

I. EXAME PRELIMINAR DO PROBLEMA.

1. CONCEITO SOCIOLOGICO DO PENSAMENTO.

NO PRESENTE LIVRO me proponho estudar o problema de como os homens realmente pensam. Destinam-se êstes estudos a investigar, não o pensamento conforme se apresenta nos tratados de Lógica, mas o seu funcionamento efetivo na vida pública e na política, como instrumento de ação coletiva.

Durante demasiado tempo os filósofos se ocuparam com o seu próprio pensamento. Quando escreviam sôbre o problema, tinham sobretudo em mente a sua história pessoal, a história da Filosofia, ou setores muito especiais do conhecimento, como a Física ou a Matemática. Ora, êsse tipo de pensamento só é aplicável em circunstâncias muito especiais, e o que se pode aprender analisando-o não é diretamente transferível a outras esferas da vida; mesmo quando aplicável, refere-se exclusivamente a uma dimensão específica da existência, insuficiente para seres humanos vivos que procuram compreender e amoldar o seu mundo.

Entrementes, os homens de ação haviam começado a elaborar, para o que desse e viesse, uma variedade de métodos que lhes permitissem penetrar, experimental e intelectualmente, o mundo em que viviam, métodos êsses jamais analisados com a mesma precisão que as modalidades de conhecimento denominadas exatas. Contudo, tôda vez que uma atividade se processa durante um longo período de tempo sem ser submetida à crítica ou à fiscalização intelectuais, tende a tornar-se incontrolável.

Por isso, deve ser considerado uma das anomalias de nosso tempo que os métodos de pensamento com que chegamos às nossas decisões mais cruciais e com que procuramos diagnosticar e orientar o nosso destino político e social tenham permanecido inexplorados e, pois, inacessíveis ao controle e à autocrítica intelectuais. Essa anomalia nos parece mais monstruosa ainda quando consideramos que, nos tempos modernos, muito mais coisas dependem da interpretação correta de uma situação do que sucedia nas sociedades que precederam a nossa. A importância do conhecimento social

1. Origens sociais (grupais) do pensamento

crece proporcionalmente com a necessidade cada vez maior de uma intervenção reguladora no processo social. Todavia, esse modo de pensamento considerado inexato e pré-científico (a que, paradoxalmente, também os lógicos e filósofos recorrem quando precisam tomar decisões práticas) não pode ser compreendido pela simples análise lógica. Constitui um complexo dificilmente dissociável, quer das raízes psicológicas dos impulsos emocionais e vitais a ele subjacentes, quer da situação em que teve origem e que procura solucionar.

O objetivo mais importante deste livro é procurar um método adequado à descrição e análise desse tipo de pensamento e de suas mudanças, e formular os problemas correlatos, método que, além de fazer justiça ao caráter único e peculiar do fenômeno, abra caminho à sua compreensão crítica. O método que procuraremos apresentar é o da sociologia do conhecimento.

A tese principal da sociologia do conhecimento é a que afirma a existência de modos de pensamento incapazes de ser adequadamente compreendidos enquanto permanecerem obscuras as suas origens sociais. Não há a menor dúvida de que só o indivíduo é capaz de pensar. Não existe essa entidade metafísica denominada espírito grupal, que pensa acima das cabeças dos indivíduos, ou cujas idéias estes se limitam a reproduzir. Mas nem por isso se deve concluir que todas as idéias e sentimentos que motivam a conduta de um indivíduo tenham exclusivamente nele suas origens e possam ser adequadamente explicadas apenas à luz da sua própria experiência.

Do mesmo modo que seria incorreto procurar deduzir um idioma da observação de um indivíduo único, que não fala uma língua própria, mas aquela de seus contemporâneos e de seus antepassados, que lhe desbravaram o caminho, seria incorreto explicar a totalidade de uma concepção com referência apenas à sua gênese no espírito do indivíduo. Só num sentido muito restrito o indivíduo cria com seus próprios recursos o modo de falar e de pensar que lhe atribuímos. Fala o idioma de seu grupo; pensa à maneira de seu grupo. Encontra à sua disposição apenas determinadas palavras e significados. Estas não só determinam, em grau considerável, as vias de acesso mental ao mundo circundante mas também mostram, ao mesmo tempo, sob que ângulo e em que contexto de atividade os objetos foram até agora perceptíveis e acessíveis ao grupo ou ao indivíduo.

Cumpre-nos, em primeiro lugar, chamar a atenção para o fato de que o método da sociologia do pensamento não

parte do indivíduo isolado e de seu pensamento, para passar diretamente, à maneira dos filósofos, às alturas abstratas do "pensamento em si". Muito pelo contrário, a sociologia do conhecimento procura compreender o pensamento dentro da moldura concreta de uma situação histórico-social, de que o pensamento individualmente diferenciado emerge mui gradualmente. Assim, não são os homens em geral que pensam, nem mesmo os indivíduos isolados, mas os homens dentro de certos grupos que elaboraram um estilo peculiar de pensamento graças a uma série interminável de reações a certas situações típicas, características de sua posição comum.

Estritamente falando, é incorreto dizer que o indivíduo isolado pense. Mais correto é afirmar que êle participa do processo levando avante o que outros pensaram antes dêle. Encontra-se dentro de uma situação herdada, com padrões de pensamento a ela apropriados, e ou procura aperfeiçoar mais ainda os modos de reação herdados, ou substituí-los por outros, para enfrentar com armas mais adequadas as novas dificuldades provenientes das variações e mudanças da situação. Cada indivíduo é pois, num duplo sentido, predeterminado pelo fato de se ter criado dentro de uma sociedade: por um lado, já encontra uma situação definida e, por outro, encontra, dentro dessa situação, padrões de conduta e de pensamentos estabelecidos.

O segundo característico do método da sociologia do conhecimento é evitar separar os modos de pensamento concretamente existentes, do contexto de ação coletiva através da qual, pela primeira vez, descobrimos intelectualmente o mundo. Os componentes de um grupo não se limitam a coexistir fisicamente como unidades distintas. Não abordam o mundo objetivo nos níveis abstratos de um espírito contemplativo em si, nem o fazem exclusivamente como seres solitários. Pelo contrário, cooperam e competem em grupos diversamente organizados e, assim fazendo, ora pensam em comum, ora antagônicamente. Os indivíduos reunidos em grupo forcejam, segundo o caráter e a posição dos grupos a que pertencem, por modificar o mundo circundante da natureza e da sociedade, ou procuram perpetuá-lo em uma dada condição. É a direção dessa vontade de mudar ou de conservar, dessa atividade coletiva, em suma, que fornece o fio orientador ligado ao aparecimento de seus problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento. De acôrdo com o contexto particular da atividade coletiva de que participam, os homens propendem a ver diferentemente o mundo que os

grupo

pensamento e desenvolvimento

ação

modo

rodeia. Do mesmo modo que a pura análise lógica separou o pensamento individual de sua situação dentro de um grupo, também separou o pensamento da ação. E fê-lo baseando-se na suposição tácita de que essas conexões inerentes e sempre existentes na realidade, entre o pensamento, de um lado, e do outro o grupo e a atividade, ou eram insignificantes para o pensamento "correto" ou destacáveis dessas fundações, sem que daí resultasse qualquer dificuldade. Mas o ignorar uma coisa não a elimina; nem pode pessoa alguma, que não se tenha consagrado de corpo e alma à observação exata da riqueza de formas sob que os homens efetivamente pensam, decidir *a priori* se esta segregação da situação social e do contexto de atividade é sempre realizável. Nem tampouco pode-se afirmar imediatamente que uma dicotomia tão completa seja desejável, precisamente no interesse do conhecimento objetivo dos fatos.

É possível que, em certas esferas do conhecimento, seja o impulso de agir o primeiro a tornar os objetos do mundo exterior acessíveis ao sujeito ativo; é possível também que seja este o fator que determina a seleção dos elementos da realidade que entram no pensamento. E não é inconcebível que, se esse fator volitivo fôsse inteiramente excluído (na medida do possível, naturalmente), o conteúdo concreto desaparecesse completamente dos conceitos e se perdesse o princípio organizador que torna possível a formulação inteligente do problema. Mas disso não decorre em absoluto que, nos domínios em que o apêgo ao grupo e a orientação ativa parecem ser elementos essenciais da situação, toda possibilidade de autocontrôle intelectual e crítica seja falaz. Talvez seja precisamente quando essa oculta vinculação do pensamento à existência do grupo e suas raízes na ação se tornam visíveis, que pela primeira vez se possa, mediante o reconhecimento dessas conexões, atingir uma nova espécie de contrôle sobre fatores, até então incontroláveis, do pensamento.

Isso nos conduz ao problema central deste livro. As nossas observações deveriam deixar bem claro que a preocupação com tais problemas e sua solução não só oferecerá às ciências sociais uma base segura mas resolverá a questão da possibilidade de orientar cientificamente a vida política. É evidente que nas ciências sociais, como em todas as outras, o critério definitivo da verdade ou da falsidade está na investigação do objeto, e a sociologia do conhecimento não nutre a pretensão de substituir-se a ela. Mas o exame do objeto não é um ato isolado; processa-se num contexto colorido.

Inconscientes do conhecimento

do por valores e impulsos volitivos, inconscientes e coletivos. É esse interesse intelectual, orientado por um molde de atividade coletiva que, nas ciências sociais, fornece não apenas questões de caráter geral mas hipóteses concretas para a pesquisa e modelos de pensamento que ordenarão a experiência. Só na medida em que logramos trazer ao âmbito da observação consciente e explícita os vários pontos de partida e de abordagem dos fatos, correntes na discussão científica como na popular, poderemos ter esperança de vir a controlar, com o tempo, as motivações e pressuposições inconscientes que, em última análise, deram à luz esses modos de pensamento. Atingir-se-á um novo tipo de objetividade nas ciências sociais, não pela exclusão dos julgamentos de valor, mas tomando consciência del~~as~~is, analisando-os criticamente e controlando-os.

2. A CRISE ATUAL DO PENSAMENTO

Não foi por simples casualidade que o problema das raízes sociais e ativas do pensamento surgiu em nossa geração. Tampouco se considerará acidental o fato de que só nesta geração o inconsciente, que sempre motivara nosso pensamento e atividade, foi gradualmente elevado ao nível da consciência, tornando-se assim acessível ao controle intelectual. De nada nos valeria reconhecer a importância do inconsciente para o nosso problema, se não reconhecêssemos igualmente que foi uma situação social específica que nos impeliu a refletir sobre as raízes sociais de nosso conhecimento. Uma das conquistas fundamentais da sociologia do conhecimento é haver percebido que o processo pelo qual os motivos coletivos inconscientes se tornam conscientes não pode operar em qualquer época, mas só em uma situação muito especial, sociologicamente determinável. Pode-se apontar, com relativa precisão, os fatores que em nossos tempos forçam inevitavelmente um número crescente de pessoas a refletir, não só sobre as coisas do meio ambiente, mas sobre o próprio pensamento e, mesmo neste terreno, não tanto sobre a verdade em si como sobre o fato alarmante de que o mesmo mundo pode afigurar-se diferente a diferentes observadores.

Está claro que tais problemas só se podem tornar gerais em épocas em que o desacôrdo é mais pronunciado do que o acôrdo. Só passamos da observação direta das coisas à consideração dos modos de pensar quando a possibilidade de elaboração direta e contínua dos conceitos referentes às coi-

deslocamento da atenção

das coisas
para
opiniões divergentes
para
motivos inconscientes

8

IDEOLOGIA E UTOPIA

sas e situações sofreu um colapso diante de uma multiplicidade de definições fundamentalmente divergentes. Agora estamos habilitados a designar, com mais precisão do que seria possível em uma análise geral e formal, em que situação intelectual e social ocorre, necessariamente esse deslocamento do centro de atenção, das coisas para as opiniões divergentes e destas para os motivos inconscientes do pensamento. Nos parágrafos que se seguem pretendemos apontar alguns dos fatores sociais mais significativos que operam nessa direção. Em primeiro lugar, a multiplicidade de modos de pensar não pode constituir um problema em épocas em que a estabilidade social sustenta e garante a unidade interna de uma concepção do mundo. Enquanto os mesmos sentidos de palavras, as mesmas maneiras de deduzir idéias são inculcadas desde a infância em cada membro do grupo, é impossível existirem neste, processos de pensamento divergentes. Mesmo uma modificação gradual nos modos de pensar (onde acaso venha a verificar-se) não se torna perceptível aos membros de um grupo que vive em situação estável enquanto o ritmo de adaptação dos processos mentais a novos problemas é tão lento que se estende por várias gerações. Nesse caso, uma única geração, no decurso de sua vida, mal pode perceber a mudança.

Mas, além da dinâmica geral do processo histórico, é mister que fatores de um gênero muito diverso se façam sentir antes que a multiplicidade dos modos de pensar se torne perceptível e apareça como um tema para reflexão. Assim, é principalmente a intensificação da mobilidade social que destrói a ilusão anterior predominante numa sociedade estática, de que todas as coisas podem mudar mas o pensamento permanece eternamente o mesmo. E, o que é mais, as duas formas de mobilidade social, a horizontal e a vertical, operam diferentemente para revelar essa multiplicidade de estilos de pensamento. A mobilidade horizontal (movimento de uma posição para outra ou de um país para outro sem mudança de *status* social) mostra-nos que os diversos povos pensam diferentemente. Todavia, enquanto as tradições do grupo nacional e local permanecem inabaláveis, o indivíduo se conserva de tal maneira apegado aos modos costumeiros de pensar que os modos de pensar percebidos nos outros grupos são considerados curiosidades, erros, ambigüidades ou heresias. Nesse estágio, o indivíduo não duvida nem da correção das suas tradições de pensamento, nem da unidade e uniformidade do pensamento em geral.

