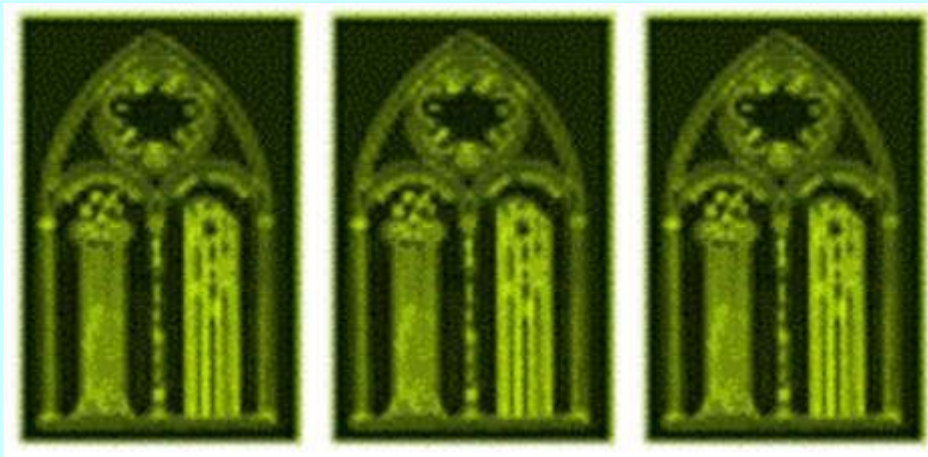


KARL MARX

E

A SOCIOLOGIA DO

CONHECIMENTO



JACOB (J.) LUMIER

Karl Marx e a Sociologia do Conhecimento

Comentários

Por

Jacob (J.) Lumier



Rio de Janeiro, Novembro de 2009



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>

Esta obra está bajo una licencia Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Estados Unidos de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/us/> o envíe una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.



Karl Marx e a Sociologia do Conhecimento

Apresentação

A sociologia do conhecimento traz consigo para dentro do campo sociológico a pesquisa em psicologia coletiva. Da mesma forma que a introdução do problema da consciência coletiva por Emile Durkheim (1858-1917) acentuou essa ligação, a descoberta por Karl Marx (1818-1883) da realidade social por trás do fetichismo da mercadoria trouxe à luz o problema da dialética das alienações e com isto consolidou a pesquisa em psicologia coletiva como aquisição sociológica.

Neste artigo tecemos comentários em vista de tornar acessível a leitura de Marx desde o ponto de vista da sociologia do conhecimento.



Karl Marx e a Sociologia do Conhecimento

Sumário

Sociologia do Conhecimento e Utopia intelectualista.....	6
Ideologia e Psicologia.....	14
Problema sociológico da ideologia em Marx	22
A Dialética das Alienações em Marx	28
Sobre o Psiquismo Coletivo da Estrutura de Classes Sociais.....	43
A Postura do Sociólogo	48
Ideologia e Conhecimento Político.....	58



Sociologia do Conhecimento e Utopia intelectualista

Deve-se ter em conta que a sociologia do conhecimento não atribui valor ao saber e, ao não fazê-lo, não pode servir para invalidar o ‘falso saber’ como manifestação que desde o ponto de vista de sua realidade social parece e funciona como se fosse um fato de conhecimento sem que o seja.

Cabe antes à renovada sociologia do conhecimento examinar as variações do saber e para isso estabelece o coeficiente social adequado ao conhecimento mediante as correlações funcionais que lhe são próprias.

Pode então essa disciplina fazer sobressair a ineficácia do “saber adequado” mediante a colocação do conhecimento em perspectiva sociológica possibilitando a constatação de perspectivas utópicas, ideológicas, mitológicas, como as expressões de uma consciência (individual e coletiva) mais aberta às influências da ambiência social (Gestalt) – expressões diferenciadas entre aquele “saber adequado” que não passa de mero reflexo das posições ou dos papéis sociais, por um lado e, por outro, o quadro social do mesmo.

No estudo sociológico do conhecimento as relações de causalidade somente podem ser consideradas como observou Georges Gurvitch unicamente nos raros casos de ruptura entre os quadros sociais e o saber,



como no caso examinado por Karl Marx (1818-1883) em que os desvios da Economia Política são explicados pelo fetichismo da mercadoria.

A sociologia do conhecimento é uma disciplina impotente para servir à utópica desalienação do saber no sentido anti-relativista pretendido por Marx, como “liberação de toda relação entre conhecimento e quadro social”, já que esta pretensão representa nada mais do que “uma utopia intelectualista do saber desencarnado”.

► Falso saber

O avanço da colocação em perspectiva sociológica do conhecimento revelou-se um fato “transparente” cada vez mais acentuado ao longo dos séculos modernos, e definitivamente assimilado na cultura histórica do século XX.

Assim, por exemplo, tornou-se extremamente difícil esperar que o público não profissional acolha a *distinção metodológica entre as proposições testáveis ou “formulações irrealistas” dos sociólogos científicos, feitas “no interesse da boa teoria científica” – como o postulado do comportamento que se conforma aos papéis sociais – por um lado e, por outro, as afirmações de valor sobre a natureza do homem, que sejam atribuídas como decorrentes ou implícitas em tais proposições teóricas.*

Por trás dessa atribuição indevida de valor, tida por uma “espécie de reificação¹ dos postulados”, se admite que *o público geral não*

1 Como transposição do coeficiente de realidade do indivíduo para o objeto inerte, a **reificação** é um processus psicológico permanente, agindo secularmente no âmbito da produção para o mercado. Cf. Goldmann, Lucien: *Pour une Sociologie du Roman*, Paris, Gallimard, 1964, 238 págs.



*compreende a distinção sutil entre as afirmações entendidas realisticamente e os postulados deliberadamente irrealísticos*².

Os postulados teóricos implicam uma divergência fundamental do mundo do senso comum que está no cerne da contradição entre esse mundo do senso comum e a ciência.

Por sua vez, ao mesmo tempo em que acolhe a inadequação de um argumento puramente lógico – a “lógica da pesquisa científica sendo especificamente baseada na incerteza fundamental do conhecimento humano – a ciência não é possível sem a **publicidade**³.

Desta forma, é incontestável que a aparente contradição em face da incompreensão pelo público geral da “*distinção sutil*” entre as afirmações entendidas realisticamente e os postulados deliberadamente irrealísticos acima mencionada revela-se dialética, e nos coloca diante de duas orientações complementares atinentes ao público da ciência como quadro social.

Desta forma, configura-se um caso de variação do saber em função dos quadros sociais, seguinte: (a)- se é o caráter profissional que se impõe ao público da ciência, há compreensão da distinção sutil entre as afirmações entendidas realisticamente e os postulados deliberadamente irrealísticos, e prevalece então a classe do conhecimento científico; (b)- se, pelo contrário, é o caráter não-profissional que se impõe, há “não-compreensão” e prevalece a classe do conhecimento do senso comum, com a atribuição de uma imagem sobre a “natureza do homem” sendo afirmada em um “falso saber”.

2 Cf. Dahrendorf, Ralf (1929 – 2009): “Ensaio de Teoria da Sociedade”, trad. Regina Morel, revisão e notas Evaristo de Moraes Filho, Rio de Janeiro, Zahar e EDUSP, 1974, 335 págs. (1ª edição em Inglês, Stanford, EUA, 1968) págs. 114 a 121.

3 Ibid, ibidem



Todavia, já que a sociologia não atribui valor ao saber, como disse, não pode ela servir para invalidar o ‘falso saber’ como a manifestação que desde o ponto de vista de sua realidade social *parece e funciona como se fosse um fato de conhecimento sem que o seja* ⁴.

A sociologia estuda as variações do saber, e para isto estabelece o **coeficiente social** adequado ao conhecimento mediante as correlações funcionais que lhe são próprias.

Pode-se fazer visível o caráter não-produtivo da ineficácia sociológica do “saber adequado” - *mero reflexo dos papéis sociais* -, mediante a colocação do conhecimento em perspectiva sociológica, implicando como disse a tomada de consciência de perspectivas utópicas, ideológicas, mitológicas, etc., diferenciadas entre aquele saber adequado e o seu quadro social.

► Coeficiente pragmático

O sociólogo aplica um procedimento dialético que pode contribuir igualmente para a “colocação entre parêntesis” do “saber adequado” como **coeficiente social ou pragmático**, diminuindo a sua importância como obstáculo ao conhecimento positivo das disciplinas científicas.

Aplicada ao gênero político, a compreensão sociológica do coeficiente pragmático do conhecimento deixa ver que não há irreconciliação entre, por um lado, o aspecto ideológico do conhecimento político – o qual, tendendo para a consciência mistificada mostra-se habitualmente impermeável à argumentação dos adversários ou até dos seus rivais – e, por outro lado, sua aptidão para descobrir os obstáculos, seu realismo.

⁴ Como veremos adiante, a atribuição de uma imagem sobre a “natureza do homem” é uma moralidade.



Daí a relevância atribuída à “influência da ideologia”, da qual nem o conhecimento político e nenhuma outra classe de conhecimento escapam completamente, sendo, então, permitido dizer que o “**falso saber**” como ideologia é um elemento dos sistemas cognitivos.

Aliás, esta abordagem que observa a influência da ideologia como *falso saber* está igualmente contemplada no caso da “distinção sutil” examinada acima.

Admite-se que a “**má interpretação**” ali exercida sobre a proposição teórica ⁵ liga-se a uma experiência notada em todas as formas de vida moral e que é uma experiência *não-cognitiva*. A “má interpretação” ligar-se-ia a uma imagem antropológica do homem como sujeito capaz de “um protesto permanente contra as exigências da sociedade”. Notadamente, a “má interpretação” é inerente à publicidade geral do conhecimento e serve de ideologia ⁶.

Seja como for, resta que o alcance desalienante da dialética sociológica é indireto, e deve ser visto a partir do empirismo pluralista efetivo, não em procedimento desmistificador do “falso saber”, mas sim, como uma orientação demolidora dos preconceitos filosóficos inconscientes herdados do século 18 (EU genérico impondo-se com lógica sobre as diferenças individuais concretas e às identidades particulares de cada um) e suas cristalizações na teoria sociológica - como a suposição de que há um “estruturalismo lógico” na base de toda a sociedade.

⁵ Afirmaram que a proposição de que o homem se conforma aos papéis sociais é uma reificação dos papéis sociais.

⁶ Dahrendorf, Ralf: “Ensaio de Teoria da Sociedade”, op.cit. págs. 114 a 121



► Abordagem Conservadora

Sempre que se toma em consideração a sociologia afirma-se a consciência dos coeficientes pragmáticos e políticos do conhecimento.

Para esta disciplina, o que se “proíbe” e se combate como preconceito são as pré-conceituações filosóficas inconscientes e não os simples aspectos pragmáticos e políticos presentes em toda a classe de conhecimento.

Esses aspectos “ideológicos” são incluídos na própria sociologia do conhecimento e são controlados como coeficientes ⁷ humanos do conhecimento na medida em que se configuram as correlações funcionais entre o saber e os quadros sociais.

Segundo Georges Gurvitch, essa consciência sociológica é bem acentuada em Lucien Lévy-Bruhl (1857 – 1939), quem não admitia que se tirasse conclusões filosóficas de seus trabalhos de sociologia e etnologia, nos quais estuda contrapondo o conhecimento e a experiência dos “primitivos” por um lado e, por outro lado, os “civilizados” ⁸.

Tido por descontinuista e antievolucionista convicto, contrariamente a Émile Durkheim (1858-1917), Lévy-Bruhl faz ver entre os “primitivos” a categoria da causalidade bem como os conceitos e as experiências do Eu e do outro, do mundo exterior e da sociedade – além da tomada de

7

8 Gurvitch, Georges (1894-1965): “Problemas de Sociologia do Conhecimento”, In Gurvitch (Ed.) et Al. ”Tratado de Sociologia - Vol.2”, Trad: Ma. José Marinho, Revisão: Alberto Ferreira, Iniciativas Editoriais, Porto 1968, págs.145 a 189 (1ªedição Em Francês: PUF, Paris, 1960).



consciência do tempo e do espaço – acentuando que são *essencialmente diferentes* das nossas.

