

ENTRE IDEOLOGIA E UTOPIA: A DIALÉTICA DA IMAGINAÇÃO EM MANNHEIM

BETWEEN IDEOLOGY AND UTOPIA: THE DIALECTIC OF THE IMAGINATION IN MANNHEIM

Mateus Augusto de Oliveira¹; Philippe Oliveira de Almeida²

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o conceito de utopia elaborado pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim. Para tanto, estudaremos o papel desempenhado pela obra *Ideologia e utopia* no pensamento de Mannheim. O livro é a carta de fundação da sociologia do conhecimento como disciplina autônoma. Mostraremos como *Ideologia e utopia* desenvolve uma aproximação entre imaginário e política. Mannheim argumenta que toda sociedade se alicerça em ficções, símbolos, mitos e ritos. O sociólogo distancia-se de Marx e Engels ao criticar a distinção entre consciência alienada e consciência esclarecida, ciência e ideologia. No cerne da sociologia do conhecimento desenvolvida por Mannheim está uma polarização entre ideologia e utopia, definida pelo filósofo Paul Ricoeur como "dialética da imaginação". Para Mannheim, o conceito de 'utopia' se desenvolveria em contraposição à noção de 'ideologia': a tensão entre um e outro estaria na base de toda comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Karl Mannheim; utopia; sociologia do conhecimento

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the concept of utopia elaborated by the

1 Graduando em Administração de Empresas pela Faculdade de Minas - FAMINAS-BH. Contato: mateusaugusto9.91@gmail.com

2 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre e Bacharel em Direito pela mesma instituição; Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Contato: philippealmeida@gmail.com.

hungarian sociologist Karl Mannheim. To do so, we will study the role played by *Ideology and utopia* in Mannheim's thought. The book is the founding charter of the sociology of knowledge as an autonomous discipline. We will show how *Ideology and utopia* develops an approximation between imaginary and politics. Mannheim argues that all society is based on fictions, symbols, myths and rites. The sociologist distances himself from Marx and Engels by criticizing the distinction between alienated consciousness and enlightened consciousness, science and ideology. At the heart of the sociology of knowledge developed by Mannheim is a polarization between ideology and utopia, defined by the philosopher Paul Ricoeur as "dialectic of the imagination". For Mannheim, the concept of 'utopia' would develop in opposition to the notion of 'ideology': the tension between one and the other would be at the base of every community.

KEY-WORDS: Karl Mannheim; utopia; sociology of knowledge

1 INTRODUÇÃO

Assistimos, nos últimos anos, a uma generalizada crise do capitalismo financeiro e do paradigma de globalização a ele atrelado. O mito da *pax americana* esfacelou-se, em uma ordem mundial marcada pelo "choque de civilizações" (HUNTINGTON, 2010; HORTA, 2012). Tanto o neoliberalismo quanto a social-democracia (que, desde a queda do Muro de Berlim, se apresentavam como as únicas chaves viáveis para pensar a contemporaneidade, a direita e a esquerda possíveis em uma era que assistiu à ruína da supostamente inquebrantável União Soviética) revelam-se insuficientes para traduzir a insatisfação das massas frente ao arranjo institucional em vigor.³ Daí o caráter no mais das vezes antipartidário das manifestações políti-

³ Concepções político-ideológicas que, na teoria, se contrapõem, podem, no âmbito da *práxis*, se mesclarem em modelos compostos. É o que ocorreu com os *slogans* da social-democracia e do neoliberalismo. Aqui, não nos reportamos a experiências históricas que, legítima ou ilegitimamente, se apropriaram desses termos; temos em mente, apenas, seus modelos especulativos, em estado "puro". O debate político norte-americano pode, nesse sentido, servir-nos como referencial: As obras *Uma teoria da justiça*, de John Rawls (2000), e *Anarquia, Estado e utopia*, de Robert Nozick (2013), representam exemplos paradigmáticos das posições filosóficas da social-democracia e do neoliberalismo, respectivamente. Em seu *magnum opus*, Rawls procura, a partir de uma leitura neocontratualista, justificar medidas de ação

cas que, na segunda década do século XXI, tomaram as ruas em diversas cidades do planeta. A eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos da América sinaliza que, mesmo no coração do império, a polarização (artificial?) entre direita e esquerda liberais – capitalismo selvagem e capitalismo com face humana – encontra-se profundamente desgastada. Sem modelos teóricos que (como o marxismo, bastante desacreditado) permitam-lhe projetar futuros alternativos, resta à população lançar seus olhos para o passado: a retórica conservadora ganha, desse modo, inúmeros adeptos, alimentando-se da anomia e do niilismo que se impõem no tempo presente.

