

# SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO: novas perspectivas\*

Norbert Elias\*\*

**Resumo:** Os cerne dos problemas das teorias sociológicas e filosóficas do conhecimento permanecem insolúveis e inconciliáveis, na medida em que ambas partem de modelos estáticos. Esses problemas poderão ser solucionados – e as respectivas teorias correlacionar-se entre si – sem muitas dificuldades, se a aquisição de conhecimento que ocorre no interior das sociedades for conceituada como um processo de longo prazo que, por sua vez, acontece dentro de sociedades também consideradas como um processo de longo prazo. Essa abordagem tem a vantagem adicional de estar em estreito acordo com as evidências. O artigo indica o que precisa ser desaprendido e o que precisa ser aprendido a fim de se preparar o caminho para que tal arcabouço teórico unificado possa servir como guia para os estudos empíricos de sociologia de todos os tipos de conhecimento – científico e prático, bem como não científico ou ideológico –, podendo tal delineamento também ser corrigido por esses estudos.

*Palavras-chave:* sociologia do conhecimento; teoria sociológica; sociologia.

## I

O problema da relação entre “consciência” e “sociedade” recebeu sua primeira formulação paradigmática dentro da

---

\* Publicado originalmente sob o título de *Sociology of knowledge: new perspectives – part one*. *Revista Sociologia*, 1971:5, p. 149-168.

\*\* Nascido em Breslau, na Alemanha, em 1897, e morto em 1990, Norbert Elias obteve o título de filosofia pela Universidade de Breslau e de sociologia pela Universidade de Heidelberg. Com a ascensão do nazismo, exilou-se na Inglaterra, onde lecionou na Universidade de Leicester entre 1945 e 1962. Posteriormente, fixou-se na Holanda. Desde então, atuou como professor em universidades holandesas e alemãs, tendo uma passagem por Gana.

Tradução e revisão: Leonardo Fernandes Nascimento e Dmitri Cerboncini Fernandes.

Artigo recebido em 17 jun. 2008 e aprovado em 21 set. 2008.

estruturação teórica de Marx e Engels; presentemente, até onde podemos ver, o problema ainda não perdeu inteiramente os resquícios de tal teoria. As explorações do problema tornaram-se amplas em escopo; elas formam agora uma especialidade<sup>1</sup> sociológica denominada – apropriadamente ou não – “sociologia do conhecimento”. As soluções sugeridas diferem de forma ampla e se mostram, freqüentemente, irreconciliáveis. Entretanto, o próprio problema está baseado em um modelo hipotético, em um paradigma de pressupostos que representa – como se realmente fosse – a plataforma comum de todos os que se engajam em sua exploração. Ainda que cada um deles esteja totalmente oposto à solução do outro, tais pressupostos paradigmáticos são geralmente aceitos sem quaisquer questionamentos: dificilmente eles têm sido explorados.

Em sua forma tradicional, as suposições teóricas comuns das teorias sociológicas do conhecimento são bastante simples. Elas podem ser condensadas na afirmação de que a estrutura da “consciência”, das idéias, do conhecimento, do pensamento, da percepção ou de qualquer que seja o ângulo que possamos escolher é, primordialmente, determinada pela estrutura dos grupos humanos pelos quais são produzidas, não pelos “objetos” da consciência ou pela própria consciência, chamemos a isso “lógica”, “razão” ou o que quer que seja.

Não faltam evidências que sustentem essa hipótese. Um dos mais sugestivos estudos empíricos que percorre essas linhas é o ensaio de Karl Mannheim, *Pensamento Conservador*<sup>2</sup>. Ele mostra muito convincentemente como, depois da Revolução Francesa, um sistema de idéias sobre o Estado, sobre a sociedade humana e sobre o homem em geral emergiu em países como a França e a Alemanha, idéias estas que representavam as reações de grupos específicos dessas sociedades contra os movimentos revolucionários e tudo o que eles significavam, e que serviram para esses grupos como um

escudo protetor contra esses movimentos e, ao mesmo tempo, como uma arma de ataque.

Como muito já foi dito, essa idéia básica, em alguns de seus aspectos, conduz a Marx e Engels, ainda que, no caso deles, a estrutura de idéias estivesse intimamente associada a sua teoria do desenvolvimento das sociedades e à ênfase no que concebiam como “interesses econômicos” das diferentes classes como determinante das idéias. No caso de Mannheim, o conceito de situação de grupo como determinante principal de idéias estava menos restrito do que o de classes sociais e seus interesses econômicos – era estendido, a princípio, a situações de grupos de todos os tipos, incluindo o de uma profissão ou o de uma *intelligensia*. Marx e, particularmente, Engels já tinham uma percepção preliminar do fato de que a esfera social à qual termos como “pensamento”, “idéia” e “conhecimento” se referem pode ter, por sua vez, uma influência do que é comumente denominado “esfera econômica”. Assim, Engels já escrevia em uma carta<sup>3</sup> de 1890:

Logo que a nova divisão do trabalho, que cria advogados profissionais, se torna necessária, outra esfera *nova e independente [grifos de Elias]* é inaugurada. Apesar de toda a sua dependência geral em relação à produção e ao comércio, ela ainda guarda a sua própria capacidade de ação sobre estas esferas.

Ao fim e ao cabo, essa é uma questão de variação de influência, ou, para sermos mais precisos, de maior ou menor poder que as diferentes “esferas” – ou, menos obscuramente –, [de maior ou menor influência] que grupos humanos em diferentes posições sociais dentro de uma sociedade mais ou menos diferenciada têm entre si devido às suas interdependências funcionais. Engels se referiu na citação, como nas sentenças seguintes, ao grau de autonomia que a profissão do direito e, portanto, a lei, mantêm em relação à produção e ao comércio. Ele conceituou isso como a “consistência da lei em si mesma”, porém, um pouco depois, na mesma carta, ele afirma que

“[...] o jurista imagina que ele está operando com princípios *a priori*, enquanto que na realidade eles são apenas reflexos econômicos”.

Se essa expressão significa alguma coisa, ela quer dizer que a lei não possui nenhuma autonomia em relação à produção e ao comércio, em suma, à esfera econômica; que os princípios legais nada mais são do que reflexos que se desenvolvem quase que automaticamente através das condições de produção. No entanto, algumas linhas depois, o autor afirma, uma vez mais, que “[...] o que nós chamamos de *concepção ideológica* atua por sua vez sobre a base econômica, podendo, dentro de certos limites, modificá-la”.

Engels, de maneira sucinta, viu claramente o problema com o qual somos confrontados ao encararmos a sociedade como dividida em um determinado número de esferas, de acordo com a crescente divisão do trabalho, selecionando uma delas – a esfera econômica – como a mais determinante. O problema, nesse caso, é se todas as esferas não econômicas e, particularmente, o conhecimento, o pensamento ou, na linguagem clássica, a “consciência” são totalmente determinados em suas estruturas e desenvolvimentos pelo que é visto como a esfera dominante – a “econômica”; ou se elas têm um grau relativo de autonomia e, com isso, uma influência ativa na própria esfera econômica. Marx e Engels foram, certamente, os primeiros a perceber esse problema e a combatê-lo, mas talvez não seja incorreto sugerir que eles foram incapazes de formulá-lo de um modo que lhes permitisse apresentar uma solução definitiva e inequívoca. Uma das melhores ilustrações dessa incapacidade e das razões para tal pode ser encontrada na tentativa de Engels contida na carta a J. Bloch de 21 de setembro de 1890<sup>4</sup>. Ali ele declara mais uma vez, por um lado, que é uma má interpretação da sua visão e da de Marx considerar o elemento econômico (no original alemão, ele utiliza o termo *Moment*) como o único determinante. Dizer isso, ele afirma, significaria transformar suas visões “em uma frase sem sentido, abstrata e absurda”<sup>5</sup>. Por outro lado, ele reafirma, logo na

próxima sentença, como em outras passagens da carta, o aspecto que ele parece negar, e faz isso tão claramente que, na sua visão e na de Marx, o “movimento econômico”, basicamente, determinaria todos os outros. Ele afirma explicitamente que “a situação econômica é a base”, que “o movimento econômico se afirma como necessário”. Esse é o ponto crucial de seu argumento.