Esse autor constatou as correlações funcionais entre tais categorias, conceitos e experiências perceptivas dos “primitivos” com o fato de eles viverem em um mundo físico e em um mundo social penetrados pela “*categoria afetiva*” do sobrenatural, como o eram *as sociedades arcaicas* então observadas no habitat dos melanésios⁹.

As leis da lógica formal reconhecidas por nós eram substituídas nas sociedades arcaicas pela “participação mística” baseada naquela categoria afetiva do sobrenatural.

Conforme assinala Gurvitch há um passo significativo da sociologia do conhecimento “*em direção ao concreto e ao empírico*” com a obra de Lévy-Bruhl, que aborda a nossa disciplina “*sem idéias pré-concebidas do ponto de vista epistemológico*”.

Já em Émile Durkheim, em modo contrário a Karl Mannheim (1893 – 1947), nada há de uma psicologia social causal da mente individual em que a sociedade é projetada como causa final. No pensamento deste grande mestre da sociologia “*importa que mesmo idéias tão abstratas como as de tempo e de espaço estão a cada momento da sua história em relação íntima com a estrutura social correspondente*” (ib.ídem).

► Orientações de Durkheim

⁹ Habitat este descoberto e estudado em seu isolamento permanente pelos etnólogos desde a segunda metade do século XIX como modelo científico de origem das formas de vida em sociedade, especialmente após 1891, com Codrington em sua obra “Melanesians”, apud Gurvitch, Georges: “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957) pag.73.



Gurvitch nos dá um resumo dessas orientações de Durkheim para a sociologia do conhecimento, seguinte: *“as categorias lógicas são sociais em segundo grau... não só a sociedade as institui, mas constituem aspectos diferentes do ser social que lhes servem de conteúdo... O ritmo da vida social é que se encontra na base da categoria do tempo; é o espaço ocupado pela sociedade que forneceu a matéria da categoria do espaço; foi a força coletiva que criou o protótipo do conceito de força eficaz, o elemento essencial da categoria de causalidade... O conceito de totalidade é, afinal, a forma abstrata do conceito de sociedade”* (ib,ibidem, p.149).

Como se não bastasse, nota-se que Lévy-Bruhl foi quem descobriu (antes de Ralf Linton e Kardiner) *“que a pessoa humana não permanece idêntica nas diferentes estruturas sociais”* – derrubando assim o preconceito filosófico herdado do século XVIII de uma consciência idêntica em todos, uma consciência genérica (Kant em sua teoria do conhecimento falará de uma intuição transcendente ou transcendental em cada um de nós).

E Gurvitch nos dá um resumo: *“a personalidade dos primitivos é muito mais forte que a nossa graças às ‘dependências místicas’, mas é muito menos diferenciada”*. Nela, *“o outrem implica os animais, e os Nós implicam tanto os vivos como os mortos”*.

Além disso, *a experiência imediata dos primitivos é mais rica, pois não sofre “a coação das conceituações racionais”* (o "primitivo" não está sujeito ao conhecimento conceitual como controle ou regulamentação social). Neles, a experiência imediata é uma apreensão afetiva direta do ser social, pois a participação mística das sociedades



arcaicas não é uma lei, não é uma regularidade obrigatória, mas uma forma de agir e ser agido.

Seja como for, podemos ver que a sociologia do conhecimento só avança à medida que se libera dos preconceitos filosóficos inconscientes e aprofunda nas correlações funcionais, descortinando com nitidez o espaço da sociabilidade como essencial à compreensão do estado de realidade do conhecimento.

Ideologia e Psicologia

Entretanto, alguns autores influenciados por Karl Mannheim insistem na separação entre a ideologia – tratada como causa psicológica – e o que chamam “*pensamento socialmente determinado*” – do qual a sociedade é a causa final.

Cultivando uma tendência para confundir os aspectos ideológicos com os preconceitos filosóficos inconscientes em sua exposição pedagógica, Werner Stark (1909-1985) ¹⁰ nos oferece uma concepção de vida mental baseada em uma projeção da teoria de Mannheim da “*intelligentsia*” sem amarras.

Como se sabe, em sua obra *Ideologia e Utopia* ¹¹, Karl Mannheim elabora a representação de um "estrato desamarrado", relativamente sem

10 Stark, Werner: ‘Los Antecedentes de la sociología del Conocimiento’, in Horowitz (organizador) : ‘Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento – tomo I’, artigo extraído de Stark, W. : ‘The Sociology of Knowledge’, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958 ; tradução Arturo Napolitano, Buenos Aires, EUDEBA, 3ª edição, 1974, pp.3 a 23 (1ª edição em castelhano, 1964).

11 Cf. Mannheim, Karl: ‘Ideologia e Utopia: uma introdução à sociologia do conhecimento’, tradução Sérgio Santeiro, revisão César Guimarães, Rio de Janeiro, Zahar editor, 2ª edição, 1972, 330 págs. (1ª edição em Alemão, Bonn, F.Cohen, 1929; 2ª edição remodelada em Inglês, 1936).



pertencimento de classe social a que chama “intelligentsia” socialmente desvinculada e à qual atribui o “papel de vigias”, correspondente à “síntese ou mediação viva” através da criação de um foro especial alheio às instâncias formativas dos partidos políticos, a fim de “salvaguardar a perspectiva do todo e o interesse pelo todo” (Cf. ib. pp. 178 a 189). Para viabilizar tal foro esse autor projeta o ensino de uma “ciência política” sem diferenciar em momento algum sua concepção desse grupo privilegiado de “vigias” em face da tecnoburocracia como grupo urbano contrário à democracia industrial, cuja base é a diferenciação das funções de supervisão, controle, gerenciamento e vigilância da produção.

Haveria dois níveis na concepção de Werner Stark. No *primeiro* nível trata-se da produção do pensamento tomado como identificado à mente individual. Inclui-se o exame do vir a ser concreto dos conteúdos da mente, admitindo-se que esses conteúdos se tornem claros, organizados ou estruturados como consequência do “*sistema de valores da sociedade*”.

Por sua vez, esse sistema de valores da sociedade é tido como “*introduzido na mente individual pelas forças sociais*”, de tal sorte que se configura um assim chamado “*a-priori axiológico socialmente determinado da mente*”.

No *segundo* nível, anterior à produção do pensamento, considera-se que só é possível imaginar imagens indefinidas, caprichosas, como as de “*um sonho flutuando através da mente, indo e vindo livremente e deixando pouco ou nada atrás de si*”. No dizer de Stark, nesse estágio da mente não se poderia “*imaginar um conhecimento propriamente dito, tal como é tipificado na consciência humana, como oposta à animal*”.



Quer dizer, em maneira igual a Karl Mannheim de quem é discípulo influente Werner Stark desconhece as *teorias de consciência aberta* desenvolvidas por Bergson e por Bachelar e promovidas nos meios sociológicos por Gurvitch, teorias que levam à constatação da *imanência recíproca do individual e do coletivo*.

Em conseqüência de tal desconhecimento, o discípulo de Karl Mannheim vê-se obrigado a representar um estágio prévio da mente desprovido de qualquer cotejo com a realidade social e em flutuação livre, que só pode corresponder a um espiritualismo dissociado, vazio. Daí a confusão característica da orientação mannheimiana que concebe a sociologia do conhecimento como fundada em um “*a-priori axiológico*” e não em correlações funcionais, ficando a sociedade igualmente confundida nesse *a-priori*, como causalidade final.

Ora, são exatamente as atribuições desse gênero que a sociologia atual do conhecimento proíbe e denuncia como preconceito filosófico inconsciente, no caso a imposição lógica de uma causalidade à sociedade, tanto mais que a confusão não fica só aí.

Para o discípulo de Mannheim, há uma “*doutrina da ideologia*” à qual se oporia a sociologia do conhecimento “*em termos de essência e não de valor*”. A primeira se ocuparia de um modo de pensamento “*desviado de seu curso apropriado*”. A sociologia do conhecimento, por sua vez, teria em seu horizonte todos os modos de pensamento. Se ocuparia sobretudo daqueles que constituem “o quadro intelectual de toda a nossa visão do mundo” e que “*existem muito antes que se possa afirmar qualquer tendência falsificadora (!) engendrada por interesses*”, tendência a que, finalmente, é identificada a matéria da chamada “*doutrina da ideologia*”.



O que o discípulo de Karl Mannheim chama “*quadro intelectual de visão do mundo*” não passa do resultado causal do sistema de valores da sociedade como introduzido na mente individual pelas forças sociais, é o suposto “*a-priori*” axiológico socialmente determinado da mente.

Embora compreenda “casos” de uma classe ou de uma seita que podem produzir uma visão de mundo, o assim chamado “quadro intelectual de visão de mundo” parece o substrato de mentalizações e nada tem a ver com os quadros sociais reais do conhecimento estudados em sociologia na perspectiva diferencial.

Com efeito, diferentes de qualquer conotação *mentalista*, os quadros sociais reais do conhecimento compreendem em escala microssociológica as massas, as comunidades e as comunhões, bem como, em escala macrossociológica, os agrupamentos sociais particulares, as classes sociais e as sociedades globais ¹². Os quadros sociais reais são as instâncias de atualização da realidade social que se diferenciam na reflexão coletiva dos temas coletivos reais.

► Em sociologia, materialismo e espiritualismo são abstrações.

Na sociologia, o materialismo e o espiritualismo não passam de abstrações do esforço humano. A consciência faz parte das forças produtivas em sentido lato e desempenha um papel constitutivo nos próprios quadros sociais, seja como linguagem, seja pela intervenção do conhecimento, seja ainda como direito espontâneo. Esses quadros sociais são chamados por Marx de “*modos de ação comum*” ou modos de

12 Gurvitch, Georges (1894-1965): “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, Trad. Mário Giacchino, Monte Ávila, Caracas, 1969, 289 pp. (1ª edição em Francês: Paris, Puf, 1966).



colaboração ou relações sociais, nos quais se incluem as manifestações da sociabilidade, os agrupamentos particulares, as classes sociais e as sociedades.

O significativo aqui, do ponto de vista do alcance determinístico da sociologia (diferenciando-a da fenomenologia e de toda a concepção filosófica prévia), é que esses quadros sociais exercem um domínio, um envolvimento sobre a produção material e espiritual que se manifesta no seu seio, domínio esse que por sua vez é exatamente o que se prova nas correlações funcionais.

Quanto às ideologias, ficam excluídas das forças coletivas ou produtivas por representarem uma “mistificação”, isto é, expressam um aspecto da alienação sob o regime capitalista: *a alienação do conhecimento desrealizado e perdido nas projeções para fora*, que inclui as “falsas representações coletivas” em que os homens e as suas condições surgem invertidos, como em uma câmara fotográfica ¹³.

Embora correspondam a certo nível das forças produtivas, esses quadros sociais podem ser adaptados à sua base, às manifestações do espontaneísmo coletivo. Todavia, as suas manifestações estruturadas e organizadas entram em conflito com as forças produtivas quando, ao tomarem um caráter estabilizado e cristalizado, conseguem opor-se-lhes, ao passo que em outras circunstâncias onde sobreleva a intervenção do conhecimento elas se tornam os seus coeficientes positivos.

13 Segundo Gurvitch, configurando um fenômeno de psicologia coletiva, a consciência burguesa como tipificada na mentalidade dos economistas estudados por Karl Marx é uma consciência mistificada ou ideológica porque está impregnada pelas representações características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais. Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradu o da 3ªedi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ªedi o em franc s: Paris, PUF, 1957): p g. 347 sq.



Coeficiente positivo no sentido do fator numérico correspondente à quantificação ou ao grau com que, neste caso do espontaneísmo coletivo, a mais dos fatores pragmáticos e ideológicos próprios a todo o quadro social do conhecimento, a qualidade humana subjetiva pode interferir como variável funcional na objetividade e verificação dos juízos cognitivos.

Neste sentido, a sociologia do conhecimento perceptivo do mundo exterior classificará esse elemento subjetivo irreduzível do conhecimento humano: são as amplitudes concretas onde estão imbricadas as imagens do mundo exterior.