Desde os albores do século XX, o liberalismo tem sido apresentado, frequentemente, como o único arranjo institucional admissível – não o *melhor*, mas o *menos pior* dos mundos possíveis. Qualquer utopia, qualquer esperança de transformação radical do sistema, é retratada, pelos bastiões da doutrina liberal – pensadores como Karl Popper (1974), Isaiah Berlin (1991) e Robert Nozick (2013) – como prenúncio da barbárie (excesso de caos) ou do despotismo (excesso de ordem). O humanismo levaria, apesar de suas boas intenções (ou melhor: em razão delas!) ao totalitarismo, de maneira que restaria à sociedade se contentar com as injustiças do *laissez-faire*. Muitos acabam por esposar plataformas de “reformismo fraco”, programas de in-

afirmativa adotadas pelo Estado de Bem-Estar Social. Valendo-se da teoria da escolha racional, Rawls desenvolve um modelo hipotético: os membros de uma comunidade política precisam definir as normas que estruturam a sua sociedade, mas desconhecem o *status* (sócio-econômico, cultural etc.) que nela terão. É o chamado “véu da ignorância”. Nessa situação, enquanto agentes maximizadores de utilidades, os cidadãos naturalmente buscariam (é essa a tese de Rawls) melhorar as condições dos menos favorecidos, através de discriminações positivas. Diante da possibilidade de ele próprio ocupar os estratos mais baixos da ordem social, o indivíduo – ainda que movido por impulsos egoístas – pugnará por estratégias de redução da desigualdade. Nozick, colega de Rawls em Harvard, proporá modelo diverso, na defesa do Estado mínimo. O autor elabora uma teoria, não *da justiça*, mas *da titularidade*, quer dizer, das formas de aquisição legítima de bens (materiais ou espirituais). Conforme Nozick, há apenas três modos válidos de obter um objeto: a posse originária (é o caso, por exemplo, de uma terra inculta da qual me aproprio); a transmissão (contratos de compra e venda, sucessões etc.); e a compensação por espoliações passadas. A propriedade é um desdobramento do sujeito, a maneira por meio da qual ele se realiza no mundo exterior. O respeito à dignidade da pessoa humana – que deve, nos termos de Kant, ser vista como fim, e nunca como meio – implica necessariamente, no entender de Nozick, o respeito à propriedade. Empreendimentos neokeynesianos como os defendidos por Rawls seriam incompatíveis com as formas legítimas de aquisição, constituindo restrições ao livre-arbítrio. *Uma teoria da justiça* foi publicado pela primeira vez em 1971; *Anarquia, Estado e utopia*, em 1974. Os dois escritos tornaram-se, nos Estados Unidos, marcos para a definição das agendas políticas de social-democratas e neoliberais. Chama a atenção o fato de que ambas as obras – uma, voltada à igualdade material (justiça social), e outra, à liberdade – concebem o capitalismo especulativo como um dado inevitável. Trata-se, não de superar o livre mercado, mas de ajustar-se a ele, restringindo suas externalidades negativas (Rawls) ou potencializando-o (Nozick). A “direita possível” e a “esquerda possível”, no mundo contemporâneo, seriam ambas – como atestam os livros de Nozick e Rawls – prisioneiras da grelha analítica do liberalismo (em sentido lato).

clusão social sem desestabilização da arquitetura política reinante – é o que explica a popularidade da “correção política” nos dias atuais. O liberalismo cauteriza qualquer projeto ideológico alternativo, impondo-se como uma (para falar como Roberto Mangabeira Unger) “falsa necessidade” (UNGER, 2001). Somos convencidos de que as leis do mercado – a mão invisível da oferta e da procura – são *naturais*: o *homo oeconomicus* é essencialmente um maximizador “racional” de interesses, e todos os seus atos podem ser compreendidos a partir de uma chave utilitarista.

A doutrina liberal patrocina o antiutopismo e a falta de perspectiva, e sua crise nos obriga a recolocar o problema: “um outro mundo é possível?”. A atração que os *millennials* manifestam por distopias cinematográficas e literárias – *1984*, de George Orwell, tornou-se o livro mais vendido da *Amazon* entre o fim de 2016 e o início de 2017 (ALTARES, 2017) – é um indicativo de que, mais do que nunca, precisamos de utopias, propostas alternativas de configuração do espaço público. A utopia como exercício de “experimentalismo democrático”, que nos permita antever formas diversas de estruturação do Estado: eis um caminho que, quinhentos anos após a publicação da *Utopia* de Thomas Morus (obra que inaugurou um novo gênero literário), se descortina.⁴ Nesse cenário, pode ser interessante recuperar a maneira