Engels e Marx não derivam suas hipóteses do caráter eternamente determinante da “base econômica” de uma análise do poder relativo dos grupos econômicos especializados na relação com outros grupos, mas, sim, da convicção de que é possível descobrir “leis”, “necessidades”, “regularidades” apenas nos aspectos “econômicos” da sociedade. Em sua carta a Bloch, Engels afirma, de modo explícito, o que, freqüentemente, está apenas sugerido em outras afirmações de Marx e também nas suas: a saber, que eles consideravam somente a “base econômica” como sendo estruturada e todos os outros aspectos da sociedade como desestruturados, ou, conforme Engels afirmou, “como um monte de acidentes (i.e., de coisas e eventos cujas conexões internas são tão remotas ou tão impossíveis de se verificar que nós as consideramos como ausentes, podendo-se ignorá-las)”. Marx expressou a mesma visão com freqüência, embora de modo menos explícito: por exemplo, quando ele escreveu, em novembro de 1858, que o seu trabalho “sustentou desde o primeiro momento, a partir de condutas científicas, uma importante concepção das relações sociais” (McLellan, 1970). Ele tencionava ampliar a jovem ciência econômica para além de Adam Smith e David Ricardo, subordinando, porém, todas as suas afirmações à idéia de que apenas os aspectos econômicos das relações sociais seriam estruturados, consistindo, por essa razão, em um possível tema de uma ciência da sociedade. As ferramentas recebidas por ele da emergente ciência econômica tinham-no ajudado sobremaneira a romper as barreiras intelectuais que um treinamento filosófico impõe aos que se expõem a ele. Na realidade, Marx alargou

e transformou o uso dessas ferramentas para além do nível da ciência econômica de sua época. Podemos, facilmente, reconhecer, de maneira retrospectiva, que seu trabalho representa a última tentativa realizada no século XIX de se ultrapassar a diferenciação crescente da ciência social entre as especialidades econômica e sociológica. Mas também podemos perceber, lembrando, que ele conceituou todo aspecto da sociedade que ele concebeu como estruturado – i.e., não acidental – como um aspecto “econômico”, buscando, da melhor forma que pôde, apresentá-lo como tal. Na época de Marx, poderíamos ter facilmente a impressão de que os aspectos “econômicos” eram os mais bem estruturados da sociedade, mesmo porque talvez fossem os únicos aspectos sujeitos às regularidades e leis reconhecíveis e, por isso, capazes de se tornar objeto principal de uma ciência.

A partir dessa época, entretanto, um grande número de aspectos não econômicos do desenvolvimento de sociedades tem sido reconhecido como estruturado. Eu mesmo fui capaz de demonstrar como estruturados, entre outros, aspectos como os processos de civilização e os de formação dos estados (Elias, 1969), cujos cursos, embora inseparáveis dos desenvolvimentos econômicos, não podem ser “economicamente” reduzidos ao *status* de uma mera “superestrutura” ou de “um monte de acidentes” cuja conexão interna, conforme Engels havia dito, é “tão impossível de se verificar que nós... podemos ignorá-las”. A própria escolha de Marx por tais expressões indica as dificuldades que ele encontrava para ampliar além dos limites usuais o conhecimento do desenvolvimento da sociedade e, com isso, os limites da ciência da sociedade à sua disposição. Ele foi, por um lado, um pioneiro da transformação do pensamento em um período em que conceitos reificados, que pareciam referir-se a objetos sociais extra-humanos e impessoais, foram substituídos por outros, que expressavam com maior clareza as relações ou interdependências de agrupamentos humanos (por exemplo, no caso do termo “relações de produção”). Por outro lado,

ele próprio elevou para outro patamar essas tendências reificadoras pelo uso de conceitos como “infra-estrutura” e “superestrutura”, que dão a impressão de apontar para um conjunto de elementos separados da rede dos grupos que os seres humanos formam entre si – sobretudo, na forma como esse dualismo é representado, como uma característica estrutural de quase todas as sociedades, sem levar em consideração o grau e o padrão de suas divisões do trabalho e, especialmente, da proporção na qual as “atividades econômicas” vêm se tornando especializadas, se tomadas em um determinado estágio do desenvolvimento.

Na época de Marx, os proprietários de uma classe particular de ocupações especializadas a cujas atividades o termo “econômico” e a jovem ciência da “economia” estavam fortemente associados – i.e., grupos de empresários industriais – não haviam apenas alcançado um grau comparativamente elevado de especialização, mas também se tornavam cada vez mais poderosos. Isso foi um reflexo do crescente poder e da emergente autoconfiança que faziam com que as atividades ocupacionais e localizadas desses grupos – as quais começaram a ser chamadas de atividades econômicas e, mais tarde, abreviadas para “a economia” – figurassem, a seus olhos, como o cerne da sociedade; por isso, eles reivindicavam um alto grau de autonomia em relação a todos os outros grupos de ocupações especializadas e, particularmente, em suas relações com os governos e com outras agências estatais. Os representantes dos grupos de empresários e seus porta-vozes demandavam, em nome do “liberalismo” ou do princípio do *laissez-faire*, não somente um alto grau de independência em relação aos pertencentes ao governo e a outras esferas do Estado, mas, com frequência, a promoção ativa de seus interesses às autoridades estatais.

A esse respeito, Marx simplesmente utilizava o esquema conceitual básico da ideologia liberal, atribuindo-lhe, contudo, valores negativos. O postulado liberal de curto prazo, de que o Estado

não deveria interferir no jogo autônomo das “forças econômicas”, foi transformado, através de suas próprias mãos, em uma teoria sociológica de longo prazo, segundo a qual uma esfera “econômica” especializada, denominada de várias formas, possuía, de fato, um alto grau de autonomia em relação às outras esferas ao longo da história. E o postulado liberal de que o Estado deveria servir aos interesses econômicos das classes empresariais, que encontrou sua expressão máxima no conceito de *Nachtwächterstaat*<sup>6</sup>, tinha seu equivalente em sua concepção de Estado como mera “superestrutura” que serve aos “interesses econômicos” da classe empresarial, encarada, geralmente, como uma espécie de epifenômeno, um simples reflexo do jogo autônomo das “forças econômicas” fadadas ao desaparecimento no mesmo instante em que os interesses de classe que serviam a esse Estado desaparecessem.

No desenvolvimento de uma ciência da sociedade, essas distinções ocupavam um lugar proeminente, como sintomas de um estágio específico, e prenunciavam sua gradual emergência a partir das matrizes da filosofia. Anteriormente, o homem instruído que fosse especialista em escrever livros ou em aprender e ensinar através de livros partia freqüentemente, como era de esperar, da suposição de que um tipo específico de “idéias” – ou seja, idéias de um homem instruído comunicadas a outros, principalmente, por meio de livros – forma, entre elas, uma esfera ou uma seqüência autônoma, constituindo a principal força diretriz do desenvolvimento do pensamento do homem e, talvez, até mesmo da história do homem em geral. Marx, claramente, sem ambigüidade, rompeu com essa tradição filosófica. Ele procurou explicar o curso e a direção do desenvolvimento do ser humano, talvez pela primeira vez, de modo consistente, deslocando a atenção para outros aspectos da vida social que tinham sido negligenciados anteriormente por muitos estudiosos, talvez pelo motivo de esses aspectos se lhes afigurarem demasiadamente triviais ou vulgares para serem incluídos em



seus estudos e reflexões. Marx concebeu como estruturado o fato de que o homem deva realizar esforços a fim de satisfazer suas necessidades elementares e desenvolver meios de vida, fornecendo, assim, uma explicação científica para esse fato. As mudanças de condições para produzir ou adquirir esses esforços, bem como a freqüente distribuição desigual de seus produtos entre os homens, são aspectos de suas vidas sociais, os quais deverão ser incluídos em um estudo particular se quisermos considerar o desenvolvimento de longo prazo das sociedades, bem como sua estrutura e dinâmica em um dado período do tempo. Tal mudança de visão em relação às sociedades representou um grande passo na direção da descoberta do caráter especificamente *social* do que vincula as pessoas umas às outras na forma de sociedades e que, muito freqüentemente, por vinculá-las, também as antagoniza, direcionando-as umas contra as outras.

Entretanto, a maneira pela qual Marx concebeu e conceituou essas descobertas transmite a nítida impressão de uma posição hesitante entre a filosofia social e a ciência social, em que a diferença entre as duas ainda permanece, em grande medida, inexplicada e obscura. Enquanto os filósofos clássicos e o próprio mentor de Marx, Hegel – conforme as suas perspectivas profissionais especializadas –, colocam no centro de suas reflexões acerca dos homens as idéias, a mente, a razão e outros aspectos da consciência como se eles existissem em um vácuo, Marx conceituou o antagonismo entre os homens como uma espécie de antagonismo existencial, que permanece inalterado ao longo de toda a história humana. Essa é uma das raízes do dualismo ontológico peculiar que permeia seu modelo global de sociedade e que encontra expressão no contraste aparentemente eterno e inalterável entre “base econômica” e “superestrutura”, ou “ser” e “consciência”, deixando sua marca em diversas teorias sociológicas posteriores. Todos os conceitos utilizados por ele a fim de expressar esse antagonismo dão a

impressão de se referirem a dados sociais imutáveis e gerais. Ao nos determos com atenção, percebemos que ele utilizou esses conceitos de maneira equivocada, embora não fosse essa sua intenção. Eles têm o caráter de generalizações imprecisas que oscilam de modo incômodo entre um significado mais factual, científico, e um mais geral, filosófico, os quais são, de fato, utilizados por Marx, mais ou menos indiscriminadamente, em pelo menos dois sentidos claramente distinguíveis: um, restritivo e altamente especializado, e o outro, amplo, mais geral e sem especificidade.