Sòmente quando a mobilidade horizontal vem acompa-

nhada de intensa mobilidade vertical, isso é, de um rápido 2
movimento entre camadas no sentido de ascensão e descen-
são social, a crença de cada um na validade geral e eterna
das suas formas de pensamento é abalada. A mobilidade
vertical é o fator decisivo que torna os indivíduos incertos
e cépticos com respeito à sua concepção tradicional do mun-
do. Naturalmente, é verdade que mesmo em sociedades es-
táticas, com insignificante mobilidade vertical, as diversas
camadas podem ter diversas maneiras de sentir o mundo.
Coube a Max Weber (1) o mérito de demonstrar claramente,
em sua sociologia da religião, quão amiúde a mesma religião
é diversamente sentida por campônios, artesãos, comercian-
tes, nobres e intelectuais. Numa sociedade organizada em
castas ou classes fechadas, a relativa ausência de mobilidade
vertical só servia para isolar uma das outras as concepções
divergentes do mundo, ou, no caso de possuírem uma reli-
gião comum, fazer com que a concebesssem diferentemente,
de acôrdo com os seus diferentes contextos de vida. Isto
explica por que os diversos modos de pensar das diversas
castas não convergiram jamais num mesmo espírito, e não
podiam tornar-se, conseqüentemente, um problema. Do pon-
to de vista sociológico, a mudança decisiva só ocorre quando
chega ao estágio de desenvolvimento histórico em que as ca-
madas previamente isoladas começam a se comunicar entre
si, estabelecendo uma certa circulação social. Alcança-se a
fase mais significativa dessa comunicação quando as formas
de pensamento e experiência, até então desenvolvidas inde-
pendentemente, penetram numa mesma consciência, levando
o espírito a descobrir a incompatibilidade das concepções an-
tagônicas do mundo.

Numa sociedade bem estabilizada, a mera infiltração dos
modos de pensamento das camadas inferiores nas superiores
não teria grandes conseqüências, pois a simples percepção
de possíveis variações na maneira de pensar pelo grupo do-
minante não provocaria neste um abalo intelectual. Enquan-
to a sociedade é estabilizada com base na autoridade, en-
quanto só se concede prestígio social às realizações da cama-
da superior, esta classe não vê motivos para questionar a
sua própria existência social e o valor de suas realizações.
Deixando do lado a possibilidade de uma considerável ascen-
são social, é só quando se processa uma democratização ge-

1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. I, cap. IV, § 7,
Religionssoziologie: Stände, Klassen und Religion, Tübingen, 1925; pp.
267-296.

ral que a elevação das camadas inferiores permite que seu pensamento adquira importância pública. (2) É esse processo de democratização que primeiro possibilita às maneiras de pensar das camadas inferiores, até então desprovidas de validade pública, adquirir validade e prestígio. Uma vez alcançada a fase de democratização, as técnicas de pensamento e as idéias das camadas inferiores vêm-se, pela primeira vez, em situação de arrostar as idéias das camadas dominantes no mesmo nível de validade. Então, também pela primeira vez, essas idéias e modos de pensar são capazes de impelir o indivíduo que pensa dentro de seus quadros a submeter os objetos de seu mundo exterior a uma investigação fundamental. É com esse choque de modos de pensar, cada qual exigindo a mesma validade representativa, que pela primeira vez se torna possível o aparecimento desta questão tão fatídica, mas tão fundamental na história do pensamento: como é possível que processos idênticos de pensamento humanos, aplicados ao mesmo mundo, produzam concepções divergentes desse mundo? E, chegado a esse ponto, o indivíduo não está longe de perguntar: Não será possível que os processos de pensamento aqui envolvidos não sejam idênticos? Não se descobrirá, ao examinar tôdas as possibilidades do pensamento humano, que se pode escolher entre vários caminhos alternativos?

Não foi esse processo de ascensão social que, na democracia ateniense, provocou o primeiro grande surto de ceticismo na história do pensamento ocidental? Não foram os sofistas do iluminismo filosófico grego a expressão de uma atitude de dúvida, oriunda essencialmente do fato de que, quando pensavam sobre os objetos, dois modos de explicá-los entravam em colisão? De um lado estava a mitologia, modo de pensar de uma aristocracia dominante, já condenada ao declínio. Do outro, o hábito de pensamento mais analítico de uma camada inferior de artesãos urbanos, em vias de ascensão social. Ora, como essas duas formas de interpretar o mundo convergiam no pensamento dos sofistas, e como para cada decisão moral se dispunha ao menos de dois padrões diferentes, para cada acontecimento cósmico e social, de duas explicações, não é de admirar que eles se tornassem cépticos quanto ao valor do pensamento humano. É insen-

2) Por exemplo, em nossa época, o pragmatismo, como se verá mais tarde, constitui, considerado sociologicamente, a legitimação de uma técnica do pensamento e de uma epistemologia que elevaram os critérios da experiência cotidiana ao nível de uma discussão acadêmica.

sato, portanto, censurá-los, à maneira dos mestres-escolas, por terem sido cépticos em suas tentativas epistemológicas. Apenas tinham a coragem de exprimir o que todo indivíduo realmente característico da época sentia, a saber, que a infalibilidade prévia das normas e interpretações fôra seriamente abalada e que só se poderia encontrar uma solução satisfatória investigando e analisando profundamente as contradições encontradas. Essa insegurança geral não era absolutamente sintoma de um mundo condenado à decadência geral, mas antes o início de um processo salutar, que assinalava uma crise conducente ao restabelecimento.

E não foi, outrossim, a grande virtude de Sócrates a coragem de descer ao fundo dêsse cepticismo? Não seria êle também, originalmente, um sofista que utilizou a técnica de formular perguntas sôbre perguntas e depois a fêz sua? E não triunfou êle sôbre a crise questionando ainda mais radicalmente do que os sofistas e chegando assim a um ponto de repouso intelectual que, pelo menos para a mentalidade da época, se revelou uma base sólida? É interessante observar que foi devido a essa atitude que o mundo das normas e da existência veio a ocupar a posição central na sua investigação. Ademais, Sócrates interessava-se não menos intensivamente pelo problema de como os indivíduos são capazes de pensar e julgar de modo diverso os mesmos fatos do que pelos fatos prôpriamente ditos. Mesmo nessa fase da história do pensamento torna-se evidente que, em vários períodos, os problemas do pensamento só podem ser resolvidos, não pela preocupação com o objeto, mas antes descobrindo-se por que realmente diferem as opiniões sôbre êles.

Além dos fatores sociais que explicam a primitiva unidade e a subsequente multiplicidade das formas dominantes de pensamento, cumpre levar em conta um outro, não menos importante. Em tôda sociedade existem grupos sociais cuja tarefa especial é fornecer-lhe uma interpretação do mundo. Denominamo-los camada intelectual (*intelligentsia*). Quanto mais estática uma sociedade, maior a probabilidade de que essa camada adquira um *status* bem definido nessa sociedade, ou a posição de uma casta. Assim, os mágicos, os brâmanes, o clero medieval devem ser considerados camadas intelectuais que exercem, cada uma na sua sociedade, um controle monopolizador sôbre a formação da concepção do mundo por essa sociedade e sôbre a remodelação ou a reconciliação das diferenças entre as ingênuas concepções do mundo pelas demais camadas. O sermão, a confissão, o ensinamento constituem, nesse particular, os meios pelos quais se efe-

intelligente monopolista (estática) / dogmatismo / escolástica

tua a reconciliação das diferentes concepções do mundo nos níveis menos intelectualizados do desenvolvimento social.

1 | Essa camada intelectual, organizada como casta e monopolizando o direito de pregar, de ensinar e de interpretar o mundo, é condicionada pela ação de dois fatores sociais. Quanto mais completamente se faz o expoente de uma coletividade bem organizada (v. g. a Igreja), mais o seu pensamento tende para o "escolasticismo". Confere, de maneira inevitável, uma força dogmaticamente obrigatória a modos de pensamento anteriormente válidos apenas para uma seita, sancionando assim a ontologia e a epistemologia implícitas nesse modo de pensamento. A necessidade de apresentar aos de fora uma frente unida torna inevitável essa transição. O mesmo resultado pode também advir da possibilidade de a concentração de poder dentro da estrutura social ser tão pronunciada que a uniformidade de pensamento e de experiência possa ser imposta aos membros de uma casta ao menos, com maior sucesso do que anteriormente.

2 | O segundo característico desse tipo monopolizador de pensamento é a sua relativa distância dos conflitos abertos da vida cotidiana: daí ser também "escolástico" nesse sentido, isto é, acadêmico e sem vida. Esse tipo de pensamento não provém primariamente da luta com os problemas concretos da vida, nem, empiricamente, dos resultados positivos ou negativos da experiência, nem tampouco de tentames para dominar a natureza e a sociedade, mas muito mais de sua própria necessidade de sistematização, que sempre liga os fatos aparecidos na esfera religiosa e em outras esferas da vida a velhas premissas tradicionais e isentas do contróle intelectual. Os antagonismos que surgem nessas discussões não representam tanto o conflito de diferentes modos de experiência, como várias posições de poder dentro da mesma estrutura social, então identificadas com as diversas interpretações possíveis da "verdade" tradicional dogmatizada. O conteúdo dogmático das premissas de que partem esses grupos divergentes, e que esse pensamento procura justificar de diversas maneiras, revela-se, as mais das vezes, uma questão de acidente, se julgadas pelos critérios da evidência dos fatos. É completamente arbitrário no quanto depende da seita que consegue, de acôrdo com o destino histórico-político, fazer de suas tradições intelectuais e experimentais as tradições de toda a casta clerical da igreja.

Do ponto de vista sociológico, o fato decisivo dos tempos modernos, em oposição à situação medieval, é que esse monopólio da interpretação eclesiástica do mundo, exercido

pela casta sacerdotal, deixou de existir e, em lugar de uma casta fechada e completamente organizada de intelectuais, surgiu uma camada de intelectuais livres. Seu principal característico é o de ser recrutada, em proporções crescentes, em camadas sociais e situações de vida sujeitas a variações incessantes, e o de seus modos de pensar não mais estarem sujeitos ao controle de uma organização do tipo casta. Devido à ausência de uma organização social própria, os intelectuais permitiram que todas as modalidades de pensamento e de experiência entrassem em competição aberta no mundo mais amplo das demais camadas. E quando se considera, ademais, que com a renúncia dos privilégios monopolísticos de um tipo de existência sob o regime de casta, a livre concorrência começou a dominar os modos de produção intelectual, é fácil compreender por que, à medida que entravam em competição, os intelectuais adotaram, de maneira cada vez mais pronunciada, os vários modos de pensamento e de experiência disponíveis na sociedade e os jogaram uns contra os outros, pondo-os em luta. Fizeram-no porque tinham de porfiar os favores de um público que, diverso do público do clero, já não lhes era acessível sem esforço de sua parte. Esta competição em torno dos favores de vários grupos do público acentuou-se ainda mais porque os diferentes modos de experiência e de pensamento de cada um lograram obter gradualmente maior expressão pública e maior validade.

Nesse processo, desaparece a ilusão do intelectual de que existe um só modo de pensamento. O intelectual já não pertence, como outrora, a uma casta cuja modalidade escolástica de pensamento se lhe afigura como a única maneira de pensar possível. É nesse processo relativamente simples que se deve procurar a explicação para o fato de que a discussão fundamental do pensamento, nos tempos modernos, só começou após o colapso do monopólio intelectual do clero. A concepção do mundo quase unânime aceita, e até então artificialmente mantida, desintegrou-se tão logo foi destruído o monopólio social de seus fautores. Quando os intelectuais se libertaram da rigorosa organização da igreja, passaram-se a admitir, em escala crescente, outras maneiras de interpretar o mundo.

A ruptura do monopólio intelectual da igreja provocou o súbito florescimento de uma riqueza intelectual sem exemplo. Mas, ao mesmo tempo, devemos atribuir à desintegração da organização unitária da igreja o fato de ser novamente abalada a crença na unidade e na natureza eterna do pensamento, que persistia desde a antiguidade clássica. As ori-

gens da profunda inquietação de nossos dias remonta a êsse período, muito embora em tempos mais recentes causas adicionais, de natureza bem diversa, se tenham acrescentado a êsse processo. Desta primeira erupção da profunda inquietude do homem moderno emergiram modos fundamentalmente novos de pensamento e investigação, o epistemológico, o psicológico e o sociológico, sem os quais não nos seria possível, atualmente, sequer formular o nosso problema. Por esta razão tentaremos, na seção seguinte, mostrar, ao menos nas suas linhas gerais, como as muitas formas de indagação (3) e pesquisa de que hoje dispomos surgiram dessa situação social unitária.

3. ORIGEM DOS PONTOS DE VISTA MODERNOS: EPISTEMOLÓGICO, PSICOLÓGICO E SOCIOLÓGICO.

A epistemologia foi o primeiro fruto filosófico importante da ruína da concepção unitária do mundo que deu início aos tempos modernos. Nesse caso, como já sucedera na antiguidade, foi ela o primeiro reflexo da inquietude proveniente do fato de que os pensadores que penetravam as próprias raízes do pensamento descobriam, não apenas numerosas concepções do mundo, mas também numerosas ordens ontológicas. A epistemologia procurou eliminar essa incerteza tomando como ponto de partida, não uma teoria dogmática-mente ensinada da existência, nem tampouco uma ordem cósmica validada por um tipo mais elevado de conhecimento, mas uma análise do sujeito cognoscente.

Tôda especulação epistemológica se orienta dentro da polaridade objeto-sujeito. (4) Ou bem começa com o mundo dos objetos, que dogmáticamente, de um modo ou de outro, pressupõe bem conhecido de todos, e, apoiada em tal base, explica a posição do sujeito nessa ordem cósmica, da qual deriva êle seus poderes cognitivos; ou então começa pelo sujeito, como dado imediato e incontestável, e dêle procura derivar a possibilidade de conhecimentos válidos. [Nos perío-

3) Sôbre a natureza do pensamento monopolístico, veja K. Mannheim, "Die Bedeutung der Konkurrenz im gebiete des Geistigen". Contribuição apresentada ao Sexto Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, em Zürich (*Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, vol. VI, Tübingen, 1929).

4) Veja K. Mannheim, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, Ergänzungsband der Kant-Studien, N.º 57 (Berlin, 1922).

dos em que a concepção objetiva do mundo permanece mais ou menos inalterada, bem como naqueles que conseguem apresentar uma ordem cósmica inequivocamente perceptível, observa-se a tendência de basear em fatores objetivos a existência do homem cognoscente e suas capacidades intelectuais. Assim, na Idade Média, que não apenas acreditava numa ordem cósmica inequívoca mas também julgava conhecer o "valor existencial" atribuível a cada objeto na hierarquia das coisas, prevalecia uma explicação do valor das capacidades e do pensamento humano baseada no mundo dos objetos. Mas após o colapso a que nos referimos, o conceito de ordem no mundo dos objetos, garantido pelo domínio da Igreja, tornou-se problemático e só restou a alternativa de fazer meia-volta e tomar o caminho oposto. Escolhendo o sujeito como ponto de partida, procurava-se agora determinar a natureza e o valor do ato cognitivo humano, tentando assim achar um ancoradouro para a existência objetiva no sujeito cognoscente.