4 Muitos se valem do termo ‘utopia’ para se referirem a todo e qualquer paradigma filosófico ou literário de “sociedade perfeita”. Nesse sentido, a *República* de Platão e a *Ilha do Sol* de lambulo constituiriam utopias, tal como os mitos do Paraíso Terrestre e do País de Cocanha. Ao conceber o termo ‘utopia’ – jogo de palavras entre *eu-topos* (“bom lugar”) e *ou-topos* (“não lugar”) –, Morus apenas forjaria uma denominação nova para um gênero textual velho, já conhecido por antigos e medievais. Em seu escrito célebre, Morus somente daria continuidade à tradição que, desde a Atenas Clássica, dedica-se a refletir sobre a “melhor forma de governo”, um projeto de comunidade política ideal. Não é essa a concepção de ‘utopia’ que adotamos. A nosso juízo, há diferenças profundas entre a proposta moreana e as instituições imaginárias que lhe precederam. Morus não emula, mas *parodia* a literatura que lhe antecipa: se faz remissão frequente às obras de Platão e de Luciano de Samósata, é no deliberado intuito de subvertê-las, em um cenário marcado pela Renascença. Ao forjar, de forma assumidamente satírica, uma nova palavra, Morus estabelece uma relação de proximidade e distanciamento com os textos anteriores referentes a “comunidades políticas modelares”. A *Utopia* é reflexo do esforço feito pelo humanismo do século XVI para distanciar-se da Escolástica tardo-medieval. Ajusta-se a um processo de renovação do pensamento político (processo que dará origem a figuras como Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero). A ênfase humanista na *historicidade* – sua rejeição à crença de que a ordem natural serviria como baliza para a ordem social – encontra reverberações no livro de Morus. A diferença de outras “cidades filosóficas” (como a de Platão), a Utopia projetada por Morus é *artificial*, produto da vontade e da imaginação de seus habitantes: não é a encarnação, no âmbito da política, das leis do cosmos, da vontade divina ou de uma Razão universal, mas o resultado de deliberações contingentes e reversíveis, em um jogo de tentativas e erros. Diplomata, Morus viu-se fortemente afetado pelas Grandes Navegações. Escritos como *Mundus Novus* – carta falsamente atribuída a Américo Vespúcio, e que descreve os costumes dos habitantes do continente recém-descoberto – chamarão a atenção dos círculos humanistas frequentados por Morus, precisamente por mostrarem como práticas e valores até então entendidas como universais pela Europa cristã são desconhecidas por outras civilizações. Vale lembrar que, em diversos pontos, a *Utopia* dialoga com o pseudo-Vespúcio. Morus escreve em um período marcado pela ascensão do Estado moderno, que, à

como diferentes estudiosos abordaram o tema do “pensamento utópico”. *Ideologia e utopia*, do sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893 – 1947), é, indiscutivelmente, um dos mais influentes livros do século XX a tratar do utópico; é o texto que inaugura a sociologia do conhecimento como ciência especializada, e resgata o conceito de ‘utopia’ como elemento imprescindível à compreensão da dinâmica social. Assim, é quase inevitável que nos debruçemos sobre a obra, em um esforço de superação da razão antiutópica (ALMEIDA, 2016).

Inicialmente, faremos uma exposição do pensamento de Mannheim, sublinhando o *locus* de *Ideologia e utopia* na construção da sociologia do conhecimento. Daremos destaque à interlocução do autor com o materialismo dialético: a sociologia do conhecimento deriva diretamente da teoria da ideologia desenvolvida por Marx. Em seguida, após um breve excursão sobre a relação entre imaginação e política, discutiremos a maneira como Mannheim emprega a noção de ‘utopia’ como instrumento para refletir sobre o social – em oposição ao conceito de ‘ideologia’. Por fim, trabalharemos, em breves linhas, a proposta de “planejamento para a liberdade” esboçada pelo autor, aproximando-a do pensamento utópico.