O termo “econômico”, em certas combinações, como “condições econômicas” ou “base econômica”, é muito utilizado em um sentido altamente especializado, que foi sendo gradualmente adquirido no final do século XVIII e começo do século XIX, em concomitância com a emergência de uma ciência especializada da economia. Encontramos esse sentido em uma forma prematura e não completamente especializada em François Quesnay e seus discípulos, os quais aplicavam, com frequência, o termo “ciência econômica” exclusivamente aos seus trabalhos: a doutrina fisiocrática; depois, já no século XIX, de maneira muito mais especializada, em, por exemplo, David Ricardo e sua formulação das várias leis do mercado. O termo “econômico” também recebeu seu significado especializado com o crescimento do poder das classes altamente especializadas em atividades como produção e distribuição, que se tornavam gradualmente conhecidas como atividades “econômicas”, e com o crescimento da importância social das redes sociais de posições e funções especializadas, às quais ainda nos referimos como “a economia”. Em geral, a ascensão dessas classes especializadas de posições e funções ocupacionais e os avanços de uma ciência especializada em economia, bem como de um significado especializado do próprio termo “economia”, caminharam lado a lado<sup>7</sup>. Ainda que contenha um exagero ideológico a idéia de que a rede dessas posições e funções sociais especializadas forme a

“base” da sociedade, pode-se afirmar, seguramente, que elas tinham, como outros grupos de posições e funções sociais especializadas em sociedades altamente diferenciadas, uma autonomia relativa proporcional aos seus correspondentes poderes.

Entretanto, enquanto Marx utilizava o termo “econômico” em um sentido altamente específico, correspondente ao estágio de desenvolvimento de sua própria época e modificado pela sua identificação com os frágeis de uma das duas classes “econômicas”, ele, ao mesmo tempo, usou esse termo em um sentido muito largo e bem pouco específico. Utilizava-o com referência a todos os modos de produção de bens para a satisfação de necessidades humanas, assim como a todos os tipos de relações humanas envolvidas em tal produção, qualquer que fosse o estágio de diferenciação social existente. Assim, ele dava a impressão de que algumas ocupações, algumas atividades dos homens foram, ao longo do desenvolvimento da humanidade, tão altamente diferenciadas e especializadas quanto as atividades e ocupações “econômicas” o são dentro das sociedades industriais dos séculos XIX e XX, em que a palavra “econômico” recebeu seu significado especializado. Além do mais, um argumento vulgar é frequentemente empregado para reforçar a abordagem mais sofisticada de Marx: o de que os homens são obrigados a comer e a onipresença de suas necessidades para conseguir alimento justifica a tese da onipresença das atividades “econômicas” como base de todas as outras, mas aplicar o termo “econômico” tanto para as atividades dos homens que visam produzir comida suficiente apenas para sua própria subsistência quanto para as atividades dos homens que produzem comida para o mercado seria, evidentemente, iludir a nós mesmos e aos outros.

A confusão proveniente da utilização simultânea feita por Marx do termo “econômico”, em um sentido altamente específico e relativamente preciso e restritivo e, em outro sentido, muito menos específico e com ampla margem de imprecisão, se mostra

com força particular quando ele discute o problema da opressão e da exploração de um agrupamento humano por outro. Novamente, um de seus grandes méritos foi ter registrado como um dos ingredientes indispensáveis de uma teoria científica da sociedade o fato de que os homens podem oprimir e explorar outros homens e que, longe de esses fatos constituírem acidentes desestruturados, a opressão social e a exploração são estruturadas e podem ser explicadas em conexão com todo o desenvolvimento das sociedades. Ao mesmo tempo, Marx criou empecilhos muito grandes para a compreensão e mesmo para o tratamento teórico desse fenômeno ao conceituá-lo, basicamente, como um fenômeno “econômico”, utilizando, desse modo, como um modelo para todos os tipos de exploração e de opressão, um tipo específico e característico das sociedades industriais que permaneciam diante de seus olhos. Como um dos resultados de tal falta de precisão conceitual, Marx tratou cientificamente apenas a opressão e a exploração do tipo “econômico” como fenômenos estruturados possuidores de relevância teórica. Ele não levou em consideração a possibilidade de que espécies de exploração e de opressão igualmente estruturadas e sociologicamente explicáveis pudessem ser praticadas, por exemplo, no domínio exercido por grupos detentores do monopólio da violência física e de outros monopólios correspondentes, algumas vezes, até mesmo, em nome da libertação de um modelo econômico opressor e explorador.

Tal imprecisão conceitual não ficou apenas restrita ao que Marx concebeu como sendo a “base da sociedade”. Isso pode ser visto de maneira igualmente manifesta no tratamento que ele dá à conceituação de “consciência”. Aspectos da consciência sob várias denominações, como razão, percepção, alma, mente, idéia ou o próprio termo “consciência”, formaram a peça central das reflexões filosóficas sobre os homens. O tratamento especificamente filosófico da consciência se tornou, para Marx, o alvo de seus ataques, mas, ao atacá-lo, ele também se tornou obcecado por ele. Para Marx, o ponto

de partida permaneceu um conceito de consciência que representasse um nível filosófico de reflexão. Opondo “consciência” a “ser”, *Bewusstsein*<sup>8</sup> a *Sein*<sup>9</sup>, ele dificilmente dava qualquer relevância ao fato de que a consciência desempenha um papel em algum lugar da sociedade – na alimentação de um filho pela mãe, na aragem de um campo por um fazendeiro, na feitura do algodão pelos trabalhadores de um moinho do século XIX, etc. Podemos distinguir entre diferentes níveis de consciência, desde o dos trabalhadores que carregam os seus fardos até o de homens instruídos que lêem e proclamam teses sobre princípios sociais ou sobre a natureza da sociedade humana. Nesse contexto, o uso que Marx faz do conceito de consciência foi, evidentemente, formatado pelo segundo tipo específico de consciência. Ele enxergou de forma muito clara que a imagem do mundo, especialmente do mundo social, conforme apresentada naquelas teses, geralmente fracassa em se correlacionar com os objetos aos quais ela aparenta se referir. Ela fracassa em fazer isso, Marx percebeu, não pelo modo como afirmaram os filósofos algumas vezes, devido a um abismo entre o “sujeito” e o “objeto” ou a algumas formas eternas de consciência conferidas aos homens *a priori*, mas, sim, por causa das preocupações específicas e dos interesses dos grupos dentro dos quais os que refletiam sobre esses problemas identificam a si mesmos, distorcendo e obscurecendo suas percepções.

Como ponto de partida para futuras investigações, essa hipótese era eminentemente promissora. Distorções e bloqueios desse tipo podem ser estudados empiricamente. A hipótese está aberta para o exame sistemático. No calor da batalha, porém, Marx conceituou a relação muito específica entre “consciência” e “realidade social” à qual suas hipóteses se referiam como uma relação eterna, existencial e geral. Ele opôs “ser” e “ser consciente” de tal maneira que deu a impressão de que todas as formas e níveis de consciência dos homens permanecem em contraste com todas

as formas de “realidade social” em todos os tempos e eras. Nem se precisa ir tão longe para reconhecer que essa é uma generalização ideológica. Por sua natureza não ter sido claramente definida, ela tem originado muitas argumentações estéreis e infrutíferos debates. Ao examinarmos mais de perto, é fácil enxergar o que a consciência do homem não somente oculta, mas também revela. A imagem que os homens têm de seu mundo social, a qual Marx, ainda muito carregado de um veio filosófico, chamou de “ser”, é uma distorção, algumas vezes, e uma descoberta, outras vezes. A própria teoria de Marx é um exemplo de quando essas duas possibilidades se tornam uma. É essa generalização (*over-extension*) de um aspecto extremamente específico da consciência, essa apresentação da consciência dos homens como uma fluidez incessante, que não possui uma estrutura própria, consistindo em uma mera “superestrutura”, reflexo de uma “infra-estrutura” estruturada, o que dá a impressão de que a realidade social dos homens – por exemplo, os seus “meios de produção” – poderia ser produzida e desenvolvida por eles sem a necessidade da sua consciência e, além disso, de que eles poderiam participar “sem consciência” das “relações de produção”.

## II

É proveitoso lembrar tanto as vantagens sociológicas quanto o exagero filosófico representado pelo paradigma dualístico de Marx. Podemos, assim, enxergar melhor a maneira pela qual uma antítese problemática, tal como entre “sociedade” e “consciência”, oscila entre um significado sociológico com referência a um tipo de problema muito limitado e específico e um significado filosófico que parece abarcar o tempo e a eternidade de todo o mundo dos homens. Por meio dessa forma ambígua, o modelo dualístico de Marx – um genuíno avanço científico disposto em um molde filosófico especulativo – iniciou uma tradição de pensamento que desde então

se faz presente em todos os campos, tanto entre os não-marxistas como entre os marxistas. Esse pensamento dominou com particular força as pesquisas em sociologia do conhecimento; nesse domínio, ele contribuiu enormemente para o atraso da transição de um estágio filosófico dogmático para um estágio científico não dogmático, em que os estudos empíricos e teóricos pudessem proceder-se dialeticamente, em mútua interação.

Entretanto, a sociologia do conhecimento não preservou a herança marxista – o dualismo básico entre “sociedade” e “consciência” – sem algumas diferenças fundamentais de abordagem. A mais crucial dessas diferenças vem à luz ao se examinar o conceito subjacente de mudança social. Marx trabalhava com um arcabouço de um modelo simples de desenvolvimento, segundo o qual qualquer estrutura social particular pressupunha uma estrutura antecedente como sua condição necessária e, por sua vez, era condição necessária para um estágio posterior de desenvolvimento que a ela se seguisse. A possibilidade de discernimento sobre as “verdadeiras” condições da sociedade, segundo Marx, é mascarada e distorcida por grupos de interesses *somente* no caso em que grupos sociais monopolizem posições sociais desempenhando o papel de exploradores econômicos e opressores dos outros grupos. No caso de sociedades sem conflitos de classe, e mesmo no caso de cientistas sociais que se identificam com esses estratos sociais que são explorados e que estão, conforme Marx acreditava, completamente fadados às batalhas e à vitória final para fundar tal sociedade, existe, de acordo com ele mesmo, uma grande possibilidade de produção de conhecimento não ideológico ou científico sobre as sociedades.