Para resgatar a coerência desse conjunto de imagens do mundo, a análise sociológica diferencial observa então que as percepções das amplitudes se diversificam, sendo apontados dois critérios essenciais critério A: “relação com o sujeito”; critério B: “função do caráter mesmo da amplitude percebida”.

Na aplicação do "critério A" se especifica os caracteres das amplitudes, os quais dão a *coloração humana* às imagens do mundo exterior, seguintes: (1) a amplitude áutica (que se identifica com o sujeito); (2) a amplitude egocêntrica (penetrada pela emotividade do sujeito); (3) a amplitude projetiva (que se distancia do sujeito, p.ex. a amplitude morfológico-ecológica, ou as amplitudes dos aparelhos organizados e dos modelos e símbolos que limitam sua eficácia); (4) as amplitudes prospectivas, que são as mais distanciadas do sujeito e as mais próximas à amplitude real.

Já o "critério B" serve para estabelecer as seguintes distinções: (1) amplitudes difusas ou sem contornos precisos; (2) amplitudes concêntricas ou plissadas sobre elas mesmas (presentes no estilo das



idades medievais, por exemplo); (3) amplitudes que se afrouxam ou se estreitam sem dificuldade ¹⁴.

Como nota Gurvitch ¹⁵, na dialética dos níveis de realidade social os quadros sociais e a consciência real são produtos das forças produtivas *strictu sensus* – isto é, podem ficar objetivados – mas, sob outro aspecto, são igualmente os seus produtores e assim se afirmam como elementos reais da vida social. Portanto, não há negar que a compreensão da realidade social e da sociologia que a estuda reúne várias formulações enfatizando a ultrapassagem do dualismo espiritualismo/materialismo como levando aos coeficientes existenciais e humanos do conhecimento.

► Processo mental adaptativo

Nada obstante, como “busca das influências ideológicas que viciariam nosso pensamento” a curiosa tese de Stark como discípulo de Mannheim é de que a “doutrina da ideologia” é causal e, portanto psicológica. Todavia, como “modo de pensar” voltado para demonstrar esses desvios ou “análise ideológica” esse modo de pensar não é sociológico em sua origem.

Quer dizer, utilizando-se de uma aplicação da concepção conservadorista do saber, por esse modo de pensar chega-se à conclusão

14 Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289 pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966). Pags. 32 sq.

15 Gurvitch, Georges: “A Vocação Actual da Sociologia – vol.II, op.cit.págs.294/5.



que as ideologias nos mostram “*uma adaptação psicológica a uma situação*” e “*não um processo social propriamente dito*”¹⁶.

A doutrina da ideologia – prossegue Stark – se ocupa de uma “*causa de erro intelectual mais do que do elemento social na busca e percepção da verdade*” e já que se ocupa exclusivamente do “*processo mental adaptativo*” tal modo de pensar elabora uma psicologia individualista.

Temos então que os coeficientes práticos e políticos são aqui tratados equivocadamente como preconceitos de ordem psicológica numa relação causal.

Quer dizer, na abordagem mannheimiana os elementos pragmáticos e políticos são reconhecidos sim como qualidades humanas, porém, paradoxalmente, são igualmente negados em sua pertinência sociológica e científica. Tal a contradição.

Desta forma, Stark nos diz em seu comentário sobre o pensamento ideológico aristocrático em Platão e em Pareto (Vilfredo Pareto, 1848–1923) que, na origem subconsciente de suas teorias levando-os a projetar concepções contrárias à mudança, “*havia uma preocupação e um preconceito prático e político*”. E que, “*debaixo do umbral da consciência trabalhava o sentimento e o desejo angustiado de que o mundo não deveria mudar*”.

Tal o modo de pensar que o discípulo de Karl Mannheim exclui do âmbito da sociologia e, nesse meio, exclui também a pertinência científica das preocupações práticas e políticas do conhecimento, reduzidas estas aos expoentes da adaptação psicológica a uma situação. Tal o erro que proíbe a atual sociologia do conhecimento em sua

16 Stark, Werner: ‘Los Antecedentes de la sociología del Conocimiento’, in Horowitz: ‘Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento – tomo I’, op. cit. Pág. 10.



orientação para o estudo das variações do saber em função dos quadros sociais.

Problema sociológico da ideologia em Marx

► A descrição sociológica da alienação nas obras de Karl Marx a começar por "A Ideologia Alemã" atende como se sabe ao seguinte esquema: em primeiro lugar, as forças produtivas surgem como absolutamente independentes¹⁷. É a alienação econômica.

Em segundo lugar, as relações sociais são alienadas porque subordinadas às relações de propriedade privada¹⁸.

Em terceiro lugar, a propriedade privada dos meios de produção, aliena não só os homens, mas também as coisas (é o dinheiro que desnatura particularmente a vida social).

Em quarto lugar, o trabalho é alienado e as condições de existência do trabalhador se tornaram insuportáveis.

17 Cf. "A Ideologia Alemã", tradução francesa, ed. Molitor, vol. VI, p.240, apud G. Gurvitch, "A Vocação...", vol. II, op.cit.

18 Ib.vol.VII, p.244, apud G. Gurvitch, "A Vocação...", vol. II, op.cit.



Esta última alienação, que se manifesta no próprio fato da sujeição do trabalho transformado em mercadoria, torna o mesmo extremamente penoso ¹⁹.

Em quinto lugar, a alienação ameaçando sujeitar ao mesmo tempo o homem e o grupo espreita as próprias classes sociais, incluindo a classe proletária: a classe torna-se cada vez mais independente em relação aos indivíduos que a compõe e move-se em novas correntes ²⁰.

É assim que, finalmente, os membros de uma classe encontram as suas condições de existência predestinadas, e vêem ser-lhes destinada pela classe a sua posição social e, por conseguinte, o seu desenvolvimento pessoal; eles são escravizados pela sua classe ²¹.

Observa-se neste caso tratar-se de novo da projeção do humano - englobando sociedade, grupo, indivíduo - para fora dele próprio, bem como se trata da sua perda e dissolução nessa projeção.

Então, há certa ambigüidade no conceito de alienação, pois não será possível aplicar a qualquer das classes em vida e em luta, muito menos ao proletariado, o critério da perda de realidade (desrealização) ²²

► Já em “O Capital” ²³ nota-se melhor ainda o caráter socialmente arcaico da consciência alienada na análise sociológica da distinção anteriormente introduzida por Aristóteles entre o valor de uso e o valor de troca. Contrariando a este último, o qual, como nos lembra Gurvitch, não notara que o valor de troca de uma mercadoria depende da

19 Ib.vol.VII, p.215, 220, apud Gurvitch, op. cit.

20 Ib.p.225, apud Gurvitch, op. cit.

21 Ib.p.224; apud Gurvitch, op. cit.

22 Cf. Gurvitch, G: “A Vocação Atual da Sociologia”, vol. II op.cit. pp.297, 298

23 Cf. Marx, Karl: ‘Le Capital-Livre I’, traduzido ao francês em 1872 por J.Roy, apresentação Louis Althusser, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, 699pp. (1ª edição em Alemão: 1867).



quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir esta mercadoria, Marx sublinha o que caracteriza especificamente os valores de troca das mercadorias em regime capitalista como sendo exatamente o fato de que essas mercadorias se tornaram “fetiches”.

No seu dizer: “É (...) uma relação social determinada dos homens entre si que reveste aqui para eles a forma fantástica de uma relação das coisas entre elas. É o que podemos chamar o “fetichismo” ligado aos produtos do trabalho, desde que eles se apresentem como mercadorias, fetichismo este inseparável do modo de produção que se designa por capitalismo”²⁴.

E Marx prossegue: “Formas que demonstram a primeira vista pertencerem a um período social em que a produção e as suas relações regem o homem ao invés de serem por ele regidas (o período das sociedades arcaicas e do mito do maná) parecem à consciência burguesa uma necessidade muito natural”²⁵.

A consciência alienada é, pois, a manifestação da sociedade capitalista no plano da produção espiritual; sociedade esta que, por fundamentar-se no fetichismo da mercadoria e na incapacidade da estrutura social para dominar as forças produtivas que ela própria suscitou como aprendiz de feiticeiro, leva ao primado das forças produtivas materiais.

A consciência burguesa, ou a consciência dos economistas estudados por Marx, é uma consciência mistificada ou ideológica porque está impregnada pelas representações características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais.

24 “Le Capital”, ed. Molitor p.85, apud Gurvitch, op.cit.

25 Cf. ib.p.92, apud Gurvitch op.cit., pág. 347; ver igualmente: “Le Capital”, Livre I, ed. GF, pp.68-76.



► A consciência alienada tem, pois, vários aspectos que Marx estuda na dialética das alienações que nada tem em comum com a de Hegel (como se sabe em Hegel a dialética é primeiro que tudo Deus; em seguida, são as suas emanções: o espírito e a consciência, que se alienam (perda de si) no mundo para retornarem a Deus) - já em Marx, qualquer movimento dialético está ligado em primeiro lugar à praxis social.

Com toda a razão Marx insistiu contra Hegel no fato de que a objetivação de modo algum devia confundir-se com a perda de si: sem objetivação as sociedades e as civilizações não poderiam subsistir.

■ Nota-se desta forma que o “jovem” Marx distingue a alienação nos seguintes aspectos: a objetivação; a perda de si; a medida da autonomia do social; a exteriorização do social mais ou menos cristalizada; a medida da perda de realidade ou desrealização, de que dependem, em particular, as ideologias; a projeção da sociedade e dos seus membros para fora de si próprios e a sua dissolução nessa projeção ou perda de si.

Ainda que as aplicações exclusivamente sociológicas dessas distinções relativas ao conceito de alienação nem sempre se diferenciem das suas aplicações em sentido político -ligadas que são em Marx à aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação- essas distinções, assim como “a dialética entre os diferentes sentidos do termo alienação” possuem um sentido sociológico muito preciso, que Gurvitch formulou no seguinte: “Trata-se dos graus de cristalização, de estruturação e de organização da vida social que podem entrar em conflito com os elementos espontâneos desta”, resultando pelo concurso de ideologias falazes na ameaça de dominação e sujeição que pesa sobre as coletividades e os indivíduos.



É assim que Marx estuda a dialética das alienações na sua análise do regime capitalista em que conforme disse o trabalho é alienado em mercadorias; o indivíduo alienado à sua classe; as relações sociais alienadas ao dinheiro, etc.

► Como se vê, contrariamente a Jürgen Habermas que pretende hegelianizar a leitura de Marx ²⁶ não há razão para cobrar a hipoteca do passado sobre a noção de trabalho alienado em Marx, muito menos subordiná-lo a Hegel.

Com certeza há uma aplicação política da dialética das alienações que explica por que Marx estendeu o termo “ideologia” a todas as ciências humanas, às ciências sociais (incluindo a economia política e a história, desde que não sejam penetradas pelo marxismo) e, posteriormente, a todas as obras de civilização.

É exatamente a aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação que explica isso. Ou seja, Marx tira proveito da ambiguidade do termo “alienação” para ocultar a luta travada no seu pensamento entre o realismo sociológico e o utopismo. Todavia, já na “Ideologia Alemã” a sociologia predomina ²⁷.

Nada obstante, o exame do problema sociológico da ideologia em Marx resta inconcluso caso não se leve em conta a aspiração à libertação total da alienação como superação de todas as ideologias.

É aqui na perspectiva dessa superação que, mais do que uma aspiração, a ideologia proletária pode se confundir à teoria marxista: uma teoria filosófica, sociológica e econômica possuidora de uma validade

²⁶ Ver “Théorie et Pratique-vol.2”, tradução e prefácio: Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, 238pp. /1ª edição em Alemão, 1963. Cf.págs.. 208 a 211.

²⁷ Cf Gurvitch, “A Vocação Atual da Sociologia”, vol. II, op.cit. p.290



universal exatamente porque ultrapassa todas as ideologias, no sentido extensivo do termo.

Quer dizer: na sociedade futura, o desaparecimento das classes deveria conduzir a uma situação em que todo o conhecimento científico e filosófico seria liberto das suas relações com os quadros sociais: o seu coeficiente social seria eliminado.