2 IDEOLOGIA E UTOPIA NO ITINERÁRIO INTELECTUAL DE MANNHEIM

2.1 VIDA E OBRA DE MANNHEIM

Mannheim foi aluno do sociólogo alemão Georg Simmel, e, em Budapeste, tomou parte no círculo do filósofo marxista György Lukács, frequentado por intelec-

diferença das instituições políticas medievais, desponta como “Deus artificial” (para falar como Hobbes), construção coletiva consciente e calculada. É essa a razão que leva Burckhardt a descrever as repúblicas e os principados renascentistas como “obras de arte”. A utopia espelha esse contexto, representando um elogio às potencialidades criativas do homem. Rompe com o jusnaturalismo que subsidiava, desde os gregos, a reflexão sobre a “cidade ideal”. A moderna literatura utópica que, a partir do Cinquecento, desponta na Europa (por meio de autores como Rabelais, Campanella, Shakespeare, Bacon, Andreae etc.), será marcada pela consciência do caráter culturalmente condicionado do espaço público: a arquitetura institucional das sociedades é maleável, e se sujeita a permanentes reformas – e na contramão de Platão e de outros filósofos ocupados com o problema da “melhor forma de governo” –, entendem que, para cada povo (em virtude de especificidades históricas e geográficas, étnicas, lingüísticas, religiosas etc.), uma modelagem institucional diferente deve ser pensada. É possível, pois, falar na utopia como gênero literário específico, que emerge na Primeira Modernidade. Sobre o tema, recomendamos a leitura de Trousson (2005) e Ribeiro (2009).

tuais modernistas e anti-burgueses. Migrando para a Alemanha, teve contato com o sociólogo Alfred Weber (irmão de Max Weber), bem como com os filósofos Martin Heidegger e Max Horkheimer. A escola de Mannheim e o Instituto de Pesquisa Social, dirigido por Horkheimer, disputaram, na Frankfurt da década de 1920, pelo protagonismo no debate sociológico que então se iniciava em território alemão. É por isso que, apesar dos inúmeros pontos de contato entre a sociologia do conhecimento de Mannheim e a teoria crítica da chamada Escola de Frankfurt (como a ênfase dada à "consciência utópica"), as duas correntes serão vistas como contrapostas: a doutrina manneiniana exemplificaria a perspectiva a um só tempo "idealista", "positivista" e "relativista" que Horkheimer imputava à teoria tradicional (BARBOZA, 2012).

Conforme Colin Loader, o gênero textual de que Mannheim se valeu com mais frequência para veicular suas idéias foi o *ensaio* – o que serviria como indicativo de sua recusa em estabelecer conclusões definitivas acerca dos (variegados) assuntos que abordava.⁵ A atitude de Mannheim, nesse sentido, seria a de alguém que se encontra, não no final, mas nos primórdios de um movimento intelectual, criador de um campo novo do saber, que explora regiões inóspitas. Contudo, ainda segundo Loader, seria possível encontrar, subjacente à heterogeneidade de preocupações teóricas que teve Mannheim no correr de seu desenvolvimento intelectual, uma "totalidade dinâmica". Loader identifica cinco fases na trajetória do sociólogo húngaro: 1ª) do início de sua carreira a 1924, centrou-se no conceito de *filosofia cultural*; 2ª) entre 1924 e 1928, passou por uma fase de transição, dominada por preocupações relativas à sociologia do conhecimento; 3ª) de 1929 a 1930, ocupou-se de problemas relacionados à *ciência política*; 4ª) uma nova fase de transição inaugura-se em 1930, encerrando-se apenas em 1936 – nela, a questão fundamental das reflexões de Mannheim será a *ideia de massificação*; por fim, a partir de 1937 – e até a sua morte –, Mannheim se voltará ao tema do *planejamento para a democracia* (LOADER, 1985).

Publicado em 1929, o livro *Ideologia e Utopia* representa etapa importante

5 O ensaio, forma literária inaugurada por Montaigne, destina-se à exposição de opiniões, convicções provisórias, esboços. Não aspira à sistematicidade de um tratado; apenas veicula uma perspectiva, uma visão pessoal, um retrato de uma era. Para uma breve história dessa tradição literária, recomendamos a leitura de BURKE (2001).

do desenvolvimento intelectual de Mannheim, situado na fronteira entre as questões de juventude e as de maturidade: o autor voltara-se, de início, a problemas de natureza filosófica, como a ascensão e o declínio do “sujeito epistêmico moderno” (a ideia, cartesiana, de uma consciência apriorística, transparente a si mesma, descolada da realidade objetiva); contudo, gradualmente migrará para temas de cunho propriamente sociológico. *Ideologia e utopia*, reflexo dos dilemas políticos vivenciados pela República de Weimar, marca a passagem de um a outro momento da carreira de Mannheim. O cerne da obra – como pontifica Fabricio Antonio Deffacci (2008) – é o estudo da relação entre o “pensamento” e o “âmbito social” no qual ele emerge. É por isso que, no entender de muitos, a obra representaria a *carta de fundação da sociologia do conhecimento*, disciplina gestada por Mannheim.