Conquanto já se possam encontrar no pensamento medieval precursores desta tendência, ela apareceu pela primeira vez, em toda a sua plenitude, na corrente racionalista da filosofia francesa e alemã, de Descartes a Kant, através de Leibnitz, por um lado, e na epistemologia mais psicológicamente orientada de Hobbes, Locke, Berkeley e Hume por outro lado. Foi êsse, sobretudo, o sentido do experimento intelectual de Descartes, da luta exemplar em que tentou pôr em dúvida todas as teorias tradicionais para chegar finalmente ao incontestável *cogito, ergo sum*. Era êste o único ponto a partir do qual podia êle tentar lançar novamente as bases de uma nova concepção do mundo.

Todas essas tentativas pressupõem a consideração mais ou menos explícita de que o sujeito nos é mais imediatamente acessível do que o objeto, tornado demasiado ambíguo pelas múltiplas interpretações divergentes a que foi submetido. Por essa razão devemos, na medida do possível, reconstruir empiricamente a gênese do pensamento no sujeito, mais acessível ao nosso contrôle. Já na simples preferência pelas observações empíricas e pelos critérios genéticos, que gradualmente assumiram a preponderância, a vontade de destruir o princípio autoritário é vista em ação. Representa uma tendência centrífuga, oposta à Igreja como intérprete oficial do universo. Só possui validade aquilo que posso controlar em minha própria percepção, aquilo que é corroborado na minha atividade experimental, que eu mesmo posso produzir ou, pelo menos, formular conceitualmente como produtivo.

II 2.

metodo Psicologico

empirico

me canista

geneticos

Conseqüentemente, para substituir a história tradicional da criação, afiançada pela Igreja, surgiu uma concepção da formação do mundo cujas diversas partes estão sujeitas ao contróle intelectual. Este modelo conceitual da produtibilidade da concepção do mundo pelo ato cognitivo conduziu à solução do problema epistemológico. Esperava-se que, pela percepção intuitiva das origens da representação cognitiva, se pudesse chegar a uma idéia do papel e da significação do sujeito no ato cognitivo, assim como do valor do conhecimento humano em geral.

Compreendia-se, no entanto, que essa maneira indireta de abordar o problema, através do sujeito, era um substituto e um expediente a que se recorria por falta de algo melhor. Só seria possível a solução completa do problema se um espírito extra-humano e infalível emitisse um julgamento sobre o valor de nosso pensamento. Mas fôra precisamente esse o método que falhara no passado, porque, quanto mais se progredia na crítica das velhas teorias, mais claro se tornava que as filosofias mais ambiciosas foram também as mais expostas a desenganos facilmente perceptíveis. Por isso, o método que entretanto se estava revelando como o mais adequado à orientação natural em face do mundo e às ciências naturais, a saber, o método empírico, veio a merecer preferência.

Quando, no correr desse desenvolvimento, se elaboraram as ciências filológicas e históricas, surgiu a possibilidade de recorrer também, na análise do pensamento, às concepções do mundo que evoluem historicamente, e de compreender esse universo de concepções filosóficas e religiosas à luz do processo genético que as produzira. Desta maneira o pensamento foi examinado em mui variados estádios de desenvolvimento e dentro das situações históricas mais diversas. Tornou-se evidente que muito mais poderia ser dito acerca da maneira pela qual a estrutura do sujeito influencia a sua concepção do mundo, recorrendo-se à psicologia animal, à psicologia da linguagem, à psicologia dos povos primitivos, à psicologia da história intelectual, do que pela limitação à análise puramente especulativa das aquisições de um sujeito transcendente.

Assim, o recurso epistemológico ao sujeito possibilitou o aparecimento de uma psicologia geral cada vez mais precisa, e, com ela, de uma psicologia do pensamento que, conforme indicamos acima, seccionou-se em numerosos campos de especialização. Não obstante, quanto mais precisa se torna-va essa psicologia empírica e mais reconhecida a eficácia da

observação empírica, mais evidente se fazia que o sujeito estava longe de ser o seguro ponto de partida para a formação de uma nova concepção do mundo, que a princípio se supunha. É bem verdade que, num certo sentido, a experiência interna é mais imediata do que a experiência externa e as conexões íntimas das experiências são mais seguramente compreensíveis se, além de outras coisas, o observador é capaz de uma compreensão simpática das motivações de certos atos. Todavia, não é menos evidente a impossibilidade de se evitar inteiramente os riscos envolvidos numa ontologia. Também a psique, com tôdas as suas "experiências" internas, imediatamente perceptíveis, é um segmento da realidade; e o conhecimento das experiências que adquire pressupõe uma teoria da realidade, uma ontologia. Entretanto, assim como essa ontologia se tornara mais ambígua no concernente ao mundo exterior, tornou-se não menos ambígua com relação à realidade psíquica.

O tipo de psicologia que vinculou a Idade Média aos tempos modernos, e que extraía o seu conteúdo da observação introspectiva do homem religioso, ainda opera, é verdade, com certos conceitos ricos de conteúdo que evidenciam a influência persistente de uma ontologia religiosa da alma. Nessa conexão, estamos aludindo àquela psicologia que surgiu do conflito íntimo provocado pela escolha entre o bem e o mal, agora concebida como algo que ocorria no sujeito. Essa psicologia se desenvolveu nos conflitos de consciência e no cepticismo de homens como Pascal, Montaigne e, mais modernamente, Kierkegaard. Nela ainda encontramos, prenhes de significação, certos conceitos orientadores de natureza ontológica, como o desespero, o pecado, a salvação, a solidão, que encerram certa riqueza haurida da experiência, pois tôda experiência que de princípio é orientada para um fim religioso possui conteúdo concreto. Não obstante, com o passar dos anos também essas experiências se tornaram mais vazias, mais tênues e mais formais, à medida que, no mundo exterior, seu quadro original de referência, sua ontologia religiosa, se debilitava. Uma sociedade em que numerosos grupos já não podem concordar quanto ao significado de *Deus*, *Vida* e *Homem* será igualmente incapaz de decidir unânimemente o que se há de entender por pecado, desespero, salvação e solidão. O recurso ao sujeito, consoante a maneira exposta, não se mostrou capaz de oferecer real auxílio. Só aqueles que mergulham no próprio eu, de modo que não destrua todos os elementos de significado e de valor pessoal, estão qualificados para descobrir respostas a questões que envolvam

a) psicológica e mecanicista formal
(causalidade externa - abstração)

significado. Entrementes, porém, em consequência dessa formalização radical, a introspecção psíquica científica assumia novas formas. Fundamentalmente, a nova introspecção psíquica envolvia o mesmo processo característico da penetração experimental e intelectual dos objetos do mundo exterior. Nela, as interpretações carregadas de significado e ricas de conteúdo qualitativo (como, por exemplo, o pecado, o desespero, a solidão, o amor cristão) apareciam substituídas por entidades formalizadas, como o sentimento de ansiedade, a percepção do conflito interior, a experiência do insulamento, a "libido", que procuravam aplicar esquemas interpretativos extraídos da mecânica à experiência íntima do homem. O fim visado, no caso em aprêço, não era tanto compreender, tão precisamente quanto possível, o opulento conteúdo das experiências, tal como coexistem no indivíduo e cooperam para a consecução de um objetivo importante; era, antes, excluir do conteúdo todos os elementos distintivos da experiência afim de, onde possível, aproximar o conceito dos fenômenos psíquicos do simples esquema da mecânica (posição, movimento, causa, efeito). O problema já não era o de como uma pessoa compreende a si mesma em função das suas próprias normas e ideais, ou de como, esbatidos nessas normas, seus atos e renúncias adquirem significado, mas de como uma situação exterior pode, com um grau calculável de probabilidade, precipitar mecânicamente uma reação interior. A categoria de causalidade externa passou a ser cada vez mais usada, operando com a idéia de uma sucessão regular de dois acontecimentos formalmente simplificados, conforme ilustra o esquema: "O medo aparece quando algo inusitado ocorre", em que se esquecia propositadamente que cada tipo de medo muda inteiramente de acordo com o seu conteúdo (medo em face da incerteza, medo em face do animal) e que o inusitado, por sua vez, depende inteiramente do contexto em que as coisas são usuais. Mas o que se procurava era precisamente a abstração formal das características comuns desses fenômenos qualitativamente diferenciados.

Senão, aplicava-se a categoria de função, no sentido de que cada fenômeno individual era interpretado à luz do papel que desempenhasse no funcionamento formal de todo o mecanismo psíquico, como, por exemplo, quando se interpretam os conflitos psíquicos basicamente como resultantes de duas tendências não integradas e contraditórias da esfera psíquica e como expressão do desajustamento do sujeito, sen-

do sua função a de compelir o sujeito a reorganizar o seu processo de adaptação e procurar um novo equilíbrio.

Seria reacionário, perante o desenvolvimento fecundo da ciência, negar o valor cognitivo desses processos simplificadores, facilmente controláveis e aplicáveis, com um alto grau de probabilidade, a grande número de fenômenos. A fecundidade dessas ciências formalizadoras, operantes em termos de causas e funções, ainda está longe de exaurida, e seria um contra-senso coibir-lhe o desenvolvimento. Mas uma coisa é experimentar um processo fecundo de investigação, outra é considerá-lo o caminho único para o tratamento científico de um determinado objeto. E, sendo este o caso, já é óbvio hodiernamente que o método formal, por si só, é incapaz de esgotar as possibilidades de conhecimento do mundo e, sobretudo, da vida psíquica dos entes humanos.

As conexões de significado, eurísticamente excluídas nesse processo (no interesse da simplificação científica), para se poder chegar a entidades formais e facilmente definíveis, não as recupera o simples aperfeiçoamento da formalização mediante a descoberta de correlações e funções. Na verdade, pode ser necessário, em benefício da observabilidade precisa da seqüência formal das experiências, despojar a estas e aos valores de seu conteúdo concreto; mas seria uma espécie de fetichismo científico acreditar que uma depuração metódica desse gênero fôsse realmente capaz de substituir a riqueza original da experiência. É ainda mais errôneo pensar que a extrapolação científica e a acentuação abstrata de um determinado aspecto do fenômeno, sem outra justificação além do arbítrio da inteligência, seja capaz de enriquecer a experiência original.

Podemos saber muito sobre as condições em que se originam os conflitos e nada saber sobre a situação íntima dos seres humanos vivos nem como, quando os seus valores são destruídos, eles se desnorream e porfiam por se reencontrar a si mesmos. Assim como a mais exata teoria de causa e função é incapaz de responder às perguntas: "Quem e que sou eu realmente?" ou "Que significa ser um homem?" — é impossível deduzir, do simples conhecimento das condições em que se originam os conflitos, a interpretação do eu e do mundo requerida pelo ato mais simples que se baseie numa decisão valorativa.

A teoria mecanicista e funcionalista é extremamente valiosa como uma corrente de investigação psicológica, mas malogra quando colocada no contexto total da experiência de vida porque nada informa quanto ao fim significativo da

conduta, sendo pois incapaz de interpretar os elementos de conduta à luz desse fim. O modo de pensamento mecanicista só presta reais serviços enquanto o objetivo ou o valor provém de outras fontes, e só se consideram os "meios". Mas o papel mais importante do pensamento na vida consiste precisamente em fornecer uma orientação para a conduta no momento das decisões. Toda decisão real (como, por exemplo, a avaliação das outras pessoas ou a noção de como uma sociedade deveria ser organizada), implica num julgamento concernente ao bem e ao mal, ao sentido da vida e do espírito.

Nesse ponto defronta-se-nos um paradoxo: a essa extrapolação dos elementos formalizados, por meio da mecânica geral e da teoria da função, se recorreu originalmente para ajudar os homens a atingir com mais facilidade os seus fins. Examinou-se mecânica e funcionalmente o mundo das coisas e do espírito para, mediante a análise comparativa, segregar os elementos constituintes e, em seguida, reagrupá-los consoante o objeto da atividade. Quando pela primeira vez se utilizou o processo analítico, o fim ou objetivo prescrito pela atividade ainda existia (muitas vezes constituído de fragmentos de um mundo mais remoto, religiosamente compreendido). Os homens procuravam conhecer o mundo para o poderem moldar de acôrdo com êsse fim último; analisavam a sociedade para chegar a uma forma de vida social mais justa ou mais agradável a Deus; preocupavam-se com a alma para controlar o caminho da salvação. Mas, quanto mais avançavam na análise, mais êsse fim desaparecia de seu campo visual, e hoje um pesquisador poderia dizer com Nietzsche: — "Esqueci por que comecei" (*Ich habe meine Gründe vergessen*). Se hoje alguém pergunta quais os fins da análise, a questão não deve ser respondida com referência à natureza, à alma, à sociedade, pois nesse caso se estaria fixando uma condição ótima puramente técnica, psíquica ou social, como, por exemplo, o "funcionamento com o mínimo de atrito". (5) Um tal fim pode parecer único quando,

5) Isso pode explicar a profunda verdade da prática segundo a qual não se devem escolher ministros, em Estados parlamentares, entre os funcionários administrativos, mas sim entre líderes políticos. O burocrata administrativo, como qualquer especialista e perito, mostra certa tendência para perder de vista o contexto e o objetivo final de sua ação. Presume-se que a pessoa que encarna a integração livremente formada da vontade coletiva na vida pública, o líder político, saiba integrar também os meios disponíveis necessários às ações em aprêço, de um modo mais or-

por exemplo, esquecendo tôdas as observações e hipóteses complicadas, se pergunta a um psicanalista para que fim cura seus pacientes. Na maioria dos casos, êste só pode responder com o conceito de um *optimum* de adaptação. Quanto à natureza dêsse *optimum*, porém, nada pode dizer de científico, pois que, desde o princípio, foi eliminado de sua ciência todo fim significativo derradeiro.