Portanto, a ideologia proletária é um conhecimento liberto das suas relações com os quadros sociais, ideologia esta na qual Marx configura uma concepção de “verdade completa, total, absoluta”, que se afirma fora de qualquer quadro de referência. Em suma, a ideologia proletária não é somente “desalienada”: é um poderoso estimulante da desalienação.

Desde o ponto de vista **libertário** há um paradoxo da verdade absoluta ocultando-se sob a ideologia da classe proletária, que dela se serve para se constituir a fim de fazer triunfar essa verdade na história transformada em teodicéia.

Quanto à sociologia, deve livrar-se desse mistério em que a filosofia da história vinga-se da análise sociológica e deve pôr em relevo o caráter desnecessário da ligação entre ideologia e alienação observada no capitalismo²⁸.

A ideologia desta forma desmistificada revela-se um aspecto do conhecimento político que se afirma em todas as estruturas e em todos os regimes, mas cuja importância e cujo papel variam. Esse reconhecimento favorece o aproveitamento da sociologia do conhecimento de Marx

28 Ver adiante o tópico sobre a consciência mistificada.



como estudo dialético das correlações entre o conhecimento e os quadros sociais.

A Dialética das Alienações em Marx

Se a primeira vista a referência à laicização como conceito sociológico pode parecer pouco usual é porque há relutância por parte de pensadores influentes em reconhecer a sociologia de Marx. Neste sentido, pode-se admitir um debate silencioso entre Habermas e Gurvitch sobre o problema da alienação no legado do jovem Marx e Saint-Simon.

De fato, contrariamente a Jürgen Habermas que pretende hegelianizar a leitura de Marx, não há razão como disse para cobrar a hipoteca do passado sobre a noção de trabalho alienado em Marx; muito menos subordiná-lo à Hegel.

Repetindo o que disse, há uma aplicação política da dialética das alienações ligada exatamente a aspiração à libertação total de certos aspectos da alienação em que se afirma a ideologia proletária.

Em realidade, a ligação entre ideologia e alienação não é uma ligação necessária.

Devem ter em conta que este problema se soluciona desde o ponto de vista da ultrapassagem do dualismo das ciências naturais e das ciências humanas, ultrapassagem que não deve ser procurada na absorção das ciências humanas pelas ciências naturais, mas na constatação de que **toda a ciência é uma atividade social prática e, portanto, comporta**



um coeficiente humano, notando que é este o posicionamento e a formulação de Marx nas Teses sobre Feuerbach.

A ideologia não passa de um gênero particular do conhecimento: o conhecimento político que se afirma como disse em todas as estruturas e em todos os regimes, mas cuja importância e cujo papel variam.

Ao desprezar esta constatação, Habermas não segue a clarividência de Henri Lefèbvre ²⁹ e, em detrimento da influência reconhecida dos escritos e da ação de Saint-Simon e de Proudhon sobre Marx ³⁰ coloca-se entre os relutantes à sociologia e, em sua orientação passadista, termina por reencontrar a filosofia hegeliana da história que se revira contra a análise sociológica.

Por contra, é sabido que a dialética desdogmatizadora de Marx se elabora em revolta contra Hegel e contra a análise hegeliana da realidade social resumida na “*Filosofia do Direito*”, ainda que seja notada certa condescendência do jovem Marx para com “*A Fenomenologia do Espírito*” ³¹.

Sem dúvida, o aproveitamento da sociologia de Marx resta metodologicamente ancorado nessa “revolta” fundante, nessa negação do discursivo viabilizando o conhecimento em realidade, cuja procedência é tanto mais confirmada quanto patente se mostra o fracasso de Hegel na

29 Ver: Lefèbvre, Henri: ‘Sociologia de Marx’, tradução Carlos Roberto Alves, Rio de Janeiro, Forense, 1968, 145 pp. (1ª edição em Francês: "Le Marxisme", Paris, PUF, 1966); Ver igualmente de Lefèbvre: "Psicologia das Classes Sociais", in Gurvitch e al.: ‘Tratado de Sociologia-vol.2’, tradução Almeida Santos, revisão Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, pp.505 a 538 (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1960).

30 Lembrando que no dizer de Engels em seu opúsculo sobre o Socialismo Utópico e o Socialismo Científico (Paris, Ed. Sociales), “quase todas as idéias não estritamente econômicas dos socialistas posteriores estão contidas em geral em Saint-Simon”.

31 Hegel, G.W.F.: “La Phénoménologie de l’Esprit” – Tome I e Tome II, Paris, Aubier, 1939 (Tome I), 358 pp.; 1947 (Tome II), 359 pp.; Versão francesa por Jean Hyppolite tirada da Edição Lasson – J. Hoffmeister, W. II 4º ed., 1937; título em Alemão: “Die Phaenomenologie des Geistes”.



sua tentativa de ligar dialética e experiência, ligação fundamental para as Ciências Humanas.

Como já foi assinalada pelos sociólogos, a dialética de Marx encontra-se nas antípodas da dialética de Hegel porque não defende uma tese filosófica pré-concebida, mas busca pôr em relevo a complexidade e o caráter dramático da realidade social e a relatividade dos diferentes quadros sociais em que decorre a vida econômica. Além disso, a dialética de Marx levanta um problema novo que Hegel não considerou nem poderia ter considerado: o da relação dialética entre método dialético e a realidade social e, sobretudo, a realidade humana, que já é dialética³².

► Mas não é tudo. Marx foi sociólogo no sentido estrito de reconhecer o fenômeno humano da laicização.

Com efeito, a laicização é uma dimensão permanente da experiência humana que se descobre a partir do problema do conhecimento nas sociedades modernas, lá onde se constata não somente o desencantamento do mundo (generalização da moralidade de aspiração como expressão da tomada de consciência da *imperfeição do mundo*, estudada no âmbito da sociologia por Max Weber³³), mas a desmitologização (descrença dos mitos das religiões históricas) ou mais amplamente a desdogmatização do saber.

32 Cf. Gurvitch, Georges: “A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradu o da 3^a edi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1^a edi o em franc s: Paris, PUF, 1957). Op. cit. P g.279.

33 Wrigth Mills, C. e Gerth, Hans - Organizadores: «*Max Weber: Ensaios de Sociologia*», tradu o Waltensir Dutra, revis o Fernando Henrique Cardoso, 2^a edi o, Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 530 pp.(1^a edi o em Ingl s : Oxford University Press, 1946). Cf. sobre a Teodic ia  s p gs. 318 sq e 409 sq.



A laicização é uma dimensão humana com importância para a sociologia em virtude de sua permanência como fato social que permite esclarecer sobre a impossibilidade em opor o histórico e o arcaico, acentuando a compreensão inclusive de que nas sociedades históricas o saber é inseparável das mitologias, de tal sorte que os mitos e os símbolos sociais são intermediários positivos do conhecimento (a laicização constante desses simbolismos é uma via permanente para o saber renovado).

A laicização acontece quando deixamos de temer ou recear as forças que nós mesmos criamos. Vale dizer, é preciso assumir e afirmar o ponto de vista microssociológico dos Nós humanos para pôr em relevo a laicização como experiência humana irreduzível no desenvolvimento da produção material e das atividades práticas, viabilizando a afirmação do Homo Faber.

Tema crítico, a laicização adquiriu procedência nos meios científicos a partir das análises de sociologia econômica desenvolvidas por Karl Marx em torno à crítica da Economia Política, com a descoberta da realidade social por trás do fenômeno do fetichismo da mercadoria no capitalismo, que muitos sociólogos da literatura e críticos da cultura estudam sob a rubrica da reificação³⁴.

Se à primeira vista a referência à laicização como foco do conceito sociológico de mudança social permanente e como experiência fundamental do próprio ponto de vista sociológico pode parecer pouco usual é porque há relutância por parte de pensadores influentes em

34 Como transposição do coeficiente de realidade do indivíduo para o objeto inerte, a **reificação** é um processus psicológico permanente, agindo secularmente no âmbito da produção para o mercado. Cf. Goldmann, Lucien: *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard, 1959. *Pour une sociologie du roman*. Paris: Gallimard, 1973, op. cit.



reconhecer que a elaboração sobre essa experiência humana essencial (deixar de temer ou reear as forças que nós mesmos criamos) qualifica a obra de Marx na sociologia.

Marx foi sociólogo no sentido estrito de reconhecer a laicização e a relatividade do arcaico e do histórico porque, ao chegar à descoberta da realidade social por trás do fetichismo da mercadoria, desencadeou o “desencantamento” da Economia Política, evidenciando nas representações desta última o estágio arcaico da consciência alienada e do pensamento a ela subjacente.

Na dialética das alienações desenvolvidas em "A Ideologia Alemã" (elaborada em 1845, mas publicada depois de 1883, postumamente ³⁵), na qual como disse em resumo (a) - o trabalho é alienado em mercadorias; (b) - o indivíduo é alienado à sua classe; (c) - as relações sociais são alienadas ao dinheiro, nota-se que essas alienações são afirmadas como expressões da revolta de Marx contra Hegel e contra a equivocada análise hegeliana da realidade social projetando a alienação da sociedade e do homem em proveito do Estado.

Todavia, o ponto de vista microssociológico dos Nós humanos não se limita em confirmar a alienação contra a análise hegeliana.

O desocultamento da consciência alienada é igualmente afirmado quando, já igualmente em revolta contra a Economia Política no célebre “Rascunho da Contribuição à Crítica da Economia Política” (“Grundrisse..”), Marx relaciona diretamente a própria constituição da Economia Política à dominação pelas alienações, repelindo o desconhecimento do trabalho vivo.

35 Cf. “A Ideologia Alemã”, tradução francesa, ed. Molitor, vol. VI p.240, apud G. Gurvitch, “A Vocação...”, vol. II, op.cit.



► De fato, elaborando a Economia Política em modo separado da sociologia econômica, “os economistas burgueses estão de tal modo impregnados pelas representações características de um período particular da sociedade que a necessidade de certa objetivação das forças sociais do trabalho lhes parece inteiramente inseparável da necessidade da desfiguração desse mesmo trabalho pela projeção e pela perda de si, opostas ao trabalho vivo”³⁶.

E Marx prossegue: “eles (os economistas) acentuam não as manifestações objetivas do trabalho, da produção, mas a sua deformação ilusória, que esquece a existência dos operários, para reter apenas a personificação do capital, ignorando a enorme força objetiva do trabalho que se exerce na sociedade, e que está na própria origem da oposição dos seus diferentes elementos” (ib.).

► A Aplicação da Laicização em Karl Marx

Na medida em que integra o desocultamento da consciência alienada levando à recuperação da prevalência da sociedade sobre a economia, o realismo sociológico de Marx é voltado para resgatar os Nós humanos desfigurados pela alienação como projeção para fora de si ou perda de si, em que os economistas burgueses do século XIX situavam a objetivação das forças sociais do trabalho.

Há, pois, na abordagem de Marx o reconhecimento de uma negação do discursivo posta na e com a experiência humana que lhe permite alcançar distância cognitiva fundamental em relação ao universo mental

36 Cf. Marx. Karl: "Grundrisse...", edição francesa, pág.176, apud Gurvitch, Georges: “A Vocação Actual da Sociologia –vol.. II”, págs. 341 sq.



bloqueado da Economia Política e por esta via situar a consciência alienada como fenômeno de psicologia coletiva dentro da sociologia, sem o que seria impossível descobrir a realidade social oculta (o trabalho humano, vivo).

Penetrado pelas características de um período particular da sociedade que leva à necessidade da desfiguração do trabalho, no universo mental bloqueado da Economia Política clássica predominam as representações resultantes da pressão que exercem gradualmente as forças sociais que não conseguimos dirigir.

Por sua vez, tal pressão das coisas impõe-se como *força estranha* que já não surge como o poder unido dos homens, mas, antes, surge como um elemento situado fora deles próprios, de que eles (os homens) não conhecem nem a origem, nem o objetivo (surge no exterior do psiquismo coletivo).

A experiência humana que Marx reconhece e que o eleva por encima dessa mentalidade impregnada pelas representações de uma *força estranha* situada fora dos homens não se esgota na crítica histórica, mas é experiência da laicização: reconhecimento de que os Nós humanos deixam de temer as forças que criam e que *esta liberdade libertadora* é um fato essencial do mundo da produção.