2.2 MANNHEIM E O MATERIALISMO DIALÉTICO

Karl Marx e Friedrich Engels – sobretudo através da obra *A ideologia alemã* – exercem inegável influência sobre *Ideologia e utopia*. N'*A ideologia alemã*, os pais do socialismo científico acusam os jovens hegelianos (tanto à direita quanto à esquerda) de encamparem uma doutrina conservadora e escapista, o que seria um sintoma da incapacidade da burguesia germânica de impulsionar um movimento de transformação social equivalente àquele conduzido por sua congênere gálica – qual seja, a Revolução Francesa que se desenrola entre 1789 e 1799 (MARX; ENGELS, 2006). Os autores procuram mostrar como o idealismo tardio, que floresce na Alemanha após a morte de Hegel, espelha as circunstâncias sócio-históricas em meio às quais germinou. Embora os jovens hegelianos se esforcem, com virulência, para se libertarem de seus preconceitos de classe, terminam por perpetuá-los. O conhecimento enquanto produto de relações sócio-políticas historicamente situadas: é a natureza *ideológica* do saber, desnudada por Marx e Engels, que ocupará as reflexões de Mannheim. O sociólogo húngaro, no entanto, se distancia do materialismo dialético por não reconhecer uma diferença entre consciência inautêntica (a ideologia propriamente dita, o conhecimento gerado como forma de preservar um modo de produção determinado) e autêntica (o próprio materialismo dialético, a ciência capaz de desvelar a base eco-

nômica que sustenta as crenças compartilhadas pela sociedade). Para Mannheim, o fato de refletir a perspectiva, a mundivisão, de uma classe e de uma época, não deslegitima a ideologia – não a torna necessariamente *incorreta*. O autor pugna, assim, por um “saber existencialmente condicionado, perspectivista, ligado à ação” (GUSMÃO, 2011, p. 222), que se reconheça *enraizado* no mundo no qual pôde germinar. No entender de Mannheim, Marx e Engels, defendendo a possibilidade de uma Economia Política *objetiva* (desvencilhada de interesses contingentes e pré-julgamentos) ainda estariam atrelados a uma epistemologia dogmática, normativa e apriorística, segundo a qual apenas teorias *puras*, neutras, supratemporais, seriam válidas. Mannheim reconhece a distinção entre o materialismo dialético e o positivismo do século XIX; acredita, contudo, que ambos sucumbem ao cientificismo oitocentista.

Mannheim pretende resgatar a compreensão da historicidade das idéias, do caráter social do conhecer. Para tanto, abre mão da distinção entre *contexto da descoberta* e *contexto da justificação*.⁶ O autor pretende substituir teorias abstratas do conhecimento por uma ciência *empírica* da cultura: dedica-se a explicitar as “raízes sociais do pensamento”, a “base irracional do conhecimento racional”, entendendo que todo saber é “situacionalmente determinado”, “partidário”. Mannheim critica a Lógica e a Gnosiologia, que, a seu juízo, se ocupariam não da forma como “os homens realmente pensam”, mas de situações especiais de atividade reflexiva (a Física e a Matemática, por exemplo). Para o sociólogo, é preciso buscar, não a abstração do “pensamento em si”, mas o conhecimento histórica e socialmente situado. Em seu entender, nem o “indivíduo isolado” nem o “homem em geral” serviriam como ponto de partida para uma análise dos processos cognitivos: devemos ter por base “os homens dentro de certos grupos”, raciocinando no interior de “moldes de atividade coletiva” específicos.⁷

6 Acerca da distinção entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”, recomendamos a leitura de MIGUEL; VIDÉIRA (2011). A “distinção conceitual”, cara à Filosofia da Ciência, subentende – premissa que Mannheim rejeita – a possibilidade de saberes universalmente válidos, desconectados de qualquer conjuntura histórico-cultural. O sociólogo húngaro, pelo contrário, parte da hipótese de que todo conhecimento é historicamente condicionado – limitado pelas pré-compreensões da sociedade que o gesta. Assim, propõe que, entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”, há uma conexão inelidível.