E isso nos revela um segundo aspecto do problema. Sem concepções valorativas, sem um mínimo de fins significativos, nada poderíamos fazer, nem na esfera social nem na esfera do psíquico. Com isso queremos dizer que, mesmo quando se adota um ponto de vista puramente causal e funcional, acaba-se por descobrir o sentido originalmente oculto na ontologia de que se partiu. Êste sentido resguardava contra a atomização da experiência em observações isoladas — atomização do ponto de vista da atividade, é claro. Expressando-nos em têrmos da moderna teoria da *Gestalt*, valemo-nos dos significados oferecidos por nossa ontologia para integrar as unidades de conduta, e êles nos habilitam a perceber dentro de um contexto configurativo os elementos de observação, que, de outra forma, tenderiam a permanecer ocultos.

Suposto mesmo que tôda significação contida na concepção mágico-religiosa do mundo fôsse “falsa”, ainda assim, ela serviu — considerada de um ângulo puramente funcional — para tornar coerentes os fragmentos de realidade da experiência psíquica interna, bem como da experiência objetiva exterior, e para dispô-los com referência a um complexo de conduta determinado. Ê ainda mais evidente que, seja qual fôr a fonte em que buscamos nossos significados, verdadeiros ou falsos, êles possuem uma função psicológica e sociológica determinada, a saber: fixar a atenção dos homens que desejam cooperar com base numa determinada “definição da situação”. Uma situação como tal se constitui quando definida de igual maneira para todos os membros de um grupo. Pode ser verdadeira ou falsa, como por exemplo quando um grupo acoima de heréticos outros grupos e os combate, mas só essa definição empresta ao conflito o caráter de situação social. Pode ser verdadeiro ou falso que um grupo porfie apenas por instituir uma sociedade fascista ou comunista, mas só mediante essa definição valorativa e significativa os acontecimentos produzem uma situação em que

gânico do que o técnico em administração, que foi deliberadamente neutralizado em assuntos políticos. Veja a seção sôbre a sociologia do pensamento burocrático, pg. 109.

a atividade e a contra-atividade são distinguíveis e sua totalidade se articula num processo. A justaposição *ex post facto* de elementos vazios de conteúdo significativo não produz a unidade de conduta. Em consequência da exclusão extensiva, da teoria psicológica, de elementos significativos, torna-se cada vez mais evidente que também em psicologia as situações psíquicas, para não falar das histórias da vida íntima, não podem ser apreendidas sem um contexto significativo.

Ademais, julgada de um ângulo puramente funcionalista, a derivação de nossas significações, verdadeiras ou falsas, é uma função indispensável, pois é ela que socializa os acontecimentos para um grupo. Pertencemos a um grupo, não apenas porque nascemos nêlo, nem porque professamos pertencer a êle, nem finalmente porque lhe oferecemos nossa lealdade e lhe prestamos nosso preito de fidelidade, mas primariamente porque vemos o mundo e certas coisas do mundo da mesma maneira pela qual êle os vê (isso é, em função das "significações" do grupo em aprêço). Cada conceito, cada significado concreto encerra uma cristalização das experiências de um determinado grupo. Quando uma pessoa diz "reino", emprega a palavra na acepção em que esta tem significação para o seu grupo. Outra pessoa, para quem o "reino" é apenas uma organização, digamos, administrativa, como a envolvida num sistema postal, não participa das ações coletivas do grupo em que o primeiro sentido é considerado inquestionável. Entretanto, não apenas existe em cada conceito uma fixação de indivíduos com referência a um grupo definido de uma certa espécie e sua atividade, mas cada fonte de que derivam os significados e interpretações atua também como um fator de estabilização sôbre as possibilidades de experimentar e conhecer objetos com referência à finalidade central de ação que nos dirige.

O mundo dos objetos externos e da experiência psíquica parece estar em fluxo contínuo. Para essa situação, os verbos são símbolos mais adequados do que os substantivos. O fato de darmos nomes a coisas que fluem implica, inevitavelmente, uma certa estabilização orientada segundo as diretrizes da atividade coletiva. A derivação de nossos significados acentua e estabiliza aquêle aspecto das coisas que apresenta interêsse especial para a atividade e galvaniza, em benefício da ação coletiva, o processo perpétuamente fluido subjacente a tôdas as coisas, excluindo outras disposições configurativas que tendem a assumir direções divergentes. Cada conceito representa uma espécie de tabu contra tôdas

as outras fontes possíveis de significados, simplificando e unificando a multiformidade da vida em proveito da ação.

Não é improvável que a perspectiva formalizadora e funcionalizante das coisas só se tenha tornado possível em nossos dias devido ao fato de os tabus outrora dominantes, que impermeabilizavam o homem a quaisquer significados extraídos de outras fontes, terem começado a perder a sua influência após o colapso do monopólio intelectual da Igreja. Nessas circunstâncias, cada grupo de oposição obteve pouco a pouco a oportunidade de revelar abertamente ao mundo os significados contraditórios correspondentes à sua maneira peculiar de compreender o mundo: o que para um era um rei, para outro era um tirano. Mas já tivemos ocasião de assinalar que muitas fontes antagônicas, a oferecerem diferentes significados para um mesmo objeto numa mesma sociedade, conduzem finalmente à dissolução de todo sistema concreto de significados. Numa sociedade internamente dividida com relação a todo sistema concreto de significados, só é possível estabelecer um consenso no referente aos elementos formalizados dos objetos (por exemplo, a definição de monarca que afirma: monarca é aquele que, aos olhos da maioria dos habitantes de um país, possui legalmente o direito de exercer o poder absoluto). Nessa definição, como em qualquer outra que se lhe assemelhe, todo conteúdo substancial, toda avaliação não mais suscetível de merecer um consenso sofre uma reinterpretação em termos funcionais.

Voltando à discussão das origens da psicologia moderna, que parte do sujeito, torna-se claro agora que a dificuldade original, que se esperava resolver recorrendo ao sujeito e concentrando nêle a atenção, não foi atalhada por êsse meio. É bem verdade que muita coisa nova foi descoberta pela aplicação dos novos métodos empíricos. Eles nos habilitaram a reconhecer a gênese psíquica de vários fenômenos culturais, mas as respostas apresentadas desviaram a nossa atenção do problema fundamental, referente à existência do espírito na ordem da realidade. Em particular, a unidade do espírito e da pessoa perderam-se na funcionalização e na mecanização dos fenômenos psíquicos. Uma psicologia sem psique é incapaz de substituir uma ontologia. Mas essa psicologia era, por sua vez, uma consequência da obstinação dos homens em pensar dentro de um quadro de categorias que tratavam de negar todo julgamento de valor, todo vestígio de significado comum ou de configuração total. Mas uma coisa pode ser valiosa, como hipótese de trabalho, para uma disciplina especializada e, não obstante, fatal para o

comportamento de seres humanos. A incerteza decorrente de se confiar na psicologia científica dentro da vida prática se torna manifesta, tão logo o pedagogo ou o chefe político a ela recorrem para propósitos de orientação. Assalta-os, no momento, a impressão de que a psicologia existe num outro mundo, que registra suas observações para cidadãos de uma sociedade que não a nossa. Essa forma de experiência do homem moderno que, devido a uma divisão de trabalho altamente desenvolvida, propende para a desorientação, encontra correspondência no desarraigamento de uma psicologia com cujas categorias é impossível reflexionar nem mesmo sobre os mais simples processos da vida. O fato de essa psicologia não passar, na realidade, de uma incapacidade adquirida para tratar dos problemas do espírito, explica também que ela não possa oferecer o menor auxílio a seres humanos que vivem a sua vida cotidiana.

Assim, duas tendências fundamentais bem diversas caracterizam a psicologia moderna. Ambas se tornaram possíveis porque o mundo medieval, que oferecia um único conjunto de significados ao homem ocidental, entrara em processo de dissolução. A primeira tendência é a de rebuscar as origens de cada significado e compreendê-lo em função de sua gênese no sujeito (o ponto de vista genético). A segunda é o esforço de construir uma espécie de ciência mecânica dos elementos da experiência psíquica, formalizados e esvaziados de sentido (mecânica psíquica). A tentativa evidencia que o modelo de pensamento mecanicista não se restringe, como originalmente se supunha, ao mundo dos objetos mecânicos. O modelo de pensamento mecanicista representa, antes de mais nada, uma espécie de primeira aproximação dos objetos em geral. Seu escopo não é a compreensão exata de peculiaridades qualitativas e constelações únicas, mas a determinação das regularidades e princípios de ordem mais evidentes, entre elementos formalizados e simplificados. Reconstituímos detalhadamente o método em questão e vimos que o procedimento mecanicista, a despeito das realizações concretas que lhe devemos, em muito contribuiu, do ponto de vista da orientação da vida e da conduta, para a insegurança geral do homem moderno. O homem que age precisa saber quem é, e a ontologia da vida psíquica tem uma determinada função na ação. E, como a psicologia mecanicista e seu paralelo na vida real, o impulso social para a mecanização global, negavam, até certo ponto, esses valores ontológicos, destruíram um importante elemento de orientação dos seres humanos na sua vida cotidiana.

É tempo de voltarmos a nossa atenção para o método genético. E, antes de discuti-lo, cumpre-nos assinalar que o ponto de vista genético, aliado intimamente ao método psicológico, contribuiu de muitas maneiras para uma compreensão mais profunda da vida no sentido acima indicado. Os expoentes dogmáticos da lógica e da filosofia clássica estão habituados a sustentar que a gênese de uma idéia nada nos informa, absolutamente, sobre a sua validade ou sentido, e avançam o muito repetido exemplo de que nosso conhecimento da biografia de Pitágoras, de seus conflitos íntimos etc., é de bem modesta valia para a compreensão das proposições de Pitágoras. Não creio, porém, que tal afirmativa abranja todas as realizações intelectuais. Do ponto de vista da interpretação estrita, a sentença bíblica "Os últimos serão os primeiros" parece infinitamente mais significativa quando a consideramos como uma expressão psíquica da revolta das camadas oprimidas. E ainda a entenderemos melhor se, como Nietzsche e outros indicaram de várias maneiras, considerarmos e apreendermos o papel do ressentimento na formação dos juízos morais. Isso nos permitiria dizer, no caso do Cristianismo, por exemplo, que foi o ressentimento que deu às camadas inferiores a coragem de se emanciparem, ao menos psiquicamente, do predomínio de um injusto sistema de valores, opondo-lhe um novo sistema. Não é nossa intenção discutir neste ponto se nos seria possível, com o recurso a essa análise psicológico-genética que trata da função geradora de valores do ressentimento, decidir quem tinha razão: se os cristãos ou as classes dirigentes romanas. Seja como fôr, é inegável que essa análise nos permite compreender mais profundamente o significado da sentença. Não é indiferente, para bem compreendê-la, saber que não a pronunciou qualquer um e que ela não se dirigia aos homens em geral, mas só tem significado real para aqueles que, como os cristãos, se sentem de algum modo oprimidos e que, ao mesmo tempo, sob o impulso do ressentimento, desejam libertar-se de alguma injustiça. A conexão entre a gênese psíquica, a motivação que conduz ao significado, e o significado, é, no caso em aprêço, bem diferente da que existe nas proposições de Pitágoras. Esses exemplos capciosamente forjados, que os lógicos invocam, podem, em certas circunstâncias, fechar os olhos do observador às diferenças mais profundas entre um significado e outro e inspirar generalizações que obscurecem relações importantes.

O método psicogenético de estudo pode pois contribuir, em muitos casos, para uma compreensão mais profunda do

significado quando nos preocupamos não tanto com as relações mais abstratas e formais quanto com os significados, cuja motivação pode ser simpaticamente experimentada, ou com um complexo de conduta pejado de significação, capaz de ser compreendido em função de sua estrutura de motivos e contexto de experiências. Assim, por exemplo, quando conheço a infância de um homem, os severos conflitos experimentados, em que situações ocorreram e como êle os resolveu, conhecê-lo-ei bem melhor do que se dispusesse de uns poucos pormenores de sua biografia externa. Conhecerei o contexto (6) em que nêle se produz a novidade, e a cuja luz cada pormenor de sua experiência terá de ser interpretado.

E o maior mérito do método psicogenético está precisamente em ter destruído a velha concepção mecânica que tratava as normas e valores culturais como simples objetos materiais. Confrontado, por exemplo, com um texto sagrado, o método genético substituiu a obediência formalmente aquiescente a uma norma pela apreciação viva do processo que origina as normas e valores culturais, e com o qual êstes se devem manter em contacto contínuo para poderem ser reinterpretados e dominados, demonstrando assim que a vida de um fenómeno psíquico é o próprio fenómeno psíquico. O sentido da história e da vida está na sua evolução e no seu fluxo. Os primeiros a perceber essas verdades foram os românticos e Hegel, mas desde então tiveram de ser redescobertas inúmeras vezes.

Desde seus inícios, porém, uma dupla limitação restringiu êsse conceito de gênese psíquica, mais e mais sentida à medida que êle se desenvolvia e penetrava nas chamadas ciências culturais (por exemplo, a história das religiões, a história literária, a história da arte etc.); e, com o passar dos anos, a limitação ameaçou transformar-se numa restrição definida do valor dêsse método.

A limitação mais essencial do método psicogenético é a importante observação de que cada significado deve ser compreendido à luz de sua gênese e no contexto original de experiência de vida que lhe constitui o fundo. Ora, tal observação encerra, em sua natureza mesma, a restrição prejudicial de que êsse método só pode ter uma aplicação individualista. Na grande maioria dos casos, procurou-se a gênese de um significado no contexto individual da experiência

6) Cumpre notar que o ponto de vista genético acentua a interdependência, em contraste com o método mecanicista, que se ocupa com a atomização dos elementos da experiência.

e não no seu contexto coletivo. Assim, por exemplo, se alguém deparasse com uma idéia (consideremos o caso supra-mencionado da transformação de uma hierarquia de valores morais, tal como se acha expressa na sentença: "Os últimos serão os primeiros") e quisesse explicá-la genéticamente, aferrar-se-ia à biografia individual do autor da sentença e tentaria compreender a idéia exclusivamente à luz dos acontecimentos e das motivações especiais da história pessoal do mesmo. Ora, é evidente que o método é fecundo, pois, assim como as experiências que realmente me motivam têm sua fonte original e seu *locus* na história da minha vida, assim também a história pessoal do autor é o *locus* de suas experiências. Não é menos óbvio, porém, que, muito embora possa parecer suficiente para a explicação genética de um modo individual, todo especial, de comportamento (como, por exemplo, faria a psicanálise para explicar os sintomas de desenvolvimentos posteriores do caráter à luz das experiências da primeira infância), para a explicação de um modo de comportamento de significância social — como a transposição de valores que modifica o sistema de vida de uma sociedade em tôdas as suas ramificações — a preocupação com a biografia individual e sua análise não são suficientes. Como se viu acima, a transposição de valores tem básicamente suas raízes numa situação grupal em que centenas e milhares de pessoas, cada qual à sua maneira, participam na subversão da sociedade existente. Cada uma delas prepara e executa a sua transposição de valores agindo de uma maneira nova em todo um complexo de situações de vida que a assaltam. O método genético de explicação, se suficientemente profundo, não se pode restringir à biografia individual, mas deve reunir tantos elementos que esbarre finalmente na interdependência da história de vida individual e sua situação grupal mais inclusiva. Pois a biografia individual é apenas um componente de uma série de biografias entrelaçadas que possuem um tema comum naquela transformação social; e a nova motivação particular do indivíduo isolado é parte de um complexo de motivos em que muitas pessoas participam de várias maneiras. Coube ao método sociológico reunir em paralelo a gênese individual do significado e a gênese no contexto de vida grupal.