Em geral, as teorias sociológicas contemporâneas do conhecimento abandonaram as suposições especulativas de Marx e suas implicações sobre o desenvolvimento das sociedades, substituindo-as por um tipo de conhecimento científico e não ideológico da sociedade. Elas foram além e rejeitaram não apenas

o modelo de desenvolvimento social de Marx, mas abandonaram inteiramente o conceito de desenvolvimento de sociedade, de uma mudança estruturada de longo prazo em uma direção específica. Ao invés disso, eles recorreram ao conceito de mudança social dos historiadores, segundo o qual essa mudança seria essencialmente sem estrutura. A esse respeito, o conceito de mudança social que fundamenta os problemas da sociologia do conhecimento contemporânea é mais ou menos idêntico aos conceitos corporificados nas principais escolas de sociologia teórica do nosso tempo. De acordo com elas, somente um dado estado da sociedade, somente condições sociais estáticas são estruturados; o próprio termo “estrutura social” apresenta-se como uma regra exclusivamente em tais condições. Modificações nas condições da sociedade, por outro lado, são concebidas como sem estrutura. Na sociologia atual, não se fala de *estrutura* de mudança social, tampouco isso é explorado. Especialistas contemporâneos em teoria sociológica e especialistas em sociologia do conhecimento guardam em comum com a maioria dos historiadores a impressão de que as mudanças sociais têm a aparência de uma peregrinação sem fim de grupos que vêm e vão. O conhecimento, as idéias de todos esses grupos são vistos como igualmente válidos ou inválidos. O termo “histórico”, como se pode ver, é usado em dois sentidos diferentes. Grande parte dessa confusão se deve ao fato de que não há uma distinção clara entre eles. Os que usam esse termo não situam de forma nítida quais dos dois significados estão lhe atribuindo. Ele pode ser usado no sentido em que o empregavam Marx, Comte e muitos outros sociólogos do século XIX e começo do século XX, em referência às mudanças estruturadas e, em geral, às mudanças estruturadas de longo prazo em uma direção específica. E ele pode ser usado no sentido em que a maioria dos historiadores e sociólogos contemporâneos o faz, isto é, em conexão com as mudanças sociais que não possuem estrutura.

Adotando o segundo desses conceitos de mudança e aceitando implicitamente o modelo de história dos historiadores,



muitos produtores de teorias sociológicas do conhecimento chegaram a aceitar como auto-evidente a suposição de que as modificações do conhecimento, assim como as modificações na estrutura das sociedades, seriam sem estrutura. Eles privaram-se da possibilidade de incluir em seus estudos o próprio desenvolvimento do conhecimento. Tentando escapar da armadilha de um conceito *dogmático* de desenvolvimento social, eles desprezaram o conceito de desenvolvimento como um todo, caindo, assim, no ardid de um relativismo não menos dogmático.

As sociedades podem passar por processos de desenvolvimento, não somente em termos econômicos, mas também em termos de civilização ou de formação de estados e muitos outros, que duram, freqüentemente, tal como demonstrei em outro trabalho (Elias, 1969), mais do que três ou quatro séculos, de modo que o conhecimento pode ser acumulado, pode crescer e se desenvolver, tanto em sua forma prática quanto científica; em resumo, aqui existe a possibilidade de ocorrerem mudanças em grande medida não planejadas, porém organizadas, nas estruturas das sociedades e do seu conhecimento, e essa possibilidade foi deixada de lado nas considerações da sociologia do conhecimento em sua presente fase de desenvolvimento. De acordo com o conceito de história dos historiadores, seu paradigma básico focaliza, essencialmente, as situações do aqui e agora. A receita deles é: *pegue um conjunto de pensamentos razoavelmente coerentes, embora não necessariamente consistentes, como os apresentados por um escritor ou um grupo de escritores em um determinado período. Relacione-o à situação do grupo de seus autores durante esse mesmo período. Você, assim, estará capacitado a explicar o nexos das idéias, dos pensamentos e do conhecimento como uma função da situação histórica e da estrutura do grupo em meio às quais ele se originou.*

Nessa concepção, como podemos ver, o desenvolvimento da sociedade, bem como das “idéias”, do “conhecimento” ou da

“consciência”, simplesmente se afigura como um colar composto de situações do aqui e agora, amarradas por um fio desconhecido e invisível. A redução às condições estáticas prevalece, a dinâmica do conhecimento, assim como dos grupos para os quais aquele conhecimento, aquelas “idéias” ou “consciência” se referem, está perdida. Entretanto, exemplos de conhecimento produzidos dentro de sua própria dinâmica por grupos de especialistas não faltam nos nossos dias. Algumas das ciências contemporâneas representam um bom exemplo. A autonomia dos grupos produtores e de sua dinâmica, como o de qualquer outro grupo de especialistas, é limitada e relativa e corresponde aos seus poderes potenciais em relação a outros grupos interdependentes. Embora limitada e relativa, essa autonomia é comparativamente grande e correspondentemente grande, portanto, é a influência ativa desses grupos especializados em conhecimento e o conhecimento que eles produzem sobre o curso de todo desenvolvimento nas sociedades em que atuam.

Além do mais, o avanço e a expansão do conhecimento em sua forma científica – que, em alguns campos, se tornaram mais ou menos autocontínuos – são, meramente, a mais avançada fase da expansão do conhecimento humano, expansão esta que se dá de maneira extremamente vagarosa e errática, porém – se vista através de longos períodos – cumulativa e continuamente em movimento, o que vem ocorrendo, com muitos altos e baixos, por centenas de anos – tão longe quanto podemos rememorar o desenvolvimento da humanidade. Por essa razão, o conhecimento que as pessoas possuem em dado período é oriundo de um longo processo de aquisição de conhecimento desde o passado. Isso não pode ser entendido nem explicado sem uma referência à seqüência estruturada à qual nos referimos quando falamos em “aumento do conhecimento” ou em “desenvolvimento do conhecimento” que, por sua vez, faz parte de um desenvolvimento mais amplo das sociedades nas quais o conhecimento se desenvolve e, em última instância, da própria humanidade<sup>10</sup>.

Um desenvolvimento assim amplo carrega consigo, como uma de suas características estruturais, tensões e conflitos específicos. Muitas das principais inovações na esteira do conhecimento ou do pensamento enfrentaram feroz oposição. Formas inconvenientes de conhecimento e de pensamento são freqüentemente reprimidas e esquecidas ou, às vezes, meramente distorcidas e expurgadas de acordo com a distribuição de poder entre os grupos que controlam a produção e a disseminação do conhecimento. O mais impressionante, portanto, é o progresso do conhecimento de longo prazo do ser humano em alguns setores de sua experiência. Um ou dois séculos atrás, o “progresso” era comumente visto como um axioma; o conceito se referia, geralmente, à sociedade humana, e o progresso, tanto no futuro como no passado e no presente, era tido muito mais como certo; o conceito parecia não requerer explicações. A violenta reação contra a crença axiomática no progresso resultou em uma grande guinada do pêndulo para o outro lado. Em seu rastro, abandonou-se não somente aquela crença axiomática geral no progresso que não necessitava de provas, mas também a procura por uma melhor compreensão de tipos específicos de progresso, tais como os do conhecimento sobre o movimento das estrelas, do qual sólida evidência se encontra disponível. Ao invés de se trazer o impreciso conceito filosófico de progresso para o chão da realidade, preferiu-se não mais compreender esses casos específicos como avanços, como tipos de progresso. Assim, freqüentemente, fracassamos ao considerar o problema que apresentamos quando discutimos tanto questões sociológicas mais amplas do desenvolvimento das sociedades quanto, mais especificamente, os problemas sociológicos do conhecimento. Não percebemos que eles oferecem um desafio para nós. Em minha opinião, não podemos, simplesmente, aceitar o progresso de longo prazo do conhecimento em alguns campos como um fato. Isso requer uma explicação.

As teorias sociológicas do conhecimento, em sua forma atual, dificilmente estão interessadas em problemas desse tipo. A

própria palavra “progresso”, carregada com as associações dos séculos XVIII e XIX, é um anátema, hoje em dia. Ela exala um mau cheiro em diversos círculos intelectuais do Ocidente, enquanto ainda é, aparentemente, empregada no seu velho sentido axiomático e inexato nas sociedades do Leste, na suposição de que a “realidade social”, por um tipo de harmonia preestabelecida, progrediria, necessariamente, de acordo com os próprios ideais sociais daquelas sociedades. A conformidade com esse ideal revela-se como o único critério possível de “progresso”. Desse modo, não se está completamente “a favor” do conceito de progresso, nem ao utilizá-lo de qualquer modo, nem ao se olhar a questão do progresso como resolvida através da referência a um ideal social específico.

Desde então, envolvidos pelos atraentes pólos de Cila e Caribde, os sociólogos têm falhado em fornecer uma base teórica mais sólida que pudesse auxiliar no estudo empírico da oscilação do equilíbrio entre os desenvolvimentos progressivos e regressivos do conhecimento e no estudo do desenvolvimento mais amplo de sociedades que leve em consideração o modo pelo qual o princípio de longo prazo dos [desenvolvimentos progressivos do conhecimento] tenha sobressaído até agora, em campos específicos, sobre os [desenvolvimentos regressivos do conhecimento].