7 A partir de perspectiva semelhante àquela que a hermenêutica fenomenológica de matriz heideggeriana assume (vale a pena recordar que *Ser e tempo* foi publicado apenas dois anos antes de *Ideologia e utopia*), Mannheim destaca a conexão entre *theoria* e *práxis* coletiva, a significação dada ao real e o conjunto de atividades sociais que se pautam nessa significação. Para o autor, a natureza é, em si, despida de

Mannheim acredita que o fato de ser influenciado por vivências pré-teóricas não deslegitima o processo cognitivo. Determinado por circunstâncias socio-históricas, o pensamento sempre estará atravessado por *valores*, que não fazem dele, entretanto, uma (para utilizar a terminologia dos hegelianos de esquerda) "falsa consciência", a ser combatida pelas armas da crítica (ou pela crítica das armas).⁸ Mannheim abraça a historicidade das ideias, a vinculação contextual da mente humana. Mesmo o despontar de uma "sociologia do conhecimento" (enquanto ramo autonomizado do saber) é, em *Ideologia e utopia*, explicado em termos de fenômeno social.⁹ Para o pensador, problemas concernentes à consciência e ao inconsciente tornaram-se objeto de estudo no mundo contemporâneo em virtude, antes de mais nada, da *mobilidade social*. Segundo Mannheim, em todos os povos e em qualquer época, caso indivíduos de diferentes segmentos sociais comecem a interagir, podemos observar um choque de cosmovisões, que conduz ao ceticismo (é o que ocorre na chamada "Ilustração Sofística", que se desenvolve na Atenas democrática do século V a.C.). A mobilidade social compromete a crença na existência de uma "casta intelectual", um "tipo mobilizador do pensamento"; em seu lugar, desponta uma "camada de intelectuais livres", consciente do caráter *plural* da cognição (MANNHEIM, 1952, p. 10 e 11).

sentido (ou dotada de uma multiplicidade infindável de sentidos potenciais), diferença sem identidade: é o rio de Heráclito, mudança perpétua desprovida de unidade. É o homem que, em sua existência cotidiana, confere significados aos fatos, dando coesão ao caos: esse procedimento, que converte a multiplicidade das impressões sensoriais na unidade dos conceitos e categorias mentais, é condicionado pela ação coletiva, por interesses sociais. Nas palavras de Mannheim: "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 aquele aspecto das coisas que apresenta interesse especial para a atividade e galvaniza, em benefício da ação coletiva, o processo perpetuamente fluido subjacente a todas as coisas, excluindo outras disposições configurativas que tendem a assumir direções divergentes. Cada conceito representa uma espécie de tabu contra todas as outras fontes possíveis de significados, simplificando e unificando a multiformidade da vida em proveito da ação". (MANNHEIM, 1952, p. 20 e 21)

8 Nas palavras de Amalia Barboza: "Diferente de representantes de uma sociologia "axiologicamente neutra", Mannheim está claramente convencido de que uma eliminação dos juízos de valor na ciência seja impossível e, ademais, indesejável. Com sua sociologia do conhecimento Mannheim justamente demonstra que valores e juízos de valor sempre estão presentes na pesquisa, e que a pesquisa em sociologia do conhecimento assume para si a tarefa de analisar esta vinculação contextual". (BARBOZA, 2012, p. 113)

9 No entender de Mannheim, mesmo metodologias que pretendem furtar-se a juízos de valor – como o positivismo – acabam por lançar mão de pressuposições ontológicas, metafísicas e éticas. A sociologia do conhecimento, portanto, deve reconhecer-se enquanto espacial e historicamente situada, determinada por valores implícitos.

Para Mannheim, no mundo contemporâneo, o esfacelamento da estrutura es-
tamental da Cristandade (repartida entre *Oratores*, *Bellatores* e *Laboratores*, os que
oram, os que guerreiam e os que laboram, isto é, sacerdotes, nobres e plebeus) levou
ao “colapso do monopólio intelectual do clero” (MANNHEIM, 1952, p. 11), acompa-
nhado por novos questionamentos acerca da *natureza do conhecer*. A fragmentação
do sistema de pensamento medieval deu origem à Epistemologia e à Psicologia.¹⁰
Apesar das diferenças, Epistemologia e Psicologia partem ambas do sujeito epis-
têmico isolado, insular e monádico da filosofia moderna, o que representa uma de-
formação do retrato do processo cognitivo. É essa deformação que a sociologia do
conhecimento procura sanar, salientando a dimensão *coletiva* do saber. Mannheim
fala, mesmo, em divisão social do trabalho para descrever a natureza cooperativa do
conhecimento.