Os dois métodos de estudar os fenômenos culturais acima considerados, o epistemológico e o psicológico, tinham em comum a tentativa de explicar o significado a partir de sua gênese no sujeito. O importante, nesse particular, não é tanto saber se consideravam como sujeito um indivíduo con-

(B) III

creto ou um espírito generalizado, mas sim que, em ambos os casos, o espírito individual era concebido como distinto, separado do grupo. Foi assim que, inadvertidamente, se introduziram certas suposições errôneas nos problemas fundamentais da epistemologia e da psicologia, suposições que o método sociológico teve de corrigir. O grande mérito deste último foi o de acabar definitivamente com o mito da dissociação do indivíduo e do grupo dentro de cujos moldes o indivíduo pensa e experimenta.

Essa ficção do indivíduo isolado e auto-suficiente encontra-se, sob as formas mais variadas, na base da epistemologia individualista e da psicologia genética. A epistemologia operava com esse indivíduo isolado e auto-suficiente como se, já ao nascer, possuísse em essência tôdas as capacidades características dos seres humanos, inclusive a do conhecimento puro, e como se seu conhecimento do mundo, êle o produzisse por si mesmo, com seus próprios recursos, sem o auxílio de ninguém, por mera justaposição com o mundo exterior. De modo similar na psicologia individualista do desenvolvimento, o indivíduo passa necessariamente por certas fases no curso das quais o ambiente físico e social não tem outra função além de libertar as capacidades previamente formadas do indivíduo. As duas teorias são produto de um individualismo teórico levado ao exagêro (como o que se encontrava no período da Renascença e do liberalismo individualista), que só podia surgir numa situação social em que se tivesse perdido de vista a conexão original entre indivíduo e grupo. Frequentemente, em situações sociais dessa natureza, o observador esquece o papel que a sociedade desempenha na formação do indivíduo, a ponto de derivar da natureza original do indivíduo ou do plasma germinal a maioria daquêles traços que resultam evidentemente da vida em comum e da interação entre indivíduos. (Atacamos essa ficção, não fundados em algum ponto de vista definido, de natureza filosófica, mas simplesmente porque introduz dados incorretos no quadro da gênese do conhecimento e da experiência).

Na realidade, está longe de ser correta a suposição de que um indivíduo de capacidades absolutas mais ou menos fixas confronte-se com o mundo e, lutando pela verdade, construa, com os dados de sua experiência, uma concepção do mundo. Nem podemos crer que, concluída essa tarefa, compare os resultados obtidos com os alcançados por outros indivíduos, também independentes, e, da discussão, saia à luz a verdadeira concepção do mundo, aceita por todos. Mui-

to pelo contrário, mais correto é afirmar que o conhecimento é, desde suas origens, um processo cooperativo da vida grupal, em que cada indivíduo elabora o seu dentro da moldura de um destino comum, uma atividade comum e a vitória sobre dificuldades também comuns (mas em que cada um desempenha uma função diferente). Em consequência disso, os produtos do processo cognitivo já estão, ao menos em parte, diferenciados, pois nem todos os aspectos possíveis do mundo entram no plano de consideração dos elementos de um grupo, mas apenas aqueles que apresentam dificuldades e problemas para esse grupo. E mesmo esse mundo comum, não compartilhado da mesma maneira por outros grupos, afigura-se diferente aos grupos subordinados, dentro do grupo mais amplo. A diferença provém do fato de os grupos e camadas de uma sociedade funcionalmente diferenciada terem uma experiência diversa do conteúdo comum dos objetos de seu mundo. No assenhoreamento intelectual dos problemas da vida, cada indivíduo se atribui um segmento, que trata à sua maneira, segundo os seus interesses vitais próprios. O grau em que a concepção individualista do problema do conhecimento dá uma impressão falsa do conhecimento coletivo corresponde ao que aconteceria se a técnica, o modo de trabalho, a produtividade de uma fábrica de 2000 operários, muito especializada internamente, fossem concebidos como se cada um deles trabalhasse num cubículo separado, realizasse ao mesmo tempo todas as operações necessárias à produção do artigo final e o produzisse por si só. Na realidade, como todos sabemos, os operários não fazem as mesmas coisas ao mesmo tempo, mas, mediante uma divisão de funções, trazem coletivamente à existência o produto final.

Detenhamo-nos um momento para indagar o que falta nessa reinterpretação individualista de um processo de trabalho coletivo. Em primeiro lugar, não se considera a estrutura que, numa verdadeira divisão de trabalho, determina o caráter da atividade de cada indivíduo, dos diretores da companhia ao último aprendiz, e que integra inteligentemente a natureza de cada produto individual apresentado pelo operário individual. A omissão de observar o caráter social do conhecimento e da experiência não é primariamente uma consequência, como muitos julgam, do menosprezo ao papel da "massa" e exageração do papel do grande homem. Sua explicação deverá ser antes procurada no fato de não se ter devidamente analisado e apreciado o nexos social original em que se nutre e desenvolve cada experiência e percepção indi-

vidual no grupo. (7) Essa interdependência original dos elementos do processo vital, análoga, mas não idêntica, à divisão de trabalho, é diferente numa sociedade agrária e no mundo urbano. Ademais, neste último, os diferentes grupos participantes da vida citadina num momento dado têm diferentes problemas cognitivos e chegam às suas experiências por vias diversas, mesmo quando se trata dos mesmos objetos. Só quando se introduz desde o começo no método genético o ponto de vista segundo o qual um grupo de duas mil pessoas não percebe duas mil vezes a mesma coisa, mas, de acordo com a articulação íntima da vida grupal e segundo suas funções e interesses, aparecem subgrupos que agem e pensam coletivamente, ora em concurso, ora em oposição — só quando as coisas são encaradas por esse ângulo é possível obter uma compreensão de como, numa mesma sociedade fechada, podem aparecer diversos significados, em consequência das origens sociais divergentes dos diferentes membros da sociedade em questão.

Outra deformação inconsciente cometida pela epistemologia clássica na caracterização da gênese do processo cognitivo é a idéia de que esse se desenvolve como se o conhecimento surgisse de um ato puramente teórico de contemplação. Nesse particular, o erro consiste, ao que parece, em elevar um caso marginal ao nível de um princípio central. Em regra, o pensamento humano não é motivado por um impulso contemplativo, pois exige uma subcorrente volitiva e emocional-inconsciente que assegure a contínua orientação para o conhecimento na vida grupal. Precisamente porque o conhecimento é fundamentalmente conhecimento coletivo (o pensamento do indivíduo isolado é apenas um caso especial e um desenvolvimento recente), pressupõe uma comunidade de conhecimento nascida primariamente de uma comunidade de experiência preparada no subconsciente. Todavia uma vez percebido o fato de que quase todo o pensamento se erige sobre um alicerce de ações coletivas, somos obrigados a re-

7) Seria sumamente superficial supor que o contraste entre os pontos de vista individualista e sociológico seja idêntico ao que existe entre uma "grande personalidade" e a "massa". No método sociológico, nada se opõe a que se investigue e descreva o significado da grande personalidade no processo social. A distinção real reside no fato de que o ponto de vista individualista, em muitos casos, não logra perceber o significado de várias formas da vida social para o desenvolvimento das faculdades do indivíduo, ao passo que o ponto de vista sociológico trata, desde o princípio, de interpretar a atividade individual, em todas as esferas, dentro do contexto da experiência de grupo.

conhecer a força do inconsciente coletivo. A plena emergência do ponto de vista sociológico relativo ao conhecimento traz inevitavelmente consigo o descobrimento paulatino da base irracional do conhecimento racional.

O fato de a análise epistemológica e psicológica da gênese das idéias só haver deparado tão tardiamente com o fator social do conhecimento explica-se por terem ambas as disciplinas surgido no período da forma individualista de sociedade. Adquiriram a estrutura de seus problemas em períodos de individualismo e subjetivismo radicais, na época de desintegração da ordem social medieval e nos primórdios liberais da era burguesa-capitalista. Nesse período, os indivíduos que se ocupavam de tais problemas, os intelectuais e membros abastados e educados da sociedade burguesa, achavam-se em circunstâncias em que a conexão interna original da ordem social não podia deixar de ser-lhes em grande parte invisível. Podiam, pois, em tôda boa fé, apresentar o conhecimento e a experiência como fenômenos tipicamente individuais. Em especial, por terem em mente apenas o segmento da realidade que interessava as minorias dominantes, caracterizado pela competição de indivíduos, os acontecimentos sociais podiam se lhes afigurar como se indivíduos autônomos tirassem de si mesmos a iniciativa de agir e de conhecer. Considerada dêsse ângulo, a sociedade lhes aparecia apenas como uma multiplicidade incalculavelmente complexa de atos individuais espontâneos. Esse caráter extremamente individualista não se aplica sequer à chamada estrutura social liberal considerada como um todo, pois que também nela a iniciativa relativamente livre dos dirigentes, tanto na ação como no conhecimento, é dirigida e guiada pelas circunstâncias da vida social e pelas tarefas que apresentam. (Dêsse modo, encontramos também aqui uma conexão social oculta subjacente à iniciativa individual). Por outro lado, está fora de dúvida que existem estruturas sociais em que certas camadas (devido à maior área em que vigora a livre competição) têm a possibilidade de um maior grau de individualização no pensamento e na conduta. Seria, porém, incorreto definir a natureza do pensamento em geral com base nessa situação histórica especial em que foi dado a um meio de pensamento relativamente individualizado desenvolver-se em condições excepcionais. Seria violentar os fatos históricos ver nessa condição excepcional uma característica axiomática da psicologia do pensamento e da epistemologia. Jamais lograremos atingir uma psicologia e uma teoria do conhecimento adequadas enquanto nossa epistemologia re-

cusar, por princípio, reconhecer o caráter social do conhecimento e considerar o pensamento individualizado como simples caso excepcional.

Também nesse caso, é claro que não foi por mero acidente que o conceito sociológico só se associou aos demais numa época relativamente tardia. Também não é por acaso que o ponto de vista que aproxima a esfera social da cognitiva só aparece num período em que o maior esforço da humanidade consiste, mais uma vez, na tentativa de contrabalançar a tendência de uma sociedade individualista e sem direção, às portas da anarquia, com um tipo mais orgânico de ordem social. Em tal situação, nasce necessariamente um senso geral de interdependência — da interdependência que liga a experiência simples à corrente de experiência individual, e ambas, por sua vez, à textura da mais ampla comunidade de experiência e atividade. Assim, a nova teoria do conhecimento que acaba de surgir é também uma tentativa para levar em conta as raízes do conhecimento na textura social. Atua nela uma nova espécie de orientação de vida, procurando atalhar a alienação e a desorganização decorrentes do exagêro da atitude individualista e mecanicista. As maneiras epistemológica, psicológica e sociológica de formular os problemas são as três mais importantes formas de questionar e investigar a natureza do processo cognitivo. Procuramos apresentá-las de modo a fazê-las parecer partes de uma situação unitária, emergindo uma após outra, numa seqüência necessária, e penetrando-se reciprocamente. Sob essa forma, elas são a base das considerações reunidas neste trabalho.

4. O CONTRÔLE DO INCONSCIENTE COLETIVO COMO PROBLEMA DO NOSSO TEMPO.

A emergência do problema da multiplicidade de estilos de pensamento, que surgiram no decurso do desenvolvimento científico, e a perceptibilidade dos motivos coletivo-inconscientes até então ocultos, constituem apenas um aspecto do predomínio da inquietação intelectual que caracteriza a nossa época. Apesar da difusão democrática dos conhecimentos, os problemas filosóficos, psicológicos e sociais apresentados acima foram restringidos a uma minoria intelectual relativamente pequena, que veio gradualmente a considerar essa inquietude social como privilégio profissional. E certamente ela se teria tornado uma preocupação particular

dêses grupos, não fôsem tôdas as demais camadas, com a expansão da democracia, arrastadas à discussão política e filosófica.

A exposição precedente já demonstrou, todavia, que a discussão travada entre intelectuais tem suas raízes profundamente mergulhadas na situação da sociedade como um todo. Em muitos respeitos, seus problemas nada mais eram que a intensificação sublimada, o refinamento racional de uma crise intelectual e social, que, no fundo, abrangia a sociedade inteira. O colapso da concepção objetiva do mundo mantida, durante a Idade Média, pela Igreja, refletiu-se até nos espíritos mais simples. O que os filósofos discutiam dentro de uma terminologia racional, experimentavam-no as massas sob a forma de conflito religioso.

Quando muitas igrejas tomaram o lugar de um sistema doutrinal garantido pela revelação, com o auxílio do qual tudo o que há de essencial num mundo agrário-estático podia ser explicado — quando inúmeras pequenas seitas surgiram onde outrora houvera apenas uma religião universal, o espírito dos homens simples sofreu tensões semelhantes àquelas experimentadas pelos intelectuais no nível filosófico, em função da coexistência de numerosas teorias da realidade e do conhecimento.