Isso pode ajudar a esclarecer o problema apresentado por nós pelo *até então não explicado* progresso do conhecimento humano no decorrer dos tempos, onde quer que ele tenha ocorrido, ao oferecermos, resumidamente, uma sugestão que mostre qual tipo de modelo teórico deveremos esperar se procurarmos uma solução. À primeira vista, o modelo sociológico que vem à luz poderia ser facilmente confundido com o modelo biológico derivado de Darwin em resposta ao problema do desenvolvimento de longo prazo de um tipo diferente [de objeto]. Ele sugeriu uma “luta pela sobrevivência” como sendo a figuração dinâmica responsável pela seleção, sobrevivência e desaparecimento, bem como pela complexidade

progressiva de unidades biológicas. Sem dúvida, essa foi a primeira abordagem para o problema, tal como veremos a seguir; como primeiro passo, ela é indispensável: não podemos ignorá-la.

Há uma profusão de sinais que apontam para a existência de uma luta contínua pela sobrevivência levada a cabo entre os grupos humanos no passado e no presente. Essas evidências, eu me apresso a dizer, não carregam consigo a intenção de prever o futuro. A luta dos grupos humanos pela sobrevivência, para dominação e libertação, por continuidade, por identidade e por uma totalidade complexa de aspectos relacionados ao seu desenvolvimento é um fenômeno especificamente social. Existe, assim, a possibilidade de que o homem consiga melhorar o controle e o manejo desse desenvolvimento de modo progressivo, uma vez que consiga ter um êxito maior do que o obtido até agora em compreender esse rumo como não sendo detentor de um curso cego, estando, assim, apto a aplicar seu melhor conhecimento sociológico em sua vida cotidiana. O equipamento instintivo do homem, inclusive todo e qualquer potencial inato para a agressividade que ele possa vir a ter, é diferentemente padronizado e efetivado nas distintas figurações que os humanos formam mutuamente como indivíduos e como grupo de indivíduos. As mudanças “figuracionais” dos grupos que são ou que se tornam interdependentes permanecem no centro do modelo requerido para a explicação de suas disputas. Os avanços no conhecimento desempenham um papel relevante nessas lutas pela sobrevivência entre os grupos humanos e podem, não raro, aumentar de maneira considerável e, às vezes, de modo decisivo o potencial da força de um grupo em comparação com seus rivais e oponentes.

É possível que uma das razões para que ocorra o progresso de longo prazo do conhecimento através dos tempos, a despeito das diversas obstruções e desenvolvimentos regressivos, seja a recorrente vantagem que, num dado período de tempo, as sociedades conseguem em seus incessantes conflitos com outras sociedades em

conseqüência dos avanços específicos no conhecimento que elas criam ou utilizam. Forças diferenciais, certamente, não dependem *apenas* de uma monopolização temporária de avanços específicos no conhecimento por um ou outro grupo. A freqüente predominância de obstruções ou de desenvolvimentos regressivos do conhecimento humano entre grupos muito poderosos demonstra, ilustrativamente e de modo suficiente, que outros aspectos das sociedades, separados dos avanços no conhecimento, podem desempenhar um papel decisivo no balanço do equilíbrio do poder para uma ou outra posição. Por outro lado, os avanços no conhecimento têm feito, em alguns casos, toda a diferença entre a vitória e a derrota, a supremacia e a sujeição nas lutas dos grupos humanos. O fato de que, em muitas áreas, o conhecimento humano progrediu no curso de milênios, mesmo com todas as estagnações e regressões, sugere que, nesse longo percurso, os avanços no conhecimento têm, realmente, um considerável valor para a sobrevivência.

Não é necessário dizer mais. Nesse contexto, o breve esboço de uma hipótese de trabalho como possível solução de um problema pode facilitar a compreensão tanto de que existe um problema quanto de em que consiste esse problema. Em geral, os avanços no conhecimento humano ainda são largamente concebidos como um amontoado de detalhes, como massas de banalidades históricas, dificilmente, como aspectos de um processo social de longo prazo que requer uma explicação na forma de uma teoria sociológica de largo escopo. O que está sendo dito pode bastar para vislumbrarmos tal teoria. Isso demonstra que esta não estaria além da possibilidade humana de enfrentar os desenvolvimentos sociais de longo prazo em uma direção específica.

Diversas inferências podem ser esboçadas a partir de um paradigma explicativo como esse. Eu me resumirei a demonstrar uma delas – e sua relevância para a avaliação das teorias sociológicas do conhecimento em suas formas atuais. À luz do problema dos

avanços de longo prazo do conhecimento em determinados campos, podemos enxergar melhor que muitas das teorias sociológicas contemporâneas do conhecimento assumem uma visão de curto prazo em relação a seus objetos. Elas não estão preocupadas com os tipos de conhecimento que o homem obtém cumulativamente através de extensos períodos de tempo, como o conhecimento do fogo ou o uso primitivo do ferro até as ferramentas para as construções de navios revestidos de ferro ou dos moinhos de aço. Essas teorias não se interessam pela expansão do conhecimento constantemente trazida à tona por grupos de físicos ou de biólogos de nossa época. Até onde podemos perceber, elas não estão interessadas no conhecimento produzido por sociólogos e, desse modo, nem mesmo no que eles próprios produzem como sociólogos do conhecimento. Em sua forma presente, as teorias sociológicas do conhecimento negligenciam quase que por completo esses aspectos concernentes ao desenvolvimento do conhecimento. A evidência sobre a qual se apóiam está restrita a um conhecimento altamente selecionado de um tipo específico. Entretanto, as teorias construídas sobre tal fundamento, especificamente selecionado e limitado, têm a forma de teorias sociológicas gerais do conhecimento.

Ainda encontramos aqui outro exemplo de generalização filosófica. Os problemas selecionados como materiais de uma teoria geral são específicos. Outros tipos de problemas permanecem desconsiderados e não são explorados. Os critérios de seleção, entretanto, não são explicitamente estabelecidos. Mesmo a própria seleção é, dificilmente, revelada. Não somente o crescimento de longo prazo do conhecimento humano, cuja aceleração não planejada nas sociedades contemporâneas oferece, isoladamente, um vasto campo para investigações sociológicas sistemáticas é deixado de lado. O desenvolvimento da maioria dos tipos não intelectuais de conhecimento passados e presentes, o estoque inteiro de conhecimento prático do qual as pessoas podem se valer em determinado estágio do desenvolvimento na vida cotidiana,

inclusive o da linguagem, que forma parte do próprio conhecimento, são raramente considerados. Também não são estabelecidas as conexões entre o desenvolvimento mais amplo das sociedades e o desenvolvimento do que chamamos de “consciência”. Em suma, as dinâmicas específicas de longo prazo da “consciência” e de seus vários níveis, como facetas daquelas sociedades, são deixadas de lado.

Isso não quer dizer que essa especialidade da sociologia, como tal, não possua valor cognitivo. Alguns de seus representantes, como Mannheim, Merton e Kurt Wolff, têm dado a ela atenção de modo mais claro e, muitas vezes, mais articulado do que seus predecessores menos especializados sobre esse tipo de conhecimento, o qual, em sua estrutura, é mais representativo dos grupos que [o] conhecem do que dos objetos aos quais eles, ostensivamente, se referem. [O fato] de esse campo – rico e promissor para futuras pesquisas sociológicas, onde está incluído o fenômeno amplamente discutido das ideologias, dos valores e das normas – ter se tornado mais do que nunca um assunto de discussões teóricas reflete sua grande atualidade em uma era de poderosas ideologias nacionais e sociais conflitantes. A sociologia do conhecimento muito realizou ao dar atenção aos debates teóricos suscitados por esse tipo de conhecimento. Entretanto, não sabemos bem se é possível que tais debates se esclareçam sem um progresso simultâneo dos estudos *empíricos* das ideologias. Nem parece provável que possamos realizar mais progressos com os debates teóricos apresentados pelo fenômeno das ideologias se eles forem tomados isoladamente, se não considerarmos, ao mesmo tempo, o conhecimento que não possui o caráter de ideologia e a investigação das relações desses dois tipos de conhecimento.

Como primeira abordagem para o modelo que indique essa relação, podemos considerar a consciência, o conhecimento ou o pensamento como um *continuum* dentro de uma ampla variação de equilíbrios entre as representações da experiência de si



comunal e da auto-imagem dos grupos, de um lado, e, de outro, as representações de objetos que tais grupos se esforçam por conhecer; entre o conhecimento com um conteúdo relativamente alto de fantasia emotiva, representando um alto grau de envolvimento, e o conhecimento com um conteúdo relativamente alto de realidade, representando um alto grau de afastamento<sup>11</sup> – sem a implicação de que exista, em algum lugar, um marco zero, um [ponto] absoluto em qualquer das direções. A sociologia contemporânea do conhecimento está interessada apenas no conhecimento voltado para o primeiro dos pólos. Ela está preocupada com tipos de idéias que representam um alto grau de envolvimento e um correspondente baixo afastamento, uma centralização relativamente alta no sujeito e uma correspondente baixa centralização no objeto; em suma, essa sociologia está mais interessada no conhecimento que reflete, em maior escala, a situação e a auto-imagem dos grupos que produzem o conhecimento do que na estrutura autônoma do que eles procuram conhecer (Elias, 1956).