2.3 'IDEOLOGIA' E 'UTOPIA' COMO FERRAMENTAS DE DESMASCARAMENTO

Na luta pelo poder, os modernos partidos políticos – nascidos do desmante-
lamento da ordem feudal – criaram, no entender de Mannheim, instrumentos teóri-
cos específicos. Um desses instrumentos foi o *desmascaramento*, a explicitação dos
impulsos inconscientes que guiariam a orientação política dos grupos adversários.
Expor a *pudenda origo*, as origens vergonhosas, das concepções esposadas pelos
partidos inimigos: essa estratégia – fartamente explorada e discutida por Nietzsche,
com suas investigações genealógicas (FOUCAULT, 1985) – só se torna possível em
um mundo no qual nos tornamos sensíveis à pluralidade de cosmovisões, à ausên-
cia de uma verdade objetiva e universal (suplantada por uma pletora de certezas
subjetivas). É esse o campo – marcado pela reconhecimento da existência de um
inconsciente coletivo – que prepara o advento da ‘ideologia’ e da ‘utopia’ enquanto
categorias teóricas. Afirma Mannheim:

A descoberta das raízes sociais do pensamento assumiu, pois, a princípio, a

¹⁰ A epistemologia apresenta pretensões ontológicas, e procura no *sujeito* a base de apoio para a construção das significações do real, que não mais encontra no mundo dos objetos. A psicologia, em contrapartida, ancorando-se na análise empírica, rejeita semelhantes aspirações – acaba por, seja em suas versões funcionalistas, seja em seus paradigmas genealógicos, distanciar-se de seu compromisso originário com a superação da crise de sentido vivenciada pelo homem moderno.

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'[...]. (MANNHEIM, 1952, p. 36)

Acusar um adversário, em meio a uma contenda político-partidária, de encampar argumentos "ideológicos" ou "utópicos" tornou-se procedimento corrente, estratégia destinada a *desmascarar* os pressupostos irracionais (os juízos de valor irrefletidos) subjacentes a uma posição pretensamente imparcial. Longe de ser o resultado de uma apreciação isenta, as asserções do rival estariam condicionadas por sua concepção restrita da realidade, pelo espírito do grupo no qual ele se insere. Na contemporaneidade, era marcada pela "desintegração da unidade espiritual" (MANNHEIM, 1952, p. 60), busca-se não só atacar as crenças e as atitudes específicas do oponente, mas as próprias bases existenciais nas quais se apoiam essas crenças e atitudes. Para Mannheim, devemos aceitar, com candura, a "compreensão da interdependência originária da experiência", que torna o pensamento, em toda e qualquer circunstância, "situacionalmente determinado" (MANNHEIM, 1952, p. 41). *Todo* conhecimento é partidário¹¹ e parcial.¹² Precisamos deixar de reivindicar o domínio de verdades absolutas, e assumir que nossos horizontes de sentido (e não apenas os de nossos inimigos) se encontram sujeitos a determinismos sociais.¹³ Isso implica uma *revalorização* das noções de ideologia e utopia.

11 "Tornou-se hoje indiscutivelmente claro que todo conhecimento político, ou ligado a uma determinada visão do mundo, é inevitavelmente partidário. O caráter fragmentário de todo conhecimento é claramente reconhecível. Mas implica a possibilidade de uma integração de muitos pontos de vista mutuamente complementares num todo compreensivo". (MANNHEIM, 1952, p. 137)

12 "Todos os pontos de vista, em política, são apenas pontos de vista parciais, porque a realidade histórica é sempre excessivamente ampla para ser apreendida por qualquer dos pontos de vista individuais que dela emergem. Mas como todos esses ângulos de visão emergem da mesma corrente social e histórica, e como sua parcialidade existe dentro de um todo emergente, é possível vê-los em justaposição, e sua síntese se torna um problema que deve ser continuamente reformulado e resolvido". (MANNHEIM, 1952, p. 140)

13 Nas palavras do autor: "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". (MANNHEIM, 1952, p. 44)

Como lembra Mannheim, a acepção pejorativa que hoje comumente se impinge à palavra 'ideologia' tem início em Napoleão. O general francês definia como "ideólogos" todos os intelectuais que se opunham a suas aspirações imperiais. Não seria inútil acrescentar, ainda, que a conotação depreciativa dada ao termo 'utopia' originou-se em meados do século XIX, alvorada do positivismo científico. Marx e Engels distinguirão entre "socialismo utópico" e "socialismo científico": enquanto este se ancoraria em pesquisas empírico-formais, aquele se reduziria a mera "poesia social". No combate a Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon, os fundadores do materialismo dialético contraporão as "quimeras" do pensamento utópico aos modelos preditivos da Economia Política (WITEZE, 2010). Mannheim se esforçará por, contra a ortodoxia marxista, resgatar a significância da ideologia e (sobretudo) da utopia. Antecipando Antonio Gramsci, o sociólogo húngaro dissolverá a demarcação entre base sócio-econômica e superestrutura político-ideológica (Estado, Direito, Moral, Religião, Arte, Linguagem etc.) firmada pelo marxismo. Ao longo do século XX, um lento movimento do porão ao sótão – um renovado interesse pelo universo dos símbolos e dos rituais, ao qual deu-se o nome de "giro cultural" – suplantará a ênfase cientificista em fatos empíricos mensuráveis (e sua rejeição aos campos da imaginação e do imaginário). A recuperação do utopismo feita por Mannheim pode ser inserida dentro desse processo. Uma rápida digressão a propósito do vínculo entre imaginação e política – ou melhor, da percepção de que o imaginário é elemento constitutivo do político, que, longe de ser (como quer a teoria dos jogos) um campo de escolhas racionais, é filtrado por crenças, esperanças e angústias – revela-se útil, pois.