Ao deixar de temer aquela força estranha e aplicar em sua crítica a experiência da laicização que dessacraliza o fetichismo da mercadoria Marx desencadeou o desencantamento da Economia Política, evidenciando nas representações desta última o estágio arcaico da consciência alienada e do pensamento subjacente.



► Portanto, o fetichismo da mercadoria condicionando a consciência social não é sem paralelo na condição humana.

Neste ponto cabe ajustar estes comentários.

Com efeito. Na medida em que precisou ultrapassar as metáforas das análises por demais alegóricas da antropologia filosófica desenvolvida por Ernst Cassirer ³⁷, por exemplo, o problema das ciências humanas e sociais passa por esse paralelo com o fetichismo da mercadoria descoberto por Marx que introduz a relatividade do arcaico e do histórico.

Do ponto de vista da sociologia diferencial, e à exceção de Ernst Bloch que descobriu a não-contemporaneidade no processo histórico ³⁸, as tentativas marxistas de Engels a Sartre fracassaram em grande parte devido ao etnocentrismo da história e à projeção exagerada da estrutura de classes sobre os tipos de sociedades globais.

Da mesma maneira em que Engels projetou as relações de propriedade para além da história sem dimensionar o peso do elemento sobrenatural nas sociedades "primitivas", Sartre em sua "Critique de la Raison Dialectique" imaginou que o foco mais originário da dialética seria a praxis das próprias classes sociais, produzindo uma sociologia onde o coletivo (um serialismo) não surge dos macrocosmos das irreduzíveis formas de sociabilidade, como já assinali em outro comentário ³⁹.

37 Cassirer, Ernst (1874 –1945) : “La Philosophie des Formes Symboliques”(La Conscience Mythique), trad. Jean Lacoste, Paris, les editions de Minuit, 1972, 342pp, (1ª edição em Alemão,1925).

38 Ver meus comentários em "O Tradicional na Modernização: leituras sobre Ernst Bloch", Web da OEI, Maio de 2009, pdf 130 págs. <http://www.oei.es/cienciayuniversidad/spip.php?article277>

39 Cf. Lumier, Jacob (J.): "A dialética sociológica, o relativismo científico e o ceticismo de Sartre: aspectos críticos de um debate atual do século vinte", OpenFSM, artigo 50 págs pdf, 2009 link: http://openfsm.net/people/jpgdn37/jpgdn37-home/A-Dialectica-Sociologica- Sartre_Gurvitch.pdf



Quando não é o etnocentrismo, impera o retorno aos preconceitos filosóficos herdados do século XVIII (consciência transcendental em Kant; vontade geral em Rousseau) e busca-se fundar a metodologia das ciências sociais em um estruturalismo lógico presente na base de toda a sociedade, como sugeriu Claude Levy-strauss.

Por contra, ao tempo em que Marx constata o estágio arcaico da consciência alienada, outros sociólogos da corrente durkheimiana como Lucien Lévy-Bruhl, primeiro, e como Marcel Mauss (1872 – 1950), depois, aprofundavam os estudos sobre o mito arcaico do maná-mágico e descreviam a vida nas sociedades arcaicas (melanesianos) – vida humana, social, econômica e política – como sendo inteiramente penetrada pelo sobrenatural, seja transcendente (Religião) ou imanente (Magia como obra de civilização ⁴⁰), cujo conflito e cooperação constituem seu princípio motor, sua tensão motora.

Na leitura sociológica, para descrever o estágio arcaico da consciência alienada deve-se relacionar a teoria do fetichismo da mercadoria à análise do mito arcaico do maná-mágico com aplicação da laicização.

Neste sentido, não há negar o mérito de Gurvitch em reaproveitar os materiais etnográficos e aportar novos conhecimentos imprescindíveis à compreensão do Homo Faber, inclusive incorporando neste marco as análises positivas (não místicas) de Henri Bérghson, de que já fiz um comentário em outra oportunidade ⁴¹.

40 Seguindo a Marcel Mauss e aprofundando a abordagem diferencial Gurvitch reconhece que o mito do Maná é independente do totemismo, privilegiado este por Durkheim.

41 Leitura da Teoria de Comunicação Social desde o ponto de vista da Sociologia do Conhecimento (Ensaio, 338 págs.). Web da O.E.I. / E-book / pdf, 2007, link: <http://www.oci.es/salactsi/conodoc.htm> <http://www.oci.es/salactsi/lumniertexto.pdf> ver págs. 184 a 196.



Dentre outras descobertas já pressentidas por Mauss e Hubert ⁴² está a evidência do conflito entre imanência e transcendência tornando-se patente como fato social, como o fato da oposição do Maná (mágico) e do Sagrado somente nas sociedades arcaicas, revelando-se desta forma como constitutivo da natureza própria do Homo Faber, para o que concorre ademais, em modo indispensável, a constatada laicização da Magia em técnica e em moralidade autônoma.

Aliás, como disse, a insuficiência das análises antropossociológicas de Engels na “Origem da Propriedade...” está em haver considerado a economia dos “primitivos” em detrimento dessa realidade de conjunto das forças coletivas nas sociedades arcaicas, inteiramente penetradas pela categoria do sobrenatural ⁴³.

► A psicossociologia do natural e do sobrenatural nos arcaicos é explicada pela própria categoria afetiva do sobrenatural, na qual se devem distinguir suas duas tonalidades já descritas por Gurvitch: a angústia, por um lado, e, por outro lado, o receio de insucesso correlativo ao desejo de sucesso - sendo admitido como humana (não imposta pelo Sobrenatural, mas princípio de laicização) a expectativa de vencer o receio por si próprio, de tal sorte que não há receio em ser mal sucedido numa tarefa, numa caçada, por exemplo, sem o respectivo desejo de ultrapassar tal receio pelo êxito ou sucesso na dita tarefa.

42 Mauss, Marcel: Sociologia e Antropologia - vols. 1 e 2, São Paulo, EPU/ EDUSP, 1974, (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1950).

43 Embora tenha sido somente em 1891, com Codrington, em sua célebre obra “Melanesians” já citada que o Maná veio a ser objeto de descrição etnográfica completa e eficaz, a evidência do conflito entre imanência e transcendência tornou-se patente como fato social, como o fato da oposição do Maná (mágico) e do Sagrado, somente nas sociedades arcaicas, revelando-se segundo a leitura de Gurvitch como constitutivo da natureza própria do Homo Faber.



Nota-se ademais que a diferenciação dessas duas tonalidades da categoria afetiva do sobrenatural, a angústia e o receio, é uma diferenciação que não precisa ser consciente, enquanto a diferenciação do natural e do sobrenatural precisa ser consciente.

►Portanto, o âmbito do saber arcaico em sentido estrito do termo saber (diferenciação do natural e do sobrenatural) é correspondente naquelas sociedades melanésias ao subconsciente coletivo ⁴⁴.

A análise das lutas e dos compromissos entre Magia e Religião tem uma dimensão de psicossociologia complexa, cuja influência sobre as coletividades é tanto mais significativa quanto há irredutibilidade da Magia e da Religião uma a outra, gerada segundo Gurvitch não só pela oposição de duas atitudes coletivas diferentes, mas também pela oposição de duas categorias fundamentais do pensamento dos arcaicos: o Maná (mágico) e o Sagrado.

Daí o aspecto essencial do pluralismo e da própria complexidade das sociedades arcaicas. Tanto mais que a oposição do Maná e do Sagrado está na origem do conflito dos princípios da imanência e da autonomia, por um lado, e, por outro lado, os princípios da transcendência e do monismo na vida social.

Podemos ver, então, que o elemento humano como fator da diferença que torna relativa a oposição do arcaico e do histórico está contemplado nesses princípios, incluindo a tensão entre moralidade tradicional e moralidade de aspiração.

44 Sem deixar de lado as categorias da mentalidade ou do psiquismo de senso comum que conhecemos em nossas sociedades históricas, tais como a similitude, a contigüidade, a identidade, a causalidade, não se alcança a sociologia do saber dos arcaicos onde não há interrupção entre desejo e realização.



Segundo Gurvitch, o advento do caráter humano da liberdade (não identificada à necessidade lógica ou à fatalidade dos costumes), a ascensão da liberdade para níveis menos inconscientes, imprescindíveis às sociedades históricas (cujas mudanças sociais e transformações estruturais desmantelam toda a necessidade ou fatalidade), é verificada nesse e por esse conflito entre os princípios da imanência e da transcendência em suas diversas configurações nas sociedades arcaicas.

► Do que precedeu se infere que a possibilidade de uma reflexão dos temas da sociologia decorre não de uma deslocada aproximação Hegel/Marx como sugere Habermas, mas, sem dúvida, surge da dialética das alienações desenvolvidas na “Ideologia Alemã” na qual como disse em resumo, (a) - o trabalho é alienado em mercadorias; (b) - o indivíduo é alienado à sua classe; (c) - as relações sociais são alienadas ao dinheiro, etc., alienações estas afirmadas como expressões da revolta contra Hegel e contra a análise hegeliana da realidade social, que, por sua vez, equivocadamente, estabeleceu a alienação da sociedade e do homem em proveito do Estado.

Quer dizer, o realismo sociológico funda-se na via de uma ligação entre dialética e realidade social, de tal sorte que os temas críticos desconhecidos de Hegel fazem parte de uma análise sociológica do desocultamento da consciência alienada, a que, igualmente em revolta não mais contra Hegel, porém revolta contra a Economia Política, Marx se refere no “Rascunho da Contribuição à Crítica da Economia Política” (“Grundrisse....”) quando relaciona diretamente com a dominação pelas alienações como disse a própria constituição da Economia Política.



► Mentalidade da Economia Política

Neste ponto cabe detalhar os dois aspectos do caráter ideológico descoberto por Marx em suas análises da sociedade capitalista, a saber: a distinção entre consciência alienada e consciência mistificada.

Com efeito, fenômeno de psicologia coletiva, o modelo da consciência mistificada ou ideológica foi registrado na sociologia de Karl Marx para diferenciar a consciência burguesa tipificada na mentalidade original da Economia Política.

Trata-se da compreensão de um estado impregnado pelas representações características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais ⁴⁵.

Para Marx, como disse e cabe aqui repetir “*os economistas burgueses estão em tal modo impregnados pelas representações características de um período particular da sociedade* [o período das sociedades arcaicas penetradas pelo mito do Maná⁴⁶], *que a necessidade de certa objetivação das forças sociais do trabalho lhes parece inteiramente inseparável da necessidade da desfiguração desse mesmo trabalho pela projeção e pela perda de si, opostas ao trabalho vivo*”.

45 Ver Gurvitch, Georges (1894-1965): “A Vocaç o Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradu o da 3ªedi o francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ªedi o em franc s: Paris, PUF, 1957): p g. 347 sq.

46 Mauss, Marcel: ‘Sociologia e Antropologia-vol.I e vol.II’, S o Paulo, EPU/editora da Universidade de S o Paulo EDUSP, 1974, 240pp.e 331pp., respectivamente (1ªedi o em Franc s: Paris, PUF, 1950).



Em conseqüência, deve-se distinguir em primeiro plano, a **consciência alienada** como a manifestação da sociedade capitalista em nível da produção espiritual ⁴⁷.

Por fundamentar-se no fetichismo da mercadoria e na incapacidade da estrutura social para dominar as forças produtivas que ela própria suscitou como aprendiz de feiticeiro, *a sociedade capitalista leva ao primado das forças produtivas materiais*.

Daí que o plano das idéias e a produção intelectual neste tipo de sociedade sejam caracterizados pela **consciência alienada**, como forma de objetivação em que as forças sociais perdem suas características sociais e nessa perda são projetadas para fora de si (no fetichismo da mercadoria).

Em segundo plano, se diferencia a consciência burguesa como mentalidade dos economistas estudados por Marx. Será desta mentalidade que a sociologia tirará a referência fundamental para a compreensão do caráter ideológico.