Entretanto, mesmo a orientação altamente centrada no sujeito, essa espécie mais auto-referida de conhecimento, não é, de modo algum, levada em consideração por essas teorias em *todas* as suas manifestações. Os tipos de conhecimento que, em geral, trazem mais fortemente a marca dos grupos que conhecem do que dos objetos que eles procuram conhecer, o conhecimento que, em outras palavras, tem uma baixa autonomia relativa quanto às variações nos sucessos e nos interesses daqueles que o estão produzindo, não são encontrados apenas em um setor da experiência dos homens. Eles não estão restritos ao conhecimento do que chamamos de “sociedade”. Eles também dominaram o conhecimento humano do que chamamos de “natureza” durante toda a ampla fase não científica do desenvolvimento humano. Os especialistas da sociologia do conhecimento ainda costumam tentar construir teorias gerais do conhecimento da sociedade apenas a partir das evidências

mais centradas no sujeito, mais emotivas e não científicas. Eles não levam em consideração da mesma forma os tipos de conhecimento da natureza centrados no sujeito, emotivos e não científicos. Escapa a eles o fato de que este último tem muito mais características e é, para dizer a verdade, um tipo específico do que hoje denominamos “ideologias”. Eles se encontram, provavelmente, iludidos pela acentuada divisão classificatória entre esses dois campos de nossa experiência, entre “natureza” e “sociedade”, quase criando uma imagem de como se esses dois campos tivessem uma existência independente e separada. Entretanto, essa divisão experiencial e conceitual nunca tinha sido tão proeminente e aparentemente auto-evidente como vem se tornando, na atualidade.

Ao examinarmos o assunto, torna-se absolutamente óbvio que essa divisão conceitual, quase ontológica, é, ela própria, correlativa ao desenvolvimento desigual do conhecimento humano nesses dois campos. Em relação aos níveis do nosso universo unitário, a que chamamos “natureza”, o conhecimento humano vem atingindo um grau relativamente alto de centralização no objeto, de adaptação aos seus objetos, de autonomia em relação aos destinos flutuantes dos sujeitos, e os homens vêm adquirindo, correspondentemente, uma alta capacidade de controle do curso dos eventos nessa esfera. Quanto aos níveis do que chamamos de “sociedade”, o desenvolvimento do conhecimento nessa direção tem ficado para trás. Aqui, a orientação e a adequação para o conhecimento do objeto, em comparação, têm permanecido baixas, e correspondentemente baixa tem sido a capacidade do homem em influenciar o rumo dos eventos. Isso não quer dizer que o desenvolvimento de nosso conhecimento da sociedade deva seguir, necessariamente, na mesma direção do desenvolvimento do conhecimento do homem em relação à natureza. O diagnóstico apenas levanta a questão das razões sociológicas para esse desenvolvimento desigual do conhecimento humano. Ele sugere que essas razões não podem ser encontradas, tal como freqüentemente

se afirma na atualidade, simplesmente na natureza do “objeto”, mas, sim, na situação, na atitude e na perspectiva dos sujeitos *vis-à-vis* com seus “objetos”, *vis-à-vis* eles próprios como objetos de suas buscas pelo conhecimento. Dificilmente podemos esperar a construção de uma teoria sociológica geral do conhecimento sem considerar como uma de suas questões cruciais o problema de sob quais condições e por que o conhecimento daqueles níveis de integração do que denominamos “natureza” foi rompendo as barreiras de uma alta orientação pela fantasia, de uma alta centralização no sujeito e no envolvimento em prol de um estágio em que a orientação pela fantasia diminuiu e a orientação pela realidade, pela autonomia relativa e pela centralidade conferida aos objetos cresceu; o problema de sob quais condições e por que, no que tange ao conhecimento dos homens sobre eles próprios como sociedades, a balança entre uma orientação para o sujeito e as representações emotivas e de fantasia continua demonstrando uma predominância sobre uma maior orientação para o objeto e representações menos emotivas da realidade, embora isso venha diminuindo vagarosamente – de forma altamente instável – em comparação com o passado.

### III

Um dos fatores que dificulta e até certo ponto bloqueia investigações desse tipo é o fato de que, em nosso universo de conhecimento, duas teorias do conhecimento, teorias sociológicas e teorias filosóficas, se encontram desconectadas umas das outras. Elas são elaboradas por grupos acadêmicos diferentes e nenhum deles parece se preocupar com o que o outro está fazendo. As linhas de comunicação entre eles estão mais ou menos bloqueadas. Embora eles estejam nominalmente interessados em problemas da mesma área – o conhecimento humano –, suas principais abordagens e suas concepções fundamentais são tão diferentes, que quase nunca

ocorrem discussões entre os dois campos. Nenhum desses pólos parece investigar os seus próprios relacionamentos.

Entretanto, a tradição epistemológica clássica da filosofia europeia se faz sentir de diversas formas quando discutimos os problemas sociológicos do conhecimento. Fazer menção a uma dessas formas poderia ajudar: embora possivelmente um pouco inesperado, o esclarecimento será apresentado. Certos modelos de pensamento encontraram suas mais sofisticadas expressões no que a tradição epistemológica tem infiltrado profundamente em nossa linguagem comum, embora, dificilmente, estejamos conscientes disso. Eles produzem, por conseguinte, um viés implícito, uma predisposição despercebida, tanto nas investigações sociológicas como em outras, em favor de certos hábitos de pensamento em oposição a outros. Um exemplo é o uso do termo “fenômeno” como um dos mais gerais para todo tipo de acontecimento ou fato e, estreitamente relacionado a ele, o uso dos termos “subjetivo” ou “objetivo” como um tipo de polaridade estática com uma implicação de valor bastante perceptível. Ambos são representativos do paradigma epistemológico discutido e explorado quase sem alteração pelos filósofos clássicos da Europa, mas o termo “fenômeno” representa mais fortemente o que poderíamos chamar de viés “fenomenalista”.

“Fenômeno” é derivado de um termo já padronizado como conceito filosófico na Antiguidade, especialmente por Aristóteles, significando algo como “uma manifestação na experiência dos sentidos” ou, simplesmente, “dados dos sentidos”, enquanto distintos dos próprios dados. Bacon ainda escrevia *phainomenon*: o termo não tinha se tornado completamente anglicizado. Ele ainda significava, grosseiramente, alguma coisa que aparece para os homens, embora não possamos estar certos se isso é o que aparentava ser. Sua transformação dentro do inglês, francês, alemão, em um substantivo europeu, é característica do modo pelo qual a filosofia europeia clássica, especialmente em sua forma racionalista ou apriorística

representada tanto por Descartes como por Kant, influenciou as línguas européias. Filósofos consideram ingênua a concepção de que as coisas realmente são como elas parecem ser na experiência dos sentidos. A gradual aceitação do termo filosófico especializado “fenômeno” como um termo europeu comum, utilizável em um alto nível de imprecisão para quase todos os objetos ou eventos, é sintomática de como a generalização cristalizada na dúvida filosófica – de se as coisas que aparecem para uma pessoa correspondem à *Ding an sich*<sup>12</sup> ou se as coisas são o que aparentam ser – fincou raízes no pensamento e na linguagem europeus. O dicionário Oxford ainda afirma que o termo “fenômeno” é empregado exclusivamente para um fato ou acontecimento, para a causa ou a explicação do que se está em questão. Atualmente, é difícil encontrar outro termo igualmente genérico para fatos e eventos, se quisermos evitar o viés fenomenalista do termo “fenômeno” sem forçar a linguagem.

O uso dos termos “subjetivo” e “objetivo” nos conduz ao mesmo paradigma epistemológico, embora seja levemente diferente o aspecto que eles trazem à tona. Assim como o termo “fenômeno”, eles perpetuaram a noção de uma antítese estática entre o sujeito do conhecimento e os objetos do conhecimento, mas o uso cotidiano corroe, até certo ponto, a sofisticação filosófica da polaridade sujeito–objeto. “Subjetivo” conservou a conotação de que o que está “na mente” de uma pessoa não é “objetivo”, é “apenas aparência” ou “opinião”, que não são fatos o que os “objetos de pensamento” realmente são. No entanto, o termo “objetivo” é freqüentemente utilizado na vida cotidiana com a implicação de que certas declarações, certas idéias de uma pessoa podem, de fato, corresponder aos objetos, que elas podem ser “objetivas”. A experiência do crescimento dos avanços científicos pode ter ajudado essa utilização do termo ao longo do tempo. Entretanto, a epistemologia filosófica, com sua grandiosa sofisticação, está, no mínimo, espantada com o quebra-cabeça criado por ela própria – habilmente omitido pelo uso

vernacular dos termos “objetivo” e “subjetivo”: de que mesmo uma declaração científica que pareça ser “objetiva” ou “verdadeira” é também “subjetiva”, isto é, uma declaração sobre objetos, de como eles *se manifestam* para um sujeito.