Nos primórdios dos tempos modernos, o movimento protestante colocou em lugar da salvação revelada, sustentada pela instituição objetiva da Igreja, a noção da certeza subjetiva da salvação. Admitia-se, à luz dessa doutrina, que cada indivíduo devia decidir, segundo sua consciência subjetiva, se sua conduta era agradável a Deus e conduzia à salvação. Assim, o protestantismo tornou subjetivo um critério até então objetivo, numa transposição paralela à da moderna epistemologia quando recuou de uma ordem de existência objetivamente garantida para o sujeito individual. Não era grande a distância entre a doutrina da certeza subjetiva da salvação e o ponto de vista psicológico em que a observação do processo psíquico, transformada em verdadeira curiosidade, tornou-se gradualmente mais importante do que o apêgo aos critérios de salvação que os homens haviam até então procurado descobrir dentro das próprias almas.

Também estava longe de contribuir para a crença pública numa ordem mundial objetiva o fato de a maioria dos estados políticos, no período do absolutismo esclarecido, procurar enfraquecer a Igreja por processos tomados de empréstimo à própria Igreja, isto é, tentando substituir uma interpretação objetiva do mundo, garantida pela Igreja, por

outra garantida pelo Estado. Assim fazendo, favoreceu a causa do Esclarecimento, que era, ao mesmo tempo, uma das armas da burguesia nascente. Tanto o Estado como a burguesia iam lucrando à medida que a concepção racionalista e naturalista do mundo desalojava a concepção religiosa. Mas isso se processou sem a infiltração, nas camadas mais amplas, da amplitude de conhecimento necessária para o pensamento racional. Ademais, essa difusão da concepção racionalista do mundo realizou-se sem que as camadas nela envolvidas fôsem trazidas a uma posição social capaz de permitir uma individualização das formas de vida e de pensamento.

Mas, sem uma situação de vida social que compila e tenda à individualização, um modo de vida desprovido de mitos coletivos é intolerável. O negociante, o industrial, o intelectual, cada um à sua maneira, ocupam posições que exigem decisões racionais atinentes às tarefas exigidas pela vida cotidiana. Ao chegar a tais decisões, é sempre necessário ao indivíduo libertar seus juízos dos juízos alheios e pensar certos problemas, de um modo racional, do ponto de vista do próprio interesse. O que acabamos de dizer não se aplicava aos camponeses do velho tipo, nem tampouco à massa recém-aparecida de operários especializados mas subordinados, que ocupam posições que não requerem iniciativa nem clarividência especulativa. Seus modos de conduta, regulamos, até certo ponto, mitos, tradições ou a fé gregária num chefe. Os homens que na vida cotidiana não são treinados, por ocupações que impelem para a individualização, em tomar decisões por si mesmos, em distinguir, do seu ponto de vista pessoal, o que está bem e o que está mal, que nunca têm oportunidade de decompor situações em seus elementos e que, de mais a mais, não conseguem desenvolver uma consciência de si próprios que seja capaz de permanecer firme mesmo quando o indivíduo se encontra separado do modo de pensar peculiar ao seu grupo, tendo de refletir por conta própria — tais indivíduos não podem, nem sequer na esfera religiosa, resistir à investida de crises interiores tão graves quanto o ceticismo. A vida, concebida em termos de um equilíbrio a ser restabelecido sem cessar, é o elemento essencialmente novo que o homem moderno, ao nível da individualização, deve elaborar para si próprio a fim de poder viver com base na racionalidade do Iluminismo. Uma sociedade que em sua divisão do trabalho e sua diferenciação funcional não é capaz de oferecer a cada indivíduo uma série de problemas e de campos de ação em que a iniciativa

plena e o juízo individual possam desenvolver-se, também não está em condições de elaborar uma concepção do mundo inteiramente individualista e racionalista que possa aspirar a tornar-se uma realidade social efetiva.

Embora seja errôneo acreditar — como fàcilmente tendem a fazê-lo os intelectuais — que os séculos do Iluminismo tenham realmente modificado as massas de maneira fundamental, já que a religião, embora debilitada, continuou viva como ritual, culto, devoção e experiência extática, a investida do Iluminismo foi bastante forte para desmembrar, em grande escala, a concepção religiosa do mundo. As formas de pensamento que caracterizavam a sociedade industrial penetraram gradualmente aquelas zonas que mantinham qualquer contacto com a indústria, solapando, mais cedo ou mais tarde, um após outro, os elementos da explicação religiosa do mundo.

O Estado absoluto, ao reivindicar como uma de suas prerrogativas a instauração de sua própria interpretação do mundo, deu um passo que, tempos depois, com a democratização da sociedade, tendia cada vez mais a estabelecer um precedente. Mostrou que a política era capaz de utilizar-se de sua concepção do mundo como arma e que ela não era apenas uma luta pelo poder, mas so assumia realmente uma importância fundamental quando infundia em seus objetivos uma espécie de filosofia política, uma concepção política do mundo. Podemos dispensar a descrição pormenorizada de como, a par com a democratização cada vez mais intensa, não sòmente o Estado mas também os partidos políticos se esforçavam por dar a seus conflitos uma sistematização e fundamentos filosóficos. Primeiro o liberalismo, depois, seguindo-lhe vagarosamente o exemplo, o conservantismo e, por último, o socialismo, transformaram seus objetivos políticos em credo filosófico, em concepção do mundo com métodos de pensamento sòlidamente fundados e conclusões prescritas. Assim, à divisão das concepções religiosas vem acrescentar-se o iracionamento das doutrinas políticas. Mas, enquanto que as igrejas e seitas conduziam seus combates com diversos artigos de fé irracionais, desenvolvendo o elemento racional, em última análise, sòmente para os membros do clero e uma pequena camada de intelectuais leigos, os partidos políticos incipientes incorporaram os argumentos racionais e, se possível, científicos a seus sistemas de pensamento, numa proporção muito mais elevada, atribuindo-lhes importância muito maior. Isso se devia, em parte ao fato de êles terem sido os últimos a aparecer na história, num período em que

Política une-se à ciência —
— e a dogmatiza

a ciência gozava de maior estima social e, em parte, ao método empregado para recrutar seus funcionários, pois, pelo menos no comêço, êstes eram escolhidos entre os intelectuais emancipados a que já aludimos acima. Estava de acôrdo com as necessidades de uma sociedade industrial e daquelas camadas intelectuais basear suas ações coletivas, não numa enunciação franca de sua crença, mas antes num sistema de idéias racionalmente justificáveis.

O resultado dessa fusão de política e pensamento científico foi que gradualmente todo tipo de política, pelo menos na forma em que se apresentava à aceitação, foi recebendo uma tintura científica e todo tipo de atitude científica, por sua vez, adquiriu um colorido político.

Essa fusão teve seus efeitos negativos ao lado de positivos. Facilitava a tal ponto a difusão das idéias científicas que camadas sociais cada vez mais extensas tinham de buscar, em tôda sua existência política, justificações teóricas de sua posição. Aprendiam assim, embora freqüentemente em forma de propaganda, a pensar sôbre sociedade e política com as categorias da análise científica. Também constituía uma ajuda para a ciência política e social pelo fato de pô-la em contacto concreto com a realidade, e, ao fazê-lo, fornecia-lhe um tema para formular seus problemas que a punham em contacto contínuo com aquêle setor da realidade dentro do qual tinha de agir, a saber, a sociedade.

As crises e exigências da vida social ofereciam a matéria empírica a ser estudada, as interpretações políticas e sociais e as hipóteses graças às quais os acontecimentos se tornavam analisáveis. As teorias de Adam Smith, assim como as de Marx — para mencionar só essas duas — se elaboravam e estendiam à medida que tentavam interpretar e analisar coletivamente os acontecimentos experimentados.

O principal inconveniente, no entanto, dessa ligação direta entre a teoria e a política reside no fato de que, enquanto o conhecimento tem de conservar sempre seu caráter experimental, se deseja fazer justiça a novas séries de acontecimentos, o pensamento dominado por uma atitude política não pode reajustar-se continuamente a novas experiências. Os partidos políticos, pelo mero fato de estarem organizados, não podem conservar uma certa flexibilidade em seus métodos de pensamento, nem aceitar, prontamente, qualquer resposta que possa resultar de suas investigações. Estruturalmente, são êles corporações públicas e organizações de luta. É o que basta para impor-lhes uma direção dogmática. Quanto mais intelectuais se tornavam os funcionários de partido,

tanto mais perdiam a virtude de receptividade e elasticidade que haviam trazido de sua lábil situação anterior.

Outro perigo que surge da aliança entre ciência e política é que as crises que afetam o pensamento político se convertem em crises de pensamento científico. Neste complexo, concentraremos a nossa atenção em um único fato, que, no entanto, tornou-se significativo para a situação contemporânea. A política é conflito e tende cada vez mais a ser uma luta de vida e morte. Quanto mais violenta se tornava a luta, tanto mais de perto envolvia as subcorrentes emocionais que antes agiam inscientemente, mas por isso mesmo com maior intensidade, forçando-as para o terreno aberto da consciência.

A discussão política possui um caráter fundamentalmente diverso da discussão acadêmica. Procura não somente ter razão, mas também demolir a base da existência social e intelectual do adversário. A discussão política penetra, por isso, mais profundamente nos alicerces existenciais do pensamento do que a discussão que pensa somente em função de alguns poucos "pontos de vista" selecionados, considerando apenas a "significação teórica" de um argumento. O conflito político que é, desde o começo, uma forma racionalizada de luta pelo predomínio social, ataca o *status* social do adversário, seu prestígio público e sua confiança em si próprio. É difícil decidir nesse caso se a sublimação ou substituição das armas mais antigas do conflito, o uso direto da força e opressão, constitui de fato um melhoramento fundamental na vida humana. É certo que, exteriormente, é mais difícil suportar a opressão física, mas o desígnio de aniquilamento psíquico que a substituiu em muitos casos é, talvez, ainda mais intolerável. Não é pois de estranhar que, particularmente nessa esfera, a refutação teórica se tenha transformado gradualmente num ataque muito mais fundamental a toda situação de vida do adversário, e que com a destruição de suas teorias se espere também solapar-lhe a posição social. De mais a mais, não é para surpreender que nesse conflito, em que desde o começo se atentava não só para o que uma pessoa dizia mas também para o grupo que representava e a ação que tinha em vista ao expor seus argumentos, o pensamento fôsse encarado em conexão com a forma de existência a que estava vinculado. É verdade que o pensamento sempre foi expressão da vida grupal e ação grupal (excetuado o pensamento altamente acadêmico que, por algum tempo, conseguiu isolar-se da vida ativa). Mas a diferença estava, ou no fato de que nos conflitos religiosos os

A política é a descobrir o método sociológico - através do desmascaramento.

resultados teóricos não tinham importância vital, ou na análise meramente pessoal dos adversários, pois não se cogitava de analisar os grupos a que pertenciam. Isso porque, como já vimos, os pensadores de uma época individualista não logravam perceber os elementos sociais nos fenômenos intelectuais.

Nas discussões políticas das democracias modernas, em que as idéias representavam mais claramente certos grupos, a determinação social e existencial do pensamento se tornou mais facilmente visível. Em princípio, foi a política a primeira a descobrir o método sociológico no estudo dos fenômenos intelectuais. Basicamente, foi nas contendas políticas que os homens perceberam, pela primeira vez, as motivações coletivas inconscientes que sempre orientaram o pensamento. A discussão política é, de início, algo mais do que uma argumentação teórica; é o arrancar dos disfarces, o desmascaramento daqueles motivos inconscientes que ligam a existência grupal a suas aspirações culturais e seus argumentos teóricos. Todavia, na medida em que a política moderna travou suas lutas com armas teóricas, o processo de desmascaramento penetrou até às raízes sociais da teoria.

A descoberta das raízes sociais do pensamento assumiu, pois, a princípio, a forma de um desmascaramento. Ao mesmo tempo que se dissolvia a concepção unitária e objetiva do mundo, o homem comum via surgir, em seu lugar, uma multiplicidade de concepções divergentes, e os intelectuais uma irreconciliável pluralidade de estilos de pensamento. Com isso apareceu no espírito público a tendência de desmascarar as motivações inconscientes no pensamento grupal. Essa intensificação final da crise intelectual pode ser caracterizada por dois conceitos, formando uma espécie de *slogan*: "ideologia e utopia" que, devido a seu significado simbólico, foi escolhido como título deste livro.

1 O conceito de "ideologia" reflete uma das descobertas que surgiram do conflito político, a saber, que os grupos dominantes podem estar tão ligados, em seu pensamento, aos interesses decorrentes de uma situação que se tornam simplesmente incapazes de perceber certos fatos que lhes solapariam o senso de domínio. A palavra "ideologia" implica o conceito de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de determinados grupos obscurece o verdadeiro estado da sociedade, tanto para esses grupos como para os demais e que, por isso mesmo, a estabiliza.

2 O conceito de pensamento utópico reflete a descoberta oposta da luta política, isto é, que certos grupos oprimidos

estão intelectualmente tão interessados na destruição e transformação de uma dada condição social que, sem sabê-lo, percebem apenas aqueles elementos da situação que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação real da sociedade. Não lhes interessa, de modo algum, o que realmente existe; ao contrário, o seu pensamento gira em torno da mudança da situação existente. Esse pensamento não é jamais um diagnóstico da situação, podendo servir apenas para orientar a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado por representações desiderativas e pela vontade de ação, oculta certos aspectos da realidade. Mostra aversão a tudo quanto seja capaz de debilitar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas.

O inconsciente coletivo e a atividade por ele motivada servem para disfarçar certos aspectos da realidade social em duas direções. É possível, além do mais, como já vimos acima, designar especificamente a fonte e o sentido da deformação. A tarefa desta obra consiste em determinar, nas duas direções indicadas, as fases mais significativas do descobrimento do papel do inconsciente, tal como aparece na história da ideologia e da utopia. Nesta altura cabe-nos delinear unicamente o estado do espírito que se seguiu a tais descobertas, pois é o que caracteriza a situação que originou este livro.

A princípio, os partidos que possuíam as novas "armas intelectuais" (o desmascaramento do inconsciente) levavam tremenda vantagem sobre os seus adversários. Estupeficavam-nos com a demonstração de que suas idéias eram meros reflexos deformados de sua situação de vida, antecipações de seus interesses inconscientes. O simples fato de ser possível demonstrar ao adversário, de modo convincente, que motivos até então ocultos inspiraram suas idéias, deve ter-lhe infundido terror e despertado, na pessoa que usava a arma, um sentimento de assombrosa superioridade. Foi, ao mesmo tempo, a aurora de um nível de consciência que até então o gênero humano havia ocultado a si mesmo com a maior tenacidade. Não foi por acaso que a iniciativa dessa invasão do inconsciente coube ao audaz agressor, ao passo que o agredido era duplamente vencido: primeiro, pela revelação do próprio inconsciente e, depois, pelo fato de isso ser feito num espírito de hostilidade. É fácil perceber que existe uma diferença considerável entre utilizar o inconsciente com o propósito de auxiliar e curar, e fazê-lo com a intenção de desmascarar.