Vale repetir: se a sociedade capitalista leva ao *primado* das forças produtivas materiais, a mentalidade da Economia Política por sua vez configura uma **consciência mistificada ou ideológica** porque *está impregnada pelas representações (coletivas) características de um período particular da sociedade em que a primazia cabe às forças materiais*.

Admite-se, portanto, em modo preliminar, o irrealismo, a perda do contato da realidade social e a exteriorização da percepção de que a

47 Que a consciência alienada de que nos falou Marx releva da psicologia coletiva que se descobre dentro da sociologia nos mostra Henri Lefèbvre em seu notável ensaio sobre o psiquismo da estrutura de classes, que comentarei adiante.



força de atração do mundo dos produtos (significação humana da base morfológica da sociedade) compõe a qualidade constringente da realidade social, nada tendo de idealização nem sagrado ⁴⁸.

Além disso, há na mentalidade da Economia Política uma inversão pela qual a qualidade existente vem a ser projetada como espiritualizada, dando lugar à transposição em valores e ideais das forças materiais *strictu sensus*. Daí a **consciência mistificada** como instância de sublimação. Daí as imagens produzidas por *falta da perspectiva de ser integrado na realidade social*.

Isso quer dizer que, sejam de apelo político como as *imagens-sinais*, sejam de apelo moral como as *imagens simbólico-ideais* ⁴⁹, todas as *imagens ideológicas* pressupõem a transposição em valores e ideais da força de atração dos produtos materiais como *campos prático-inertes* ⁵⁰, *já que surgem por falta da identificação com a realidade*.

48 A descrição da base morfológica como nível de realidade social encontra-se em Gurvitch, Georges: "Determinismos Sociais e Liberdade Humana", op. cit. Ver igualmente o "Tratado de Sociologia – vol.1", op. cit.

49 A par das condutas habituais e regulares conformadas aos deveres e normas, na realidade dos fatos a moralidade admite, encoraja, tolera, aconselha propõe. Portanto, existem as virtudes sublimes do sage (o circunspecto), do estóico, do santo, do homem prudente, do homem honesto, do cidadão, como imagens-simbólico-ideais: "tais virtudes sublimes ninguém pensa em considerá-las todas como indispensáveis"; "em vez de as encarar como um exercício obrigatório, a sociedade propõe-nas aos seus membros como um cume que nem sempre se logra atingir".

50 O sociólogo admite como adequado o termo sartreano "campos prático-inertes" para referir a objetivação base morfológica da sociedade, incluindo a instrumentalização da realidade material com toda a aparelhagem técnica que circunda o homem e, mais amplamente, todas as expressões exteriormente perceptíveis dos produtos humanos. São maneiras de existir fora de si, como mediação entre a *matéria aberta* e o humano, mediação que é ao mesmo tempo objetivação alienada. Ver Gurvitch, Georges: "Dialectique et Sociologie", Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.



Sobre o Psiquismo Coletivo da Estrutura de Classes Sociais

Podemos ver o ponto de vista da ligação entre dialética e realidade social no célebre “*Tratado de Sociologia*” promovido por Georges Gurvitch, onde Henri Lefèbvre comparece nos oferecendo uma aplicação sociológica da tridimensionalidade, que ilumina os aspectos paradoxais no psiquismo coletivo da estrutura de classes sociais ⁵¹.

Inicialmente, trata de buscar o psiquismo de classe no âmago da reflexão coletiva que descobre a função de representação de toda a vida psíquica como penetrada pela reificação das qualidades, das forças e das atividades. Isto é, *a reificação como uma sorte de força material do pensamento mítico articulado, em fato, como análise efetiva da prática social nas sociedades capitalistas*. O psiquismo de classe e a consciência de classe são, então, dois planos conflitivos, dado que essa análise efetiva que se verifica dando força à reificação é exatamente a *função de representação* e, como tal, constitui o psiquismo da classe burguesa.

No esquema de Lefèbvre, dada uma sociedade em que os intermediários podem conquistar e guardar os seus privilégios, a *fetichização da mercadoria* reage sobre aquilo de que saiu: ou seja, reage sobre a mediação entre os interesses privados e o interesse geral, reage sobre o Estado. Desse modo, constata-se como se efetuando ao nível econômico a fetichização da mercadoria, a fetichização do dinheiro, a do

51 Cf. Lefèbvre, Henri: "Psicologia das Classes Sociais", in Gurvitch e al.: ‘Tratado de Sociologia-vol.2’, tradução Almeida Santos, revisão Alberto ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, pp.505 a 538 (1ª edição em francês : Paris, PUF, 1960).



capital, enquanto que, no plano do psiquismo da sociedade e das classes sociais, passa-se *um processo de unilateralização* sob a cobertura desse Estado em que as classes se representam.

Por sua vez, esse processo de unilateralização vem a ser compreendido a partir da generalização das necessidades observadas na experiência e na prática social - necessidades análogas ou uniformizadas manifestam-se em escala mundial, não obstante as diferenças de país, de raça, de classe, de regime político (ib.p.505). Acresce que a essas necessidades se ligam não só vivências malthuseanas e antimalthuseanas e gêneros de vida bastante diferenciados, mas também noções negativas, como as de insatisfação, carência (*besoin*), privação, frustração, aspiração mais ou menos desiludida, notadas na *crítica geral da vida cotidiana*.

A partir da constatação da unilateralização nesses termos da generalização das necessidades, se pode distinguir por complementaridade dialética três aspectos da individualidade humana não-seccionada, no seio de uma totalidade social igualmente não-seccionada ela própria por um pensamento e uma ação unilaterais, a saber: *a necessidade, o trabalho, a posse* (ib.pp.516/17).

A sociologia do psiquismo prossegue: “*o psiquismo em estado completo possui então esses três atributos, essas três dimensões*”, cujas realidades respectivas surgem como mediações (e não como substância ou coisa) (a)- “*a necessidade reenvia ao trabalho que criou e permeia a posse no objeto produzido ou na obra criada; (b)- estimulado pela necessidade, o trabalho produz novas necessidades, confirmadas pela posse*” (ib.p.516).



Trata-se de um aspecto do psiquismo como *fenômeno psíquico total*⁵². A relação dessa realidade psíquica com a realidade econômica, com a história e com a realidade social, -sem se reduzir a elas- pode ser verificada se tivermos em conta que, *em face do processo de unilateralização levando à absorção pelo e no Estado dos interesses privados e do interesse geral, com a supressão da reciprocidade que os ligava, os três aspectos do psiquismo se dissociam parcialmente e, assim separados, “incumbem a classes e a indivíduos diferentes, os quais são representados como tais no Estado, e se representam assim na consciência e nas idéias”* (ib.ídem). Daí o esquema pelo qual (a)- há uma classe do trabalho;(b)-incumbindo todavia a outros a posse, (c)- com os mais desfavorecidos representando a necessidade em estado puro.

Podemos, então, notar que Lefèbvre chega a essa compreensão do psiquismo como *fenômeno humano total* em sua relação com as realidades econômica, histórica e social, mediante a tomada em consideração do que ele chama “análise efetiva” (teórica e prática) operada pela “época burguesa” sobre os elementos da realidade humana. É a análise pela qual a função de representação toma corpo e leva à separação e à segregação, como regras não só do pensamento, mas da sociedade e da história, as regras apoiadas no que Lefèbvre chama “*a casuística dos en tant que”* (“enquanto que”), como maneira de análise espontânea ou refletida que caracteriza a liberdade na classe burguesa, a opção para seguir ao máximo o desejo de posse. *O tipo característico dessa classe vive e pensa em qualidades, “nunca en tant que burguês,*

52 Sobre o conceito sociológico de fenômenos psíquicos totais veja Lumier, Jacob (J.): “Psicologia e Sociologia: O Sociólogo como Profissional das Ciências Humanas”, fevereiro de 2008, pdf 170 págs. link <http://www.oci.es/noticias/spip.php?article2005>, págs. 109 a 136.



mas en tant que homem, en tant que patrão, en tant que pai, en tant que cidadão, etc. - o seu ser é apenas um somatório e só se reconhece como um ser em um Eu inacessível, genérico, transcendente ao si mesmo ou à soma dos 'en tant que'" (ib.p.524).

Portanto, a dissociação parcial dos três aspectos ou dimensões do psiquismo liga-se à reflexão da divisão do trabalho social em regras de análise efetiva; liga-se ao fato de que a burguesia começa por reduzir à necessidade as dimensões do homem no período primitivo onde dominava o ascetismo, a abstinência, a economia em sentido estrito, isto é, a acumulação; ela perquiria com ardor e recalca o desejo da posse. Posto isso, saltou-se para a *posse pura* que não se pode alcançar.

Todo o esquema de Lefèbvre desenvolve-se como um aprofundamento na *"passagem de uma economia fundada sobre a acumulação na austeridade e pela abstinência, até uma economia de desperdício e despesas suntuosas - sem que isso correspondesse à satisfação de certas necessidades essenciais"* (ib.p.522). Acrescente-se a isso a observação de que é na crítica à filosofia hegeliana do Estado que Marx teria examinado os três aspectos da individualidade humana não-seccionada, as três dimensões do psiquismo: *a necessidade, o trabalho, a posse* (ib.p.516).

Nota-se, enfim, a partir desse esquema, que a coincidência entre o psiquismo de classe e a consciência de classe só tem sentido numa teoria privilegiando uma consciência de classe especial, como o faz o jovem Lukacs ⁵³, que atribui à consciência de classe do proletariado um caráter singularmente privilegiado. Lefèbvre chama tal teoria "visão majestosa e

53 Cf. Lukacs, Georges: 'Histoire et Conscience de Classe', tradução e prefácio Kostas Axelos, Paris, ed. De Minuit, 1960, 382 pp. / 1ª edição em Alemão: Berlim, Malik, 1923 / , págs.93/95.



de estilo filosoficamente clássico”, criticável por fazer o proletariado delegar sua consciência em representantes que, a mais do plano político, encarnariam a sua “concepção do mundo”. Por isso, em lugar de realizar a filosofia ultrapassando-a conforme o pensamento de Marx, o jovem Lukacs restitui à filosofia um papel inquietante (ib.p.509).

Por contra, em sociologia, a consciência de classe assim como as ideologias fazem parte da produção de imagens, da produção de símbolos, idéias, ou obras culturais em que as classes se reconhecem e por quem se recusam reciprocamente. Todavia, há ocorrência de conflitos conjunturais: a consciência de classe é uma determinação psíquica incluída na realidade das classes que engloba os traços gerais da classe considerada, enquanto o psiquismo de classe compreende as particularidades momentâneas locais.

Em relação às ideologias, na medida em que correspondem às condições momentâneas da comunicação eficaz entre os grupos e as classes – dispondo para isso da “*intelligentzia*” como corpo de elementos especializados, agrupando escritores, filósofos, jornalistas, editores, diretores de publicação, etc. – observa-se, antes de tudo, uma tendência para o conflito entre as ideologias e os psiquismos de classe, mais do que um acordo permanente (Ib.p.511).

Fonte de pesquisa: Lefébvre, Henri: "*Psicologia das Classes Sociais*", in Gurvitch e al.: *Tratado de Sociologia-vol.2*, tradução Almeida Santos, revisão Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, (1ª edição em francês : Paris, PUF, 1960). Op.Cit. Ver págs. 505 a 538.



A Postura do Sociólogo

A postura do sociólogo do conhecimento nada tem a ver com “as ilusões introspectivas” com que os epistemólogos projetam para a sociologia o “problema epistemológico” em psicologia. Embora seja reconhecido que os quadros conceituais operativos da sociologia do conhecimento são passíveis de identificação aos quadros sociais, certos autores parecem avaliar isso negativamente e insistem em desconsiderar que essa identificação em perspectiva procede de uma dimensão mesma do conhecimento e não de alguma pretensa “estruturação ativa por parte do sociólogo”.

Tal identificação em perspectiva aos quadros sociais é uma dimensão do próprio conhecimento que o sociólogo reconhece e compreende como o coeficiente existencial do conhecimento ⁵⁴ tirando daí, desta constatação de fato, seu procedimento básico de análise e interpretação. A colocação do conhecimento em perspectiva sociológica antes de representar uma dificuldade favorece as ciências como atividade prática e privilegia a sociologia do conhecimento como pesquisa das variações do saber. O coeficiente existencial do conhecimento inclui os coeficientes humanos (aspectos pragmáticos, políticos e ideológicos) e os coeficientes sociais (variações nas relações entre quadros sociais e conhecimento).