Difícilmente podemos ter a esperança de superar esse impasse, devido ao dualismo estático, sem uma observação mais atenta da concepção básica que, com poucas exceções, subjaz às teorias filosóficas tradicionais do conhecimento e que é perpetuada por termos como “subjetivo” e “objetivo” no sentido um tanto confuso em que eles são comumente usados. A suposição é de que a aquisição do conhecimento é um assunto em que cada pessoa está sozinha. Na qualidade de “sujeitos”, temos a impressão de inseridos absolutamente sozinhos em um mundo de objetos em relação aos quais devemos tentar adquirir conhecimento, trabalhando sós e sem nenhuma ajuda. Como é possível, como sujeito do conhecimento, adquirir conhecimento que seja “verdadeiro” acerca de objetos, como parecem fazer no caso da ciência? Como, perguntou Kant, a ciência é possível?

Pode-se perceber por que é necessário forçar um pouco a linguagem para demonstrar que, na aquisição do conhecimento, nenhum ser humano pode ser considerado um ponto de partida; nós nos encontramos sobre os ombros de outros, de quem aprendemos um cabedal já adquirido de conhecimento que, se tivermos a oportunidade, poderemos ampliar. Se tentarmos trazer para nossa própria rede conceitual o desenvolvimento de longo prazo do conhecimento humano, tanto em seus aspectos não científicos como em seus aspectos científicos, os conceitos sugerem que uma polaridade estática – tais como “sujeito” e “objeto” ou “subjetivo” e “objetivo” em seus sentidos tradicionais – resulta inadequada. O paradigma epistemológico clássico de uma solidão individual, de um “sujeito” isolado caçando aqui e agora o conhecimento das conexões dos “objetos” dentro da imensidão de um mundo desconhecido,

começando do zero e absolutamente sozinho, não é muito útil. Tal paradigma implica que o homem que contempla sua própria busca do conhecimento se confronta, basicamente, apenas com duas possibilidades, ambas igualmente estáticas, finais e absolutas, embora ele possa inventar um número de variações e combinações. Ele pode assumir uma eterna preponderância do sujeito do conhecimento sobre os objetos, um estado limítrofe de “subjetividade” em que as próprias estruturas imutáveis do sujeito, sob quaisquer que sejam seus nomes – “razão”, “idéias”, “categorias”, “sentidos” ou “leis da lógica” –, imprimem suas marcas sobre todas as experiências do homem como um tipo de véu entre ele e os objetos, de modo que tudo que ele possa esperar apreender em sua rede conceitual são “fenômenos”, isto é, as aparências das coisas. Ou ele pode assumir uma eterna preponderância dos objetos do conhecimento sobre o sujeito, um estado limítrofe de “objetividade” no qual ele próprio apreende, em sua rede de conexões de objetos, os objetos como eles realmente são, nos quais a busca de conhecimento caminha para um fim absoluto e ele entra, absolutamente por si mesmo, no paraíso da verdade última e eterna.

Em vez disso, necessitamos de um paradigma apropriado para lidar com a experiência de que a aquisição do conhecimento é um processo que supera a duração de uma vida e a capacidade de descoberta de um indivíduo. É um processo no qual os “sujeitos” são grupos de pessoas, longas linhagens de gerações de homens. Em seu curso, a preponderância desse “sujeito” – dos interesses imediatos, das necessidades e dos sentimentos dos grupos – sobre seus interesses nas interdependências, conexões e estruturas dos objetos como tais ou, por outro lado, a preponderância dos seus interesses de longo prazo nas conexões e estruturas dos objetos sobre seus interesses, sentimentos e necessidades de curto prazo, pode aumentar ou diminuir, dentro do padrão de percepção que os grupos têm daquelas conexões e estruturas. Poderíamos dizer que o equilíbrio de poder

entre os objetos e os sujeitos do conhecimento pode oscilar nas experiências dos homens e tais oscilações fazem toda a diferença no mundo em relação ao caráter e à estrutura do conhecimento dos homens. Qualquer conceituação, portanto, que reduza a dinâmica social do processo de descoberta a condições estáticas, com o homem no singular atuando como o sujeito do conhecimento em determinada situação aqui e agora, estará condenada a nos arrastar a um labirinto epistemológico sem saída, sem nenhuma porta para escaparmos.

O pescador, tentando capturar conexões dos objetos em sua rede, não começa do nada. Não somente o conhecimento dos objetos, mas também o conhecimento de como adquirir e de como avançar o conhecimento dos objetos, de como capturá-los em sua própria rede, de como construir redes e de como construir redes melhores para capturá-los, desenvolveu-se ao longo das gerações; e a rede será passada para ele na medida em que tenha sido desenvolvida em sua sociedade. Em algumas sociedades, certos tipos de conhecimento sobre a aquisição e o avanço do conhecimento, certos tipos de redes conceituais tornam-se regularmente mais apropriados para apreender certos tipos de conexões entre objetos. Qualquer que seja o caso, sempre que uma rede conceitual para a apreensão de tais conexões e a consciência de como se avançar o conhecimento em um campo da experiência dos homens atinjam um nível em que as suas adequações nas interdependências sejam tão grandes a ponto de suas orientações pelo objeto adquirirem vantagem sobre a orientação pelo sujeito, os avanços posteriores nesse campo apresentarão uma medida de autonomia. Elas procederão de modo mais regular do que faziam antes. Sendo mais autônomas em relação às flutuações de curto prazo do desenvolvimento da sociedade, embora, é claro, não sendo nunca completamente independentes delas, elas se tornarão relativamente auto-suficientes, e nós poderemos chamar a aquisição do conhecimento naquele campo de ciência.



Visto em relação a essa longa ascensão e ao difícil avanço para esse nível, o paradigma epistemológico dos filósofos clássicos parece um pouco egocêntrico. Eles costumam partir, como era de esperar, de uma específica e estabelecida auto-imagem que eles tomam como uma verdadeira e imutável imagem de homem. O que eles descobrem ao se auto-examinarem é o que tacitamente acreditam poder encontrar em todos os seres humanos e em todos os lugares. Se eles se deparam com informações sobre seres humanos que não percebem o nexos da natureza da mesma maneira como eles o fazem, que não pensam de maneira “científica” ou “racional” sobre as conexões de eventos naturais, benevolmente, eles, às vezes, os comparam a crianças ou, em outros casos, explicam seu modo diferente de conexões como ignorância ou superstição. No entanto, eles não explicam como nem por que os homens de suas próprias sociedades, bem como eles mesmos, atingiram seu aperfeiçoado conhecimento. Eles são inclinados a avaliar como mais apropriados os modos de conexão dos dados da natureza que eles possuem, e a certeza maior acerca do andamento natural das coisas que os acompanham como um presente de Deus ou da natureza ou, pelo menos, como uma propriedade imutável e comum dos seres humanos em geral.

Conseqüentemente, a questão de como explicar a relativamente grande aptidão de certos conceitos, de algumas técnicas para a aquisição de conhecimento, para a conexão dos dados que queremos conhecer – a aptidão que é a marca registrada da ciência e que, às vezes, é chamada de racionalidade – permanece um problema especulativo. O problema dificilmente terá sua solução enquanto for estruturado de maneira estática, com um sujeito do conhecimento tendo como modelo um sujeito individual em uma situação considerada somente no aqui e agora. Leibniz, como outros antes dele, afirmou que a inexplicável e diferente aptidão das ferramentas de pensamento do sujeito em relacionar os objetos se deveu a um

ato de Deus; ele via a “harmonia” entre sujeito e objeto como uma harmonia preestabelecida pelo Criador. Hume, mais avesso às especulações metafísicas do que muitos de seus contemporâneos, explicou que a idéia de uma conexão causal entre eventos, a qual atribuímos aos objetos, não pode provir dos próprios objetos, mas, sim, de nossos hábitos de enxergar certas seqüências naturais que se repetem. Kant, seguindo-se a Hume, postulou que os conceitos de conexões entre objetos, tais como o de lei natural, substância ou causalidade mecânica, que são condições de toda experiência, não podem ser derivados da experiência; eles são, de acordo com ele, anteriores à experiência ou *a priori*. Percebemos que Kant estava correto ao pensar que aqueles conceitos que ele encontrou usando sua própria experiência da natureza não se originavam e não poderiam se originar de sua própria experiência, nem mesmo da experiência de todos os homens de seu tempo e de sua sociedade. No entanto, que esses conceitos fossem *a priori* para a *sua* experiência não significava, como ele afirmava, que eles fossem *a priori* para todas as experiências de todos os seres humanos sobre a Terra.

Atualmente tornou-se mais fácil perceber tal questão como um problema do vir a ser e menos do ser. Para se enxergar o problema em sua totalidade, talvez umas poucas palavras de um sacerdote africano possam ajudar. Faltavam a ele as certezas de Kant. Ele não conectou os eventos da mesma maneira – não porque, pessoalmente, tenha sido menos inteligente, mas porque viveu em uma sociedade que se desenvolveu de modo diferente:

Nós temos, ele disse, que usar quando pudermos e nos proteger contra os espíritos de todas as coisas no Céu e sobre a Terra. Você vai à floresta, vê algum animal selvagem, queima-o, e você descobre ter matado um homem. Você humilha seu empregado, mas mais tarde você descobre que o perdeu. Você pega seu facão para cortar o que você pensa ser um galho de árvore e descobre ter cortado seu próprio braço. Há pessoas que podem se transformar em leopardos; “pastores” são especialmente bons para se transformarem em hienas.