Tentativas de escapar do ^{reconhecimento} pluralidade de ^{estilos}
e do inconsciente coletivo.
1. Ceticismo - 2

1
Todavia, hodiernamente chegamos a uma fase em que essa arma de recíproco desmascaramento e de revelação das fontes inconscientes da existência intelectual se tornou propriedade não de um grupo entre muitos, mas de todos eles. À medida, porém, que os diversos grupos tratavam de destruir a confiança de seus adversários em seu próprio pensamento, por meio dessa arma moderna do desmascaramento radical, destruíam também, já que tôdas as convicções eram gradualmente sujeitas à análise, a confiança do homem no pensamento humano em geral. O processo de expor os elementos problemáticos do pensamento que permaneceram latentes desde o colapso da Idade Média culminou, finalmente, num colapso geral da confiança no pensamento. Não há nada de acidental no fato de um número crescente de pessoas ter-se refugiado no ceticismo e no irracionalismo.

2
Duas poderosas correntes convergem aqui e se reforçam mutuamente, com avassaladora pressão: uma, 1o desaparecimento do mundo intelectual unitário, com normas e valores fixos, e a outra, 2o súbito surgir do inconsciente, oculto até então, à luz brilhante da consciência. Desde tempos imemoriais, o homem concebia seu próprio pensamento como segmento de sua existência espiritual e não como fato isolado e objetivo. No passado, a reorientação significava frequentemente uma mudança no próprio homem. Naquelas épocas primevas tratava-se sobretudo de lentas modificações de valores e normas, duma transformação gradual do quadro de referências de que os homens derivavam a suprema orientação de seus atos. Mas nos tempos modernos os elementos de desorganização são muito mais poderosos. O recurso ao inconsciente tendia a solapar o solo de que brotavam os diversos pontos de vista. Expunham-se as raízes de que o pensamento humano havia até então tirado seu alimento. Pouco a pouco tornou-se óbvio, para todos nós, que não podemos continuar vivendo, agora que conhecemos os nossos motivos inconscientes, como quando os ignorávamos. Na nossa experiência atual, trata-se de algo mais do que uma nova idéia, e as perguntas que levantamos são algo mais do que um novo problema. O que nos interessa aqui é a perplexidade elementar da nossa época, que se condensou na pergunta sintomática: "Como é possível ao homem continuar pensando e vivendo ao tempo em que os problemas de ideologia e utopia estão sendo levantados e pensados radicalmente, em tôdas as suas conseqüências?"

Naturalmente, é possível escapar dessa situação em que a pluralidade de estilos de pensamento se tornou visível e se

reconheceu a existência dos motivos do inconsciente coletivo, ocultando-nos simplesmente êsses processos a nós próprios. É possível refugiarmo-nos em uma lógica supratemporal e afirmar que a verdade como tal é pura e não assume uma pluralidade de formas nem se liga a quaisquer motivações inconscientes. Mas num mundo em que êsse problema não é apenas um interessante tema de discussão, mas antes uma perplexidade interior, não tardará a aparecer alguém que combaterá essas concepções, insistindo em que "o nosso problema não é a verdade em si, é o nosso pensamento tal como nós o vemos arraigado na ação, na situação social, em motivações inconscientes. Mostrai-nos como podemos passar das nossas percepções concretas às vossas definições absolutas. Não faleis da verdade como tal, mas indicai a maneira pela qual as nossas convicções, derivadas de nossa situação social, podem ser transferidas para uma esfera onde seja possível superar o partidarismo, o caráter fragmentário da visão humana, onde a origem social e a predominância do inconsciente no pensamento conduzam, não ao caos, mas a observações controladas." Não chegamos ao pensamento absoluto garantindo, por meio de um princípio geral, que nós o possuímos, ou colocando um rótulo em algum ponto de vista particular (geralmente o nosso), como se fôsse autorizado e estivesse acima dos partidos.

Também não nos adiantam umas poucas proposições cujo conteúdo é tão formal e abstrato (como na matemática, na geometria e na economia política pura) que de fato parecem completamente desligadas do indivíduo social pensante. A luta não tem por objeto essas proposições, mas uma riqueza maior de determinações positivas em que o homem diagnostica concretamente sua situação individual e social, em que se percebem as interdependências concretas da vida e os acontecimentos externos são, pela primeira vez, compreendidos corretamente. A luta gira em torno de proposições em que cada conceito, desde o princípio, é orientado num sentido peculiar, em que usamos termos como conflito, colapso, alienação, insurreição, ressentimento — palavras essas que não reduzem situações complexas com o propósito de descrevê-las de um modo formal e exterior, sem capacidade de reconstruí-las, palavras enfim que perderiam seu significado se fôsem privadas de sua orientação e de seus elementos valorativos.

Já mostramos alhures que o desenvolvimento da ciência moderna originou uma técnica de pensar pela qual se excluía tudo quanto era inteligível apenas do ponto de vista do signi-

ficado. O behaviorismo tem pôsto em evidência essa tendência de focalizar a atenção sôbre reações só externamente perceptíveis, tem procurado construir um mundo de fatos em que existiriam sômente dados mensuráveis, correlações entre séries de fatores nas quais se poderia prever o grau de probabilidade das formas de conduta em determinadas situações. É possível e mesmo provável que a sociologia deva passar por essa etapa em que seu conteúdo terá de sofrer uma desumanização e uma formalização mecânicas, seguindo o exemplo da psicologia, de modo que, fora do culto ao ideal da correção escrupulosa, nada subsistirá a não ser dados estatísticos, testes, enumerações quantitativas etc., de onde será excluída qualquer formulação significativa de problemas. Tudo quanto se pode dizer aqui é que essa redução de todos os fatos a uma simples descrição quantitativa ou inventariação é significativa como esforço sério para determinar o que é determinável sem ambigüidade e, de mais a mais, para apresentar-nos um quadro do nosso mundo psíquico e social quando reduzido a relações puramente externas e mensuráveis. Já não padece dúvida que nenhuma penetração verdadeira da realidade social é possível por meio desse método. Tomemos como exemplo o fenômeno relativamente simples designado pelo termo "situação". Que resta dêle quando reduzido a uma constelação externa de vários padrões de comportamento, reciprocamente relacionados mas só externamente visíveis? É óbvio, por outro lado, que uma situação humana é caracterizável sômente quando se tomam em consideração as concepções que dela têm os participantes, a maneira pela qual experimentam suas tensões nessa situação e o modo de reagir às tensões assim concebidas. Ou tomemos algum meio — o meio, por exemplo, em que vive determinada família. As normas que prevalecem nessa família, e que são inteligíveis sômente por meio de uma interpretação de seu significado, não constituem acaso parte integrante dêsse meio, pelo menos tanto quanto a paisagem e a mobília da casa? De mais a mais, a mesma família não deve, *ceteris paribus*, ser considerada como um meio completamente diverso (do ponto de vista da educação dos filhos) quando suas normas mudaram? Se desejamos compreender um fenômeno tão concreto como uma situação ou o conteúdo normativo de um meio, o esquema puramente mecanicista jamais bastará e será preciso introduzir ainda outros conceitos adequados para compreender os elementos não mensuráveis que encerram algum significado.

Mas seria um grave erro supor que as relações entre ês-

ses elementos sejam menos claras e menos precisamente perceptíveis do que as que prevalecem entre os fenômenos rigorosamente mensuráveis. Muito pelo contrário, a interdependência recíproca dos elementos constituintes de um acontecimento é muito mais intimamente compreensível do que a que existe entre elementos formalizados estritamente externos. Nesse ponto é que se revela o valor do método que eu, seguindo Dilthey, gostaria de chamar a compreensão da interdependência originária da experiência (*das verstehende Erfassen des "ursprünglichen Lebenszusammenhanges"*) (8). Por esse método, mediante a técnica da compreensão, a penetração funcional recíproca das experiências psíquicas e das situações sociais torna-se imediatamente inteligível. Confronta-nos, nesse particular, uma esfera existencial em que o aparecimento das reações psíquicas, nascidas no interior do sujeito, torna-se necessariamente evidente, e não compreensível apenas como o é uma causalidade externa, segundo o grau de probabilidade de sua frequência.

Tomemos certas observações a que a sociologia chegou pelo método da compreensão, e consideramos a natureza de sua evidência científica. Quando se afirmou, com referência à ética das primitivas comunidades cristãs, que originariamente ela era inteligível em função do ressentimento das camadas oprimidas, e outros acrescentaram que este ponto de vista ético era inteiramente impolítico porque correspondia à mentalidade de uma camada que ainda não tinha aspirações reais a governar ("Dai a César o que é de César"), e quando se disse, outrossim, que essa ética não era uma ética tribal, mas uma ética mundial, pois que brotara no solo da estrutura tribal já desintegrada do Império Romano, é claro que essas conexões entre situações sociais, por um lado, e modos de conduta psíquico-éticos, por outro, não são mensuráveis, mas nem por isso deixam de ser muito mais intensamente penetráveis em seu caráter essencial do que se estabelecêssemos coeficientes de correlação entre os vários fatores. As conexões recíprocas tornam-se evidentes porque utilizamos um método compreensivo no abordar as interdependências primárias de experiências que originaram essas normas.

Já se evidenciou que as principais proposições das ciên-

8) Uso aqui a expressão de Dilthey, deixando sem solução o problema de até que ponto o seu uso do termo diverge do emprego dado por mim acima.

Pensamento situacionalmente determinado
Ideias sociais
e experiência pessoal

ciências sociais não são externas, mecanicistas nem formais, nem tampouco representam correlações puramente quantitativas, mas si diagnoses situacionais em que usamos, de modo geral, os mesmos conceitos concretos e modelos de pensamento criados para propósitos de atividade na vida real. É evidente, outrossim, que cada diagnose da ciência social se liga intimamente às avaliações e orientações inconscientes do observador, e que a auto-elucidação crítica das ciências sociais se liga, não menos intimamente, à auto-elucidação crítica de nossa orientação no mundo da existência cotidiana. Um observador que não se interessar profundamente pelas raízes sociais das éticas em mudança do período em que vive, que não raciocinar sobre os problemas da vida social em função das tensões existentes entre as varias camadas, e que não tiver descoberto o aspecto fecundo do ressentimento na sua experiência pessoal, não estará em condições de perceber a fase da ética crista acima descrita, e muito menos de compreendê-la. É precisamente na medida em que participa sob o aspecto valorativo (simpática ou antagônicamente) na luta pela ascensão das camadas inferiores, é precisamente na medida em que avalia, positiva ou negativamente, o ressentimento, que êle toma consciência da significação dinâmica dêste e da tensão social. "Classe inferior", "ascensão social", "ressentimento", ao invés de meros conceitos formais, são conceitos significativamente orientados. Fôssem êles formalizados, e dêles se destilassem as valorizações que encerram, o modêlo de pensamento característico da situação, em que foi precisamente o ressentimento que produziu a boa norma, novel e fecunda, seria totalmente inconcebível. Quanto mais de perto se examina a palavra ressentimento, mais claro se torna que êsse têrmo descritivo, e aparentemente não valorativo, de uma atitude, está repleto de valorações. Abandonadas estas, a idéia perde o seu caráter concreto. De mais a mais, não tivesse o pensador um certo interêsse em reconstituir o ressentimento, a tensão que impregnava a situação das primitivas comunidades cristãs lhe seria inteiramente inacessível. Assim, também nesse particular, a vontade deliberadamente orientada permite que se compreenda a situação.

Para trabalhar nas ciências sociais, cumpra participar do processo social, mas essa participação nas aspirações coletivo-inconscientes não significa em absoluto que as pessoas que dela participam falseiem os fatos ou os vejam incorretamente. Muito pelo contrário, a participação no contexto da vida social pressupõe a compreensão da natureza íntima dê-

se contexto. O tipo de participação que o pensador desfruta determina a maneira pela qual formulará os seus problemas. O desprezo dos elementos qualitativos e a abstenção completa da vontade não são objetividade, mas sim a negação da qualidade essencial do objeto.

Por outro lado, a doutrina contrária, que afirma: quanto mais acentuadas as idéias preconcebidas, maior a objetividade — não encerra erro menor. Vigora nessa esfera uma dinâmica interna peculiar de modos de conduta em que, mediante a retenção do *élan politique*, este *élan* se submete a um contrôle intelectual. Há um ponto em que o *élan politique* colide com alguma coisa e, rebatido, começa a se sujeitar ao contrôle crítico. Há um ponto em que o próprio impulso da vida, especialmente na sua crise mais aguda, se eleva acima de si mesmo e toma consciência de seus próprios limites. Este é o ponto em que o complexo-problema político de ideologia e utopia começa a preocupar a sociologia do conhecimento, e em que o cepticismo e o relativismo, oriundos da destruição e da desvalorização mútua dos objetivos políticos divergentes, se torna um meio de salvação, pois esse relativismo e esse cepticismo obrigam o indivíduo à auto-crítica e ao autocontrôle e levam a um novo conceito de objetividade.