54 O coeficiente existencial do conhecimento inclui os coeficientes humanos (aspectos pragmáticos, políticos e ideológicos) e os coeficientes sociais (variações nas relações entre quadros sociais e conhecimento). Ver Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Ávila, 1969, 289 pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966).



Ao estudar as variações do saber, “o sociólogo do conhecimento não deve colocar nunca o problema da validade e o valor propriamente dito dos signos, símbolos, conceitos, idéias, juízos”, mas deve apenas “constatar o efeito de sua presença, de sua combinação e de seu funcionamento efetivo”.

Os estados mentais intelectuais como as representações e a memória, assim como as opiniões coletivas (sempre vacilantes e incertas, a iludirem as chamadas ‘sondagens de opinião’) são manifestações da consciência apenas aberta - contrariamente aos atos mentais (intuições, juízos) que são as manifestações mais intensas da consciência aberta às influências das ambiências coletivas⁵⁵.

Portanto, é preferencialmente através dos atos mentais que o conhecimento aceita a maior influência dos quadros sociais, variando com mais segurança em função dos mesmos. Quer dizer, os atos mentais se apreendem na implicação mútua entre as “experiências de participar no real” e os juízos assim tornados cognitivos, de que as atitudes são os focos privilegiados.

Sem dúvida, na elaboração da explicação em sociologia, o sociólogo descreve e aplica os diversos procedimentos relativistas e dialéticos de intermediação que ele encontra na própria realidade social descoberta, para fazer ressaltar o acordo ou desacordo do conhecimento em correlações funcionais com os quadros sociais. Essa atitude de descrever correlações exclui qualquer “invecionismo” e não induz a “deformação” alguma, mas pode certamente favorecer a diminuição da importância do coeficiente existencial do conhecimento pela tomada de consciência.

55 Ibid, ibidem.



Antes de se limitar ao indivíduo e em particular ao sociólogo, a liberdade humana como escolha, decisão ou criação se afirma também nas manifestações coletivas que estruturam a realidade social descoberta pelo sociólogo – quem, sem dúvida, guarda o segredo desse conhecimento.

Como se sabe ⁵⁶, a sociologia é tanto uma ciência de determinismos sociais como da liberdade humana, sendo apoiada na teoria da multiplicidade dos tempos sociais, e a questão da atitude do sociólogo é um problema de experiência dialética implicando a orientação da teoria sociológica para construir suas noções operativas com base nos procedimentos dialéticos de intermediação, em especial a reciprocidade de perspectiva entre os opostos, os contrários, os contraditórios em recorrência nos níveis múltiplos da realidade social e nos seus quadros conceituais e simbólicos.

A atitude do sociólogo em sua disciplina científica nada tem a ver com os esquemas tradicionais que opõem de maneira abstrata um “sujeito pesquisador” a um “objeto pesquisado”. Toda a ciência investiga não aquilo que já se sabe, mas o objeto escondido, e a construção dos objetos precisos da experiência e do conhecimento são precedidos por uma descrição especial “purificadora”, uma descrição orientada para a “demolição de todos os conceitos adquiridos”, que visa impedir a “mumificação” dos mesmos.

O segredo de tal descrição prévia que torna viável a construção dos objetos precisos da experiência e do conhecimento compreende a

56 Cf. Gurvitch, Georges et al.: “Tratado de Sociologia-vol.1”, tradução Ana Guerra, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1964, 2ª edição corrigida (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1957). - ”Tratado de Sociologia-vol.2”, tradução Ma. José Marinho, revisão: Alberto Ferreira, Porto, Iniciativas Editoriais, 1968, (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1960). Op. cit.



aplicação dos procedimentos dialéticos especiais para este fim. Segundo o célebre sociólogo que os classificou⁵⁷, os mesmos devem ser designados procedimentos hiperempíricos cuja classificação distingue as complementaridades, as compensações, as ambigüidades, as ambivalências, as reciprocidades de perspectivas e as polarizações.

Sem dúvida, esse problema do coeficiente humano do conhecimento, que já se encontra no jovem Marx, ficou muito prejudicado pelas atitudes dogmáticas em relação à sociologia. Houve certa relutância imotivada de alguns autores marxistas em reconhecer sob a rubrica do “materialismo dialético” a sociologia de Karl Marx e o antagonismo deste para com Hegel.

Contra essa corrente, Georges Gurvitch observa que é muito difícil ver em Marx explicitamente um filósofo, porque a sua filosofia implícita é ligada a um humanismo prometeico, ao conceito de alienação com seus múltiplos sentidos, freqüentemente contraditórios, e, finalmente, é ligada a um apelo à superação da filosofia pela sua realização na práxis orientada pelo conhecimento dela própria.

Portanto, não é uma filosofia muito clara nem muito rica e o que ela contém de mais interessante e de mais preciso, assim como de menos dogmático, reduz-se inteiramente à dialética realista e relativista inerente à realidade social e ao método da ciência que a estuda no seu conjunto: a sociologia.

57 Cf. Gurvitch, Georges (1894-1965): “*Dialectique et Sociologie*”, Flammarion, Paris 1962, 312 pp., Col. Science.



Henri Lefèbvre por sua vez chega a considerar em profundidade o aspecto sociológico do pensamento de Marx no opúsculo citado intitulado "*Sociologia de Marx*" em que defende a aplicação da sociologia para "*discernir as mudanças e distingui-las do que está estagnado ou em regressão*" na nova sociedade da segunda metade do século XX, contrapondo-se por um lado à influência dos neoliberais ("*para quem não existe hoje mais do que ontem um critério seguro para deter-minar os obstáculos a vencer*") e, por outro lado, ao funcionalismo, em sua tentativa de fazer coincidir a racionalidade estatal e a racionalidade técnica – entendida esta última como a racionalidade do "*entendimento analítico e operativo*".

Todavia, nem todos seguem a clarividência de Lefèbvre, de sorte que, entre os relutantes à sociologia de Marx, houve como disse quem cultivasse uma tentativa de aproximar Marx de Hegel, atribuindo a este último a hipoteca do passado sobre o conceito de "*trabalho alienado*" no jovem Marx, e isto em detrimento da influência reconhecida dos escritos e da ação de Saint-Simon e de Proudhon – lembrando que até para Engels "*quase todas as idéias não estritamente econômicas dos socialistas posteriores estão contidas em geral em Saint-Simon*".

É o caso do já citado Habermas. Este autor nos oferece, por um lado, posição radicalmente crítica a Kojève denunciando que, na interpretação suposta "*estritamente filosófica*" desenvolvida por este último sobre a "*Die Phaenomenologie des Geistes*" (Ph.G)⁵⁸, "*Hegel e Marx se comentam reciprocamente de sorte tal que, no fim, se rejuntem*

58 Cf. Kojève, Alexandre: "Introduction à la Lecture de Hegel", 2ª edição, Paris, Gallimard, 1971, 598 pp. (1ª edição 1947).



aparentemente sem se diferenciar em uma grande filosofia da história”

59

Por outro lado, ao invés de contrapô-los em suas próprias análises, como seria de esperar, Habermas termina ele próprio por aproximar e mais ainda equiparar Hegel a Marx, chegando mesmo surpreendentemente a sugerir que a análise da realidade social pelo jovem Hegel em Iena (1805 a 1806) fora menos místico-espiritualista do que se pensa, ou até mesmo estivera bem próxima do materialismo dialético, isto antes de Hegel se arrepender e tomar seu rumo com “*A Fenomenologia do Espírito*”, em 1807.

Ao comentar a famosa passagem dos “Manuscritos de 44” em que o jovem Marx se faz comentador da “Ph.G” relativamente à objetivação do trabalho, Habermas coloca sem diferenciá-los e no mesmo plano como fontes válidas de conhecimento, os textos de “Filosofia do Espírito” do jovem Hegel no segundo período em Iena (1805-1806) e a “Ideologia Alemã”, nos dizendo que “nem a Realphilosophie de Iena nem a Ideologia Alemã esclareceram de maneira satisfatória a ligação entre trabalho e interação”, mas que, “tanto uma quanto a outra estão em medida de nos convencer sobre a pertinência dessa ligação (...)”⁶⁰.

Por contra, sabemos que a dialética desdogmatizadora de Marx se elabora em revolta contra Hegel e contra a análise hegeliana da realidade social resumida no texto de “A Filosofia do Direito”, ainda que seja notada como disse certa condescendência do jovem Marx para com a “Ph.G”.

59 Cf. Habermas, Jürgen: “Théorie et Pratique-vol.2”, tradução e prefácio: Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, 238pp. (1ª edição em Alemão, 1963), pág.166.

60 Cf. Habermas, Jürgen: “La Technique et la Science comme Ideologie”, tradução e prefácio J-R.Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, 211pp. (1ª edição em Alemão: Frankfurt, Suhrkamp, 1968). pp.208 a 211.



Sem dúvida, o aproveitamento da sociologia de Marx resta metodologicamente ancorado nessa “revolta” fundante, nessa negação do discursivo viabilizando o conhecimento em realidade social, cuja procedência é tanto mais confirmada quanto patente se mostra o fracasso de Hegel na sua tentativa de ligar dialética e experiência, ligação fundamental para as Ciências Humanas.

A dialética de Marx encontra-se nas antípodas da dialética de Hegel porque não defende como disse uma tese filosófica pré-concebida, mas busca pôr em relevo a complexidade e o caráter dramático da realidade social e a relatividade dos diferentes quadros sociais em que decorre a vida econômica.

E se é cabível falar de uma reflexão dos temas criticamente desconhecidos de Hegel é porque em sua obra se podem encontrar representações que figuram equivalências no plano do conhecimento místico-racional para certos aspectos dos temas sociológicos em que é questão de descrever a vinculação entre dialética e realidade.

Tal é o caso, por exemplo, da representação mística do fato de que as obras de civilização (arte, religião, moral, direito, conhecimento, educação) existem em estado de realidade social como controles ou regulamentações sociais exercendo censuras que impulsionam para a integração nos conjuntos práticos.

Ou seja, buscando essa faticidade das obras de civilização Hegel desenvolverá em sua linguagem mística a concepção do “espírito materializado” comentada por Kojève ⁶¹.

61 Cf. Kojève, Alexandre: “Introduction à la Lecture de Hegel”, op.cit. págs. 222 sq.



Alas, essa concepção de Hegel não será sem projeção na sociologia de Karl Mannheim que aí alimentará sua confusa concepção *do saber como instrumento de adaptação do "espírito" às condições históricas existentes*.

Com efeito, O próprio Karl Mannheim explicita seu hegelianismo ao afirmar em sua mencionada obra mestra ⁶² que a suposta “relação dialética” em que “*a ordem existente dá surgimento a utopias que por sua vez rompem com os laços da própria ordem existente, deixando-a livre para evoluir em direção à ordem de existência seguinte*”, é uma formulação que “*já foi bem enunciada pelo hegeliano Droysen*”, cujas definições Mannheim reproduz e subscreve.

Inclusive destaca a sentença de que “*toda a evolução no mundo histórico se processa da seguinte forma: o pensamento que é a contrapartida ideal das coisas como estas existem na realidade se desenvolve como as coisas deveriam ser...*”; na medida em que tais pensamentos “*possam elevar as condições ao nível deles próprios, alargando-se depois e se enrijecendo de acordo com o costume, com o conservadorismo e a obstinação, uma nova crítica se faz necessária, e assim por diante*” (op.cit.pág.223).

Porém Mannheim vai mais longe. Em seu neo-hegelianismo destemperado e reforçando a concepção conservadorista do saber, consente que “*o critério razoavelmente adequado para a distinção entre o utópico e o ideológico é sua realização: idéias que posteriormente se mostraram como tendo sido apenas representações distorcidas de uma ordem social passada ou potencial eram ideológicas, enquanto as que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram*

62 Cf. Mannheim, Karl: "Ideologia e Utopia", op. cit.



utopias relativas". No seu ver "as realidades atualizadas do passado põem um termo ao conflito de meras opiniões..." sobre o que era utópico e o que era ideológico (ib.p.228).