Há bruxas que podem fazer você definhar e morrer. Há árvores que caem sobre você e o matam. Há rios que afogam você. Se eu vejo quatro ou cinco europeus, eu não dou atenção apenas a um deles ignorando o resto, com receio de que eles também tenham poder e me odeiem (Rattray, 1923).

A maior incerteza sobre conexões de eventos que pode ser encontrada na voz deste sacerdote é a de um modo de experiência que acontece em um estágio comparável de desenvolvimento social entre todas as pessoas da Terra. Muito longe de serem “formas de pensamento” eternas, o modo em que os eventos são conectados na experiência dele é aprendido de acordo com um nível de conhecimento transmitido em sua sociedade. A definição daqueles conceitos básicos, das categorias kantianas como “forma” e de outros tipos de conhecimento como “conteúdo”, dificilmente é aplicável aqui. A rede conceitual para se adquirir conhecimento faz parte do próprio conhecimento dos homens. A citação pode ser familiar. O problema que ela levanta não é simplesmente por que o velho sacerdote conectou em sua experiência eventos de maneira diferente a que nós fazemos, mas sim por que nós conectamos eventos de maneiras diferentes da dele.

## Notas

- 1 O termo, originariamente, é *specialism*, palavra não muito utilizada em inglês e com tradução literal para o português como “especialismo”. Optamos por traduzir a expressão da maneira mais corrente na língua portuguesa. Outras soluções possíveis seriam “campo” ou “área”, que perderiam, no entanto, a especificidade buscada por Norbert Elias. (N. dos T.)
- 2 Elias se refere ao ensaio de Mannheim (1927). Este artigo é um resumo do trabalho escrito por Mannheim para sua prova de habilitação (*Habilitationsschrift*) na Universidade de Heidelberg e que encontrou publicação integral em Kettler (1984). (N. dos T.)

- 3 Carta de Engels a Conrad Schmidt, London, 27<sup>th</sup> October 1890 (Marx e Engels, 1934).
- 4 A carta, que não está devidamente citada no original do artigo, pode ser encontrada integralmente em: <[http://marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90\\_09\\_21a.htm](http://marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_09_21a.htm)>. A passagem a que Elias se refere é a seguinte: “According to the materialistic conception of history, the production and reproduction of real life constitutes in the last instance the determining factor of history. Neither Marx nor I ever maintained more. Now when someone comes along and distorts this to mean that the economic factor is the sole determining factor, he is converting the former proposition into a meaningless, abstract and absurd phrase.” (Segundo a concepção materialista de história, a produção e a reprodução da vida concreta constituem, em última instância, o fator de determinação da história. Nem Marx nem eu jamais afirmamos mais. Agora, quando alguém vem e altera isso para significar que o fator econômico é o único fator de determinação, esse alguém está convertendo a antiga proposição em uma frase sem sentido, abstrata e absurda.) (N. dos T.)
- 5 No artigo original, Elias omite uma vírgula que alteraria o sentido da tradução; preferimos manter a fidelidade à referência original, ou seja, à carta de Engels. (N. dos T.)
- 6 Literalmente, “estado do vigia noturno”, expressão disseminada pelo socialista alemão Ferdinand Lassalle (1825-1864): trata-se, dentro da filosofia política, de uma forma de governo em que as tarefas e responsabilidades do Estado são reduzidas ao mínimo (por isso é também chamado de estado mínimo), restando apenas a manutenção interna e externa da ordem que visa, em última instância, proteger a propriedade privada. (N. dos T.)
- 7 Posteriormente, Elias desenvolverá essa idéia em um artigo denominado “On the sociogenesis of sociology” (1984). (N. dos T.)
- 8 Consciência (em alemão, no original). (N. dos T.)
- 9 Ser (em alemão, no original). (N. dos T.)

10 Nosso conhecimento sobre o crescimento do conhecimento está aumentando constantemente e, até onde os detalhes permitem saber, é maior agora do que antes. O que falta são modelos teóricos adequados acerca do desenvolvimento do conhecimento que possam ser comparados com essa evidência e ajustados a modelos correspondentes de desenvolvimento das sociedades dentro das quais aquele conhecimento assume uma posição. Um dos principais obstáculos em direção a tais modelos é, evidentemente, a disposição fortemente ambivalente com relação ao conhecimento científico que prevalece em nosso tempo. A dúvida, muito difundida, sobre o valor desse conhecimento afeta a integração teórica dos fatos. Uma das tentativas contemporâneas mais conhecidas para tal integração, o modelo de T. S. Kuhn de desenvolvimento do conhecimento científico (Kuhn, 1962) é um bom exemplo. No sofisticado paradigma de Kuhn, a progressiva expansão do conhecimento dos homens de um universo desconhecido ao longo dos milênios, dos quais a expansão científica é a fase mais tardia, basicamente se perdeu de vista. Ele representa essa fase – caracterizada por uma combinação específica de investigação empírica em relação a aspectos desconhecidos deste universo com integração teórica periódica do crescimento do conhecimento desses aspectos – de maneira depreciativa; por um lado, como um jogo de quebra-cabeças resolvido (*solving*) de acordo com certas regras; por outro lado, como uma mudança acidental e parcialmente arbitrária das regras. Ele conceitua o primeiro desses dois tipos de atividades científicas como “ciência normal” e o segundo como “revoluções científicas”. A escolha das palavras é suficiente para sugerir que modelos teóricos integrados, tais como os de Ptolomeu, na Antiguidade, ou os de Newton e Einstein, nos tempos mais recentes, permanecem, de certo modo, do lado de fora e não fazem parte da ciência normal. Assim sendo, desgastando a arbitrariedade e a descontinuidade das inovações teóricas radicais (que é dificilmente mais adequada para o desenvolvimento do conhecimento científico do que a separação conceitual entre uma fase não revolucionária de um processo revolucionário que o sucede no desenvolvimento de uma sociedade), Kuhn é capaz de traçar um quadro essencialmente relativista da relação entre os paradigmas bastante integradores dentro de um processo científico. Enquanto permite um

“gostinho de progresso” para sua “ciência normal”, ele nega que a seqüência de paradigmas teóricos represente algum progresso, alguma ampliação do conhecimento humano.

- 11 Elias está utilizando aqui a oposição entre *involvement* (envolvimento, engajamento, interesse) e *detachment* (desinteresse, imparcialidade, afastamento, separação, desmembramento) que será o tema do seu livro *Engagement und Distanzierung* (1983). A tradução popularizada no Brasil traduziu o termo *detachment* (no original alemão, *Distanzierung*, e, na tradução francesa, *distanciation*) pelo termo – mais do que saturado – alienação, com as devidas justificativas que podem ser encontradas em nota introdutória à tradução do livro. Apesar de entendermos os motivos da escolha, preferimos, aqui, manter a tradução literal. (N. dos T.)
- 12 Coisa em si (em alemão, no original). (N. dos T.)

*Sociology of knowledge: new perspectives*

**Abstract:** The core problems of sociological and philosophical theories of knowledge remain insoluble and unrelated since both theories start from static models. The problems can be solved – and the respective theories can be related to each other – without undue difficulties if the acquisition of knowledge occurring within societies is conceptualized as a long-term process which, in turn, takes place within societies also considered as long-term processes. This approach adds up to being in close agreement with the evidence. The paper points out what needs to be both unlearned and learned in order to pave the way for such a unified theoretical framework to serve as a guide to – and be corrected by – empirical sociological studies of all kinds of knowledge: scientific and practical, as well as non-scientific or ideological.

**Key words:** sociology of knowledge; sociological theory; sociology.

## Referências

ELIAS, Norbert. *Engagement und Distanzierung: Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. Tradução inglesa: *Involvement and detachment*. Oxford: Basil Blackwell, 1987. Tradução brasileira: *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. On the sociogenesis of sociology. *Sociologisch Tijdschrift*, CIDADE, v. 11, 1984, p. 14-52. Tradução brasileira: Sobre a sociogênese da economia e da sociologia. In: \_\_\_\_\_. *Escritos & Ensaíos I: estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 167-196.

\_\_\_\_\_. Problems of involvement and detachment. *British Journal of Sociology*, cidade, vii, 1956, p. 226-252.

\_\_\_\_\_. Sociology of knowledge: new perspectives – part one. *Sociology*, Belmont, Durham, 5, p. 149-168, 1971.

\_\_\_\_\_. *Über den Prozess der Zivilisation*. Bern, Munich, 1969. Tradução brasileira: *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

KETTLER, D.; MEJA, V.; STEHR, N. (Ed.). *Konservatismus: ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Tradução inglesa: MANNHEIM, K. *Conservatism: a contribution to the sociology of knowledge*. In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. (Ed.). London: Routledge and Kegan Paul, 1986.

KUHN, T. S. *The structure of scientific knowledge*. Chicago, London, 1962.

MANNHEIM, K. Das Konservative Denken. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 57, 1, 1927, p. 68-142; 57, 2, p. 470-495. Tradução brasileira: \_\_\_\_\_. *O pensamento conservador*. In: MARTINS, J. *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 11-38.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *Correspondence*, 1846-1895. London, 1934, p. 481. O leitor encontrará essa carta integralmente em: <[http://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90\\_10\\_27.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_10_27.htm)>.

McLELLAN, D. Marx and the missing link. *Encounter*, nov. 1970, v. XXXV, n. 5, p. 39.

RATTRAY, R. S. *Ashanti*. London: EDITORA, 1923, p. 150.