Aquilo que parece tão insuportável na própria vida, a saber, continuar a viver com o inconsciente à mostra, é o pre-requisito histórico da autoconsciência crítica e científica. Também na vida pessoal, o autocontrôle e a autocorreção só se desenvolvem quando, em nosso impulso vital, originalmente cego, esbarramos em um obstáculo que nos faz voltar sobre nós mesmos. No curso dessa colisão com outras formas possíveis de existência, torna-se-nos aparente a peculiaridade de nosso modo particular de vida. Mesmo na nossa vida pessoal, só nos tornamos senhores de nós mesmos quando as motivações inconscientes, até então ignoradas por nós, entram súbitamente em nosso campo visual e tornam-se assim acessíveis ao contrôle consciente. O homem atinge a objetividade e adquire um eu (selbst) com referência à sua concepção do mundo, não renunciando à sua vontade de agir ou deixando em suspenso os seus juízos de valor, mas examinando-se e confrontando-se. O critério dessa auto-iluminação é que, não apenas o objeto, mas também nós, caímos plenamente em nosso próprio campo visual. Tornamo-nos visíveis a nós mesmos, não vagamente apenas, na qualidade de sujeitos cognoscentes, mas num certo papel até então ignorado por nós, numa situação até então impenetrável a nós

mesmos, e com motivações até então não suspeitadas. Em momentos tais, a conexão íntima entre o papel que desempenhamos, nossas motivações e nosso tipo e maneira de experimentar o mundo, desponta súbitamente a nossos olhos. Daí o fato de o paradoxo subjacente a essas experiências, a oportunidade de uma relativa emancipação do determinismo social, crescer proporcionalmente com o conhecimento das leis dessa determinação. São justamente as pessoas que mais falam da liberdade humana as mais cegamente sujeitas ao determinismo social, pois que na maioria dos casos estão longe de suspeitar a que ponto a sua conduta é determinada pelos seus interesses. Por outro lado, é justo assinalar que são precisamente os que mais insistem na influência inconsciente das determinantes sociais na conduta, os que forcejam por contrariar, na medida do possível, a influência dessas determinantes. Descubrem motivações inconscientes para transformar as forças que os dominavam em objetos de decisão racional consciente.

Essa ilustração de como a extensão de nosso conhecimento do mundo se relaciona intimamente ao autoconhecimento pessoal crescente e ao crescente autocontrôle da personalidade cognitiva não é acidental, nem periférica. O processo da auto-extensão do indivíduo representa um exemplo típico do desdobramento de todos os tipos de conhecimento situacionalmente determinado, isto é, de todos os tipos de conhecimento que não se limitam à simples acumulação objetiva de informações sobre os fatos e suas conexões causais, mas que se interessam na compreensão de uma interdependência íntima no processo de vida. Essa interdependência íntima, só é possível apreendê-la mediante o método compreensivo de interpretação, e os vários estádios dessa compreensão do mundo ligam-se, a cada passo, ao processo da auto-elucidação individual. Essa estrutura, de acôrdo com a qual a auto-elucidação possibilita a extensão de nosso conhecimento do mundo ambiente, concorre não apenas para o autoconhecimento individual, mas é também o critério da auto-elucidação do grupo. Conquanto se deva acentuar que só os indivíduos são capazes de auto-elucidação (não existindo essa coisa que se chama "mentalidade grupal", e sendo os grupos, como todos, tão incapazes de auto-elucidação como de pensamento), faz uma enorme diferença que o indivíduo tome consciência das motivações inconscientes, muito especiais, que até então vinham caracterizando particularmente seu pensamento e sua conduta, ou que tome consciência dos elementos

que, em suas motivações e modo de ver, o ligam aos membros de um grupo determinado.

A seqüência seguida pelas várias fases de auto-elucidação é ou não inteiramente accidental? Isto constitui por si só um problema. Inclino-nos a crer que a auto-elucidação individual ocupa uma certa posição dentro de uma corrente de auto-elucidação, cuja fonte social é uma situação comum aos vários indivíduos. Mas, quer nos interesse aqui a auto-elucidação de indivíduos ou de grupos, uma coisa têm uns e outros em comum, a saber, a estrutura. O característico central mais importante dessa estrutura é que, na medida em que o mundo se torna um problema, não o faz como um objeto destacado do sujeito, mas sim como uma poderosa influência na textura das experiências dêste. A realidade é descoberta da maneira pela qual se afigura ao sujeito no decurso de sua auto-extensão (enquanto estende sua capacidade de experiência e seu horizonte).

Aquilo que até então nos vínhamos ocultando, deixando de integrá-lo em nossa epistemologia, é que o conhecimento, nas ciências políticas e sociais, é, a partir de certo ponto, diferente do conhecimento mecanicista formal; e diferente a partir do ponto em que transcende a mera enumeração de fatos e correlações, aproximando-se do modelo de conhecimento situacionalmente determinado a que teremos inúmeras ocasiões de nos referir no presente trabalho.

Uma vez evidenciada a relação entre a ciência social e o pensamento situacionalmente condicionado, tal como o encontramos na orientação política, por exemplo, temos razão de investigar não só os limites e perigos dêsse tipo de pensamento, mas suas potencialidades positivas. De mais a mais, é importante tomarmos como ponto de partida aquêle estado de crise e incerteza em que foram descobertos os perigos dessa espécie de pensamento, como também as novas possibilidades de autocritica que justificam a esperança de uma solução.

Atacado o problema dêsse ponto de vista, a incerteza que se tornara um dos males insuportáveis da vida pública converte-se no solo de que a moderna ciência social faz brotar perspectivas inteiramente novas. Podemos agrupá-las em três tendências principais: 1) primeiro, a tendência à autocritica das motivações coletivo-inconscientes, na medida em que determinam o moderno pensamento social; 2) segundo, a tendência ao estabelecimento de um novo tipo de história intelectual, capaz de interpretar as alterações sofridas pelas idéias em relação às alterações da ordem histórico-social; e,

3) Terceiro, a tendência à revisão de nossa epistemologia, que até então não levava na devida conta a natureza social do pensamento. A sociologia do pensamento é, nesta acepção, a *sistematização* da dúvida manifestada na vida social como um vago sentimento de insegurança e incerteza. O objeto dêste livro é, por um lado, a mais clara formulação teórica de um mesmo problema considerado de vários ângulos, e por outro lado, a elaboração de um método que nos habilite a distinguir e isolar, com base em critérios cada vez mais precisos, diversos estilos de pensamento e relacioná-los aos grupos sociais que os originaram.

Nada mais simples do que sustentar que um determinado tipo de pensamento é feudal, burguês ou proletário, liberal, socialista ou conservador, enquanto não existe um método analítico para demonstrá-lo, nem um critério que forneça um modo de controlar a demonstração. Daí ser a principal tarefa, no presente estado da pesquisa, elaborar e concretizar as hipóteses envolvidas de maneira tal que as possamos usar como base de estudos indutivos. Ao mesmo tempo, os segmentos de realidade com que tratamos precisam ser dissociados em fatores de um modo muito mais exato do que costumávamos fazer no passado. Assim, o nosso objetivo é, em primeiro lugar, refinar tão completamente a análise do significado na esfera do pensamento, que termos e conceitos grosseiramente indiferenciados sejam gradualmente suplantados por caracterizações cada vez mais exatas e pormenorizadas dos vários estilos de pensamento; e, segundo, aperfeiçoar a técnica de reconstrução da história social até que, ao invés de perceber apenas fatos dispersos e isolados, possamos observar a estrutura social no seu todo, isto é, a trama de forças sociais em interação de que se originaram os vários modos de observar e pensar as realidades existentes que se apresentaram em diversas épocas.

Existem tantas e tão vastas possibilidades de precisão na combinação da análise de significados e da diagnose situacional sociológica, que talvez ainda venha a ser possível compará-las com os métodos das ciências naturais. Esse método terá, além do mais, a vantagem de não ter de desconsiderar o reino dos significados como incontrollável, mas, muito pelo contrário, fará da interpretação de significados um veículo de precisão. (9) Se a técnica interpretativa da

9) O autor tencionou elaborar esse método de análise sociológica de significados em seu estudo "Das konservative Denken; Soziologische Beiträge zum Werden des politisch historischen Denkens in Deutschland",

sociologia do conhecimento lograr atingir êsse grau de exatidão, e se com o seu auxílio a significância da vida social para a atividade intelectual se tornar demonstrável mediante correlações cada vez mais precisas, teremos ainda a vantagem adicional de não ser mais necessário às ciências sociais renunciarem ao tratamento dos problemas mais importantes a fim de serem mais exatas. Pois é impossível negar que a aplicação dos métodos da ciência natural às ciências sociais leva, gradualmente, a uma situação em que o indivíduo já não pergunta aquilo que gostaria de saber, ou o que é de importância decisiva para o passo seguinte no desenvolvimento social, mas só tenta lidar com complexos de fatos que sejam mensuráveis de acôrdo com um determinado método já existente. Ao invés de se tentar descobrir o mais importante com o mais alto grau de precisão possível, nas circunstâncias existentes, propende-se a dar importância ao mensurável, simplesmente por ser mensurável.

No presente estágio de desenvolvimento, ainda estamos longe de ter formulado inequivocamente os problemas associados à teoria da sociologia do conhecimento, ou de ter levado a análise sociológica do significado ao seu extremo refinamento. Esta sensação de estar no início de um movimento, e não no fim, condiciona a maneira de apresentação dêste livro. Existem problemas sôbre os quais não se podem escrever nem manuais nem sistemas de coesão perfeita. Refiro-me às questões que esta época ainda não percebeu completamente, e muito menos investigou. Para tais proble-

Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1927, Vol. 57. Aí procurou analisar, da maneira mais precisa possível, todos os pensadores importantes de uma única corrente política com referência a seu estilo de pensamento, mostrando como usavam cada conceito diferentemente da maneira pela qual foi usado por outros grupos e como, juntamente com a mudança de sua base social, também se modificou o seu estilo de pensamento. Ao passo que naquele estudo procedemos, por assim dizer, "microscôpicamente", no sentido de realizar uma investigação precisa de uma seção limitada da história intelectual e social, o método usado no presente estudo poderia ser chamado "macroscópico". Tentamos diagnosticar os passos mais importantes na história do complexo ideologia-utopia; ou, em outras palavras, elucidar aquêles pontos que parecem ser cruciais quando considerados à distância. O método macroscópico é o mais fecundo quando se procura, como no caso dêste livro, lançar os fundamentos de um complexo-problema compreensivo: o microscópico, quando se trata de comprovar pormenores de alcance limitado. Basicamente, os dois métodos estão unidos devendo ser sempre aplicados alternativa e complementarmente. O leitor desejoso de formar uma idéia completa da aplicabilidade da sociologia do conhecimento na investigação histórica poderá consultar o estudo mencionado.

mas os séculos anteriores, abalados pelas repercussões da revolução no pensamento e na experiência (do XVI ao XVIII século), inventaram a forma do ensaio científico. A técnica dos pensadores daquele período consistia em atacar qualquer problema imediato que se achasse à mão, e observá-lo tão demoradamente e de tantos ângulos que finalmente algum problema marginal de pensamento e existência era revelado e elucidado mediante o caso individual porventura escolhido para objeto de estudo. Essa forma de apresentação, que desde então vem revelando tão freqüentemente a sua valia, serviu de protótipo para o autor quando, no presente volume, com exceção da última parte, deliberou empregar a forma de ensaio de preferência ao estilo sistemático de tratamento.

Êstes estudos são tentativas de aplicar uma nova maneira de considerar as coisas e um novo método de interpretação a vários problemas e conjuntos de fatos. Escrevi-os em diversas épocas e independentes uns dos outros e, conquanto se centrem em tórno de um problema unitário, cada um dêstes ensaios possui o seu objetivo intelectual próprio.

Essa atitude ensaística-experimental no pensamento explica também por que não se eliminaram repetições nem se resolveram contradições, que o leitor encontrará de vez em quando, neste livro. A razão que nos levou a não eliminar as repetições foi que a mesma idéia, apresentada em diferentes contextos, se revela, de cada vez, como que sob uma nova luz. Não se corrigiram as contradições porque é convicção do autor que um dado escôrço teórico pode ter muitas vêzes, latentes em si, variadas possibilidades, que se deve permitir venham à tona, para que se possa apreciar verdadeiramente o alcance da exposição. ⁽¹⁰⁾ O autor está convicto, outrossim, de que em nosso tempo várias concepções deriva-

10) A êste respeito cumpre notar como se põem em relêvo, na segunda parte dêste livro, as chamadas possibilidades relativistas das mesmas idéias, na quarta parte, os elementos ativistas-utópicos, e na última, a tendência para uma solução sintético-harmônica das mesmas questões fundamentais. À medida que o método experimental de pensamento se dedica à exploração das possibilidades contidas em idéias germinais, o ponto ilustrado acima se torna manifesto, a saber, que os mesmos "fatos", sob a influência da vontade e de pontos de vista em vias de modificação podem conduzir amiúde a concepções divergentes da situação total. Todavia, enquanto uma ligação entre idéias ainda está em processo de formação, não se devem ocultar as possibilidades que nela haja em estado latente, mas deve-se submetê-la, em tôdas as variações, ao juízo do leitor.

das de estilos contraditórios de pensamento muitas vezes operam concomitantemente no mesmo pensador. Não as notamos apenas porque o pensador sistemático esconde cuidadosamente suas contradições, a si mesmo e a seus leitores. Ao passo que as contradições são para o sistematizador uma fonte de confusão, o pensador experimental percebe muitas vezes nelas pontos de partida, graças aos quais o caráter fundamentalmente discordante de nossa situação atual se torna, pela primeira vez, realmente passível de diagnose e investigação.

Um breve sumário do conteúdo das partes que se seguem servirá de guia, ao leitor, para as análises nelas empreendidas:

A Parte II examina as mudanças mais importantes no conceito de Ideologia, assinalando, por um lado, como se relacionam às mudanças sociais e históricas, e tentando, por outro lado, demonstrar, com exemplos concretos, como o mesmo conceito, em diferentes fases de sua história, pode significar, ora uma atitude valorativa, ora uma atitude não valorativa, e como a ontologia mesma do conceito está envolvida em suas mudanças históricas, que passam quase despercebidas.

A Parte III trata dos problemas da política científica: como é possível a ciência da política em face do caráter inerentemente ideológico de todo pensamento? Nessa conexão, tentar-se-á desenvolver empiricamente um importante exemplo, de análise do significado de um conceito segundo as regras da sociologia do conhecimento. Mostrar-se-á, por exemplo, como os conceitos de Teoria e Prática diferem nos vocabulários de diferentes grupos, e como essas diferenças no emprêgo das palavras provêm das posições dos diversos grupos e podem ser compreendidas considerando-se as diversas situações dêstes.

A Parte IV trata da "Mentalidade Utópica", passando a uma análise do elemento utópico de nosso pensamento e experiência. Fizemos uma tentativa de indicar, com referência apenas a uns poucos casos cruciais, quão extensivamente as alterações do elemento utópico de nosso pensamento afeta o quadro de referência que usamos para o ordenamento e valoração de nossas experiências, e como essas mudanças podem ser explicadas à luz dos movimentos sociais que as motivaram.

A Parte V oferece um sumário sistemático e um prospecto da nova disciplina da Sociologia do Conhecimento.