Então, o problema crítico cultural do "espiritualismo" ou da teodicéia sobre a transposição do hegelianismo ou do conservadorismo hegeliano⁶³ em ideologia revolucionária torna-se com Mannheim no problema do "princípio vital que vincula o desenvolvimento da utopia com o desenvolvimento de uma ordem existente" (op.cit.pág.222), de tal sorte que o conservadorismo hegeliano em sua concepção do saber como instrumento de adaptação resta consagrado como paradigma de análise sociológica sem tornar-se preliminarmente objeto de crítica alguma na obra desse polêmico autor.

Desta forma, como disse é cabível falar de uma reflexão dos temas criticamente desconhecidos de Hegel porque em sua obra se podem encontrar representações que figuram equivalências no plano do conhecimento místico-racional para certos aspectos dos temas sociológicos em que é questão de descrever a vinculação entre dialética e realidade.

Aliás, o próprio Marx assinala a possibilidade de tal reflexão crítica ao observar nos "Manuscritos de 44" (ed. Molitor, op. cit.) que a dialética hegeliana não é senão "o resultado necessário da alienação geral do ser humano, portanto, também do pensamento humano". Diz-nos que, por exemplo, "a existência suprimida é o ser, o ser suprimido é o conceito, o

63 Sobre a transposição do hegelianismo em ideologia revolucionária ver; Cassirer, Ernst: "O Mito do Estado", trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Zahar editor, 1976, 316 pp.(1ª edição em Inglês, Londres, 1946).



conceito suprimido é a idéia absoluta" (...), a qual "suprime-se de novo a si mesma (...), é uma totalidade de abstração" (apud Gurvitch ⁶⁴).

É claro que a “Fenomenologia do Espírito” não é aqui por nós depreciada, pelo contrário: é afirmada como “obra que desenvolve uma orientação para a descrição do vivido simultaneamente psíquico, social e histórico” (...), descrição cujo objetivo é acompanhar como comentou Gurvitch todas as sinuosidades do movimento da razão e do ideal em suas encarnações nos ser real.

Nada obstante, a possibilidade de uma reflexão dos temas criticamente desconhecidos de Hegel como temas da sociologia decorre sem dúvida como disse da dialética das alienações desenvolvidas na “Ideologia Alemã” (a) - o trabalho é alienado em mercadorias; (b)- o indivíduo é alienado à sua classe; (c)- as relações sociais são alienadas ao dinheiro, etc. como expressões da revolta contra Hegel e contra a análise hegeliana da realidade social.

64 Cf.: Gurvitch, Georges: “A Vocação Actual da Sociologia –vol.II: antecedentes e perspectivas”, tradução da 3ª edição francesa de 1968 por Orlando Daniel, Lisboa, Cosmos, 1986, 567 pp. (1ª edição em francês: Paris, PUF, 1957). Op.cit. págs. 277.



Ideologia e Conhecimento Político

Não há dúvida de que a teoria marxista da ideologia deve ser distinguida da sociologia do conhecimento. Não que deixe de haver autores marxistas influentes, como Georges Lukacs que, apesar do dogmatismo indisfarçável das posições marxistas, conseguem tratar a ideologia no enfoque da sociologia do conhecimento.

Todavia, depois dos trabalhos de Louis Althusser na segunda metade do século XX, nos anos 60, a ideologia veio a ser tratada como constituindo o próprio “*tecido da sociedade*” e não como aspecto da realidade social projetado no conhecimento político.

Houve uma orientação não tanto para o realismo sociológico, mas para uma reflexão filosófica e epistemológica sobre racionalidade e cientificidade, em que a história e a economia são os panos de fundo.

Nada obstante, a referência materialista dogmática se mantém lá onde se diz que, para Althusser o *objeto real continua ainda fora do pensamento*, a ser de algum modo cognitivamente apropriado pelo concreto-em-pensamento (pensamento-objeto) ⁶⁵.

Mas a posição dessa teoria multidisciplinar em face do cotejo entre a ideologia e o todo social admite várias conotações, embora sua tendência seja de que o todo social pode ser incluído na ideologia, como disse.

65 McLennam, Gregor; Molina, Victor; Peters, Roy: ‘A Teoria de Althusser sobre a Ideologia’, tradução Rita Lima, in Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade de Birmingham: ‘Da Ideologia’, Rio de Janeiro, Zahar, 1980, pp.101 a 137 (1ª edição em Inglês: Londres, Hutchinson, 1978). Cf. pág.118.



Se observarmos a afirmação de que a ideologia é um nível da formação social, veremos que essa afirmação se encontra contrastada por ter sido a ideologia “definida por sua antítese epistemológica à ciência e por sua *função como pré-história da ciência*” (ib.p.117). Quer dizer, “*a ideologia é simultânea à história de qualquer formação social*”, mas seu conteúdo e *suas funções dependerão da natureza de cada formação social dada* (ib.p.128).

Já no enunciado de que a ideologia é considerada uma “*estrutura teórica*” em contraste com a ciência em geral, nota-se a denúncia de um preconceito contra a ideologia. Sua dupla função está em correspondência ao “*efeito de sociedade*”, em que se afirma a função de “*ilusão*” prevalecendo sobre sua função como pré-história da ciência. Dupla função essa que, entretanto, não seria admitida nos meios intelectuais devido exatamente a estar a ideologia em contraste com a ciência.

Nessas funções supõe-se a absorção do todo social pela ideologia, já que em tais funções se abre a passagem para a estrutura de classes.

► Realismo sociológico

Já em Georges Lukacs podemos notar um posicionamento mais coerente com o realismo sociológico, e a ideologia é tratada numa abordagem pragmática, como aspecto da estrutura social e do todo social que lhe é subjacente.

No estudo já citado aqui, este autor caracteriza a ideologia burguesa em dois períodos: o clássico e o da decadência, nos quais é questão de



“respostas aos problemas que suscita o desenvolvimento do capitalismo”

66.

No período clássico, há uma *“resposta sincera e científica embora incompleta e cheia de contradições”*, enquanto na decadência há uma *“evasão”* diante da realidade, evasão essa disfarçada seja de cientificidade objetiva ou de originalidade romântica, ambas provenientes de uma atitude *“a - crítica”*.

A ideologia é assim tratada como conhecimento político e posta em perspectiva sociológica, referida aos quadros sociais nos quais entra em correlações funcionais. A ideologia burguesa da decadência é cotejada e integrada no conjunto da divisão do trabalho em regime capitalista e posta em correlações funcionais com o todo social que impulsiona a estrutura de classes.

Nesse conjunto, Lukacs distingue duas situações, duas regularidades tendenciais: 1- o divórcio entre o campo e a cidade e, 2- a separação entre o trabalho físico e o trabalho intelectual, com referência às quais analisará a atitude acrítica do conhecimento político da burguesia em suas representações de cientificidade e de romantismo.

Nessa análise, levando aos tipos particulares de especialistas com sua psicologia peculiar, como a psicologia dos juristas, dos técnicos, etc. a separação do trabalho intelectual vai além da estrutura de classes, constituindo um elemento do próprio tipo de fenômeno do todo da sociedade capitalista concorrencial e de sua estrutura global.

66 Lukacs, Georges: ‘Marx y Weber : reflexiones sobre la decadencia de la ideología’, in Horowitz, Irwin L. : ‘Historia y Elementos de la sociología del conocimiento-tomo I ’ , artigo extraído de Lukacs, G. : ‘Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker’, Berlim, Aufbau, 1948; tradução Carlos Guerrero, Buenos Aires, Eudeba-editora da universidade de Buenos Aires, 3ªedição, 1974, pp.49 a 55.



Desta forma, a separação do trabalho intelectual penetra na “*alma*” de cada homem e provoca fundas deformações.

Por sua vez, as deformações decorrentes da separação intelectual aparecerão posteriormente sob diversas maneiras nas distintas manifestações ideológicas, sobretudo no âmbito desses grupos sociais mais humanos como a família, os grupos locais de pequena envergadura, as oficinas e pequenas fábricas.

Entretanto, o que constitui problema na análise de Lukacs será a consciência da liberdade humana em face dessa engrenagem ou determinismo sociológico da sociedade de tipo capitalista concorrencial.

Vale dizer, Lukacs coloca em questão a capacidade de rebeldia ou não-aceitação desses efeitos deformadores da divisão do trabalho, notadamente a rebeldia em face da privatização da vida e da subjetividade vazia, que os escritores do final do século XIX acentuarão.

Será a submissão passiva aos mesmos, sobretudo a decoração dessas “*deformações morais e anímicas*”, o que Lukacs denuncia como negativo no “pensamento decadente”.

Mas não se trata de uma representação. O pensamento ideológico desse tipo decadente se manifestaria segundo Lukacs lá onde se toma a especialização cada vez mais estreita pelo “*destino da nossa época*”.

► Um conhecimento político da burguesia

Quer dizer, trata-se de um conhecimento político da burguesia, de *uma estratégia que justifica dissimulando e dissimula justificando*, no âmbito da qual Lukacs integrará o movimento da filosofia neokantiana e em particular o formalismo desenvolvido em torno de Max Weber.



Em seus reflexos sociológicos, nessas orientações haveria uma atitude de submissão cuja expressão política seria calcada na “evasão apologética” diante das desigualdades sociais, de tal forma que a aceitação da especialização estreita teria levado a certas declarações preconceituosas tais como “*o direito ao produto íntegro do trabalho é uma utopia irrealizável*” (ib.p.53). Tal a abordagem do pensamento ideológico pela sociologia do conhecimento na obra de um autor representativo do marxismo do século XX.

► Com efeito, as justificações ideológicas integram o conhecimento político cujo segredo liga-se à combinação da fé em um ideal com o conhecimento ou “*estratégia de ação social*” indispensável para contornar os obstáculos em modo independente do Estado e aproveitar as oportunidades quando aparecem.

Quer dizer, o conhecimento político opera uma combinação de juízos de valor e juízos de realidade, sendo observável, sobretudo nos atos, nas intrigas e nas lutas em que os grupos, classes e partidos se confundem diretamente, e mais facilmente estudado, em nossa época, nas resoluções dos congressos sindicais e dos diversos partidos políticos -- mais do que em seus programas e suas doutrinas onde prevalecem as justificações ideológicas.

Dado que o conhecimento técnico aplicado como manipulação das fileiras de partidários e das grandes massas tem aqui um papel não desprezível, Gurvitch ressalta que a combinação das muitas classes de conhecimento que compõem o conhecimento político deve ser vista não como simples soma das classes de saber ali compostas, mas como sua fusão indecomponível.



Com efeito essa fusão de classes do saber é demonstrável pela capacidade do conhecimento político em dominar a todas as demais classes do saber e penetrá-las, como aconteceu nos sistemas cognitivos correspondentes, por um lado, ao capitalismo dirigista levando aos fascismos e, por outro lado, ao comunismo centralizador.

Como se sabe, no conhecimento político estão fusionados o conhecimento de outro e dos Nós, o conhecimento de sentido comum, o conhecimento técnico e, por fim, “*o conhecimento direto, sem pressuposições, dos aspectos econômico e psicológicos da realidade social, através de suas manifestações nas conjunturas globais*”⁶⁷.

Não obstante esse realismo, o *aspecto ideológico* do conhecimento político pode ser observado em maneira diferenciada, já que *se mostra habitualmente impermeável à argumentação dos adversários ou até simples contrincantes*. Isto porque, juntamente com os mitos no sentido soreliano de imagens-sinais que chamam para a ação, o aspecto ideológico revela-se como **tendência para a consciência mistificada**.

FIM DO ARTIGO "KARL MARX E A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO"

©2009 Jacob (J.) Lumier



67 Gurvitch, Georges: “Los Marcos Sociales del Conocimiento”, trad. Mário Giacchino, Caracas, Monte Avila, 1969, 289pp (1ª edição em Francês: Paris, PUF, 1966), pág. 42.





Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>



Websitio Produção Leituras do Século XX – PLSV:
Literatura Digital

<http://www.leiturasjлумierautor.pro.br>