3 EXCURSO: A NATUREZA POLÍTICA DO IMAGINÁRIO E A NATUREZA IMAGINÁRIA DO POLÍTICO

Desde os seus albores, a utopia foi, constantemente, associada à fantasia e ao mito, em oposição às sendas dos fatos e da realidade. Meta-geográfica e meta-histórica, não teria nenhuma conexão com o mundo da vida. Estaria a meio caminho entre a ficção possível (realizável) e a ficção impossível (irrealizável), entre a *Repú-*

blica de Platão e a *História verdadeira* de Luciano de Samósata – para citarmos duas das maiores influências de Morus (DEMONET, 2009). Porém, na contemporaneidade, esse ponto de vista foi abortado, à medida que nos demos conta da permeabilidade do limiar entre a fantasia e os fatos – a sociologia do conhecimento de Mannheim terá função decisiva, nesse sentido. Eric Voegelin, o sabemos, abandonou inconcluso seu projeto de uma *História das ideias políticas*, ao dar-se conta de que, para além dos conceitos, são os *símbolos* que revelam a vida pública de uma geração.¹⁴ Temos à disposição, hoje, incontáveis estudos sobre o papel do imaginário na construção social da realidade (BERGER; LUCKMANN, 2011).¹⁵ O historiador marxista Eric Hobsbawn, por exemplo, cunha a expressão “tradições inventadas” (HOBSBAWN; RANGER, 2014), para se referir a aspectos indispensáveis à identidade cultural de um povo e que, não obstante serem entendidos como atemporais, brotaram, em uma época dada, da imaginação individual ou coletiva. O chamado *giro cultural* exerceu impacto decisivo na revalorização do imaginário. Nesse contexto, é natural que os estudos sobre a utopia – tanto em sentido estrito (literatura utópica) quanto em sentido lato (utopismo) – ganhem terreno, ainda que o espírito utópico, em nossa *práxis* política, recrudescça. Nas páginas seguintes, faremos uma breve explanação sobre a relação entre imaginação e política, tomando por referência a crítica literária. Nós nos valeremos, fundamentalmente, das reflexões de Shelley, Wilde e Bloom, para embasar o postulado de que o imaginário teria participação ativa na edificação de nosso entendimento sobre o real. Após essas notas, voltaremos a Mannheim, buscando ressaltar a maneira como seu trabalho se insere nesse debate.

No conhecido ensaio “Uma defesa da poesia” (SIDNEY; SHELLEY, 2002), de 1821, Percy Bysshe Shelley pretende demonstrar que a imaginação é anterior e superior à razão: esta estaria para aquela como o instrumento para o agente, o corpo para o espírito, a sombra para a substância. A natureza, crê Shelley, é caos, anarquia

14 “O vocabulário das ‘idéias’, tal como o dos ‘valores’, resulta de uma ‘doutrinação’ da filosofia em dogmatismo metafísico, procedimento com remotas origens neoplatônicas. O teórico jamais deve esquecer que, ao analisar sociedades, enfrenta um objeto já estruturado pela consciência de si. Os entes políticos reais são os povos que se exprimem na história mediante conjuntos de símbolos. A existência dos povos precede as idéias políticas, e estas constituem uma camada abstrata que não coincide nem com experiências originais nem com interpretações críticas. Se o investigador não compreender que as idéias são imagens que uma entidade política tem de si própria, deixa-se absorver na esfera que investiga, à maneira de Carl Schmitt, ou perde as ligações com ela devido à atitude pretensamente neutral, à maneira de Hans Kelsen, de cujas propostas Voegelin claramente discordava”. (HENRIQUES, 2012, p. 22)

15 Sobre o tema, recomendamos a leitura do clássico BERGER; LUCKMANN, 2011.

e escuridão; a imaginação, que se exprime na poesia, oferece-nos instrumentos para abordar a realidade, concebe e expressa uma “ordem indestrutível” que nos salva da entropia do mundo físico. O universo que habitamos, nosso “mundo próprio”, é criação da *poesia* (termo que o autor utiliza para referir-se, não apenas à “estética da criação verbal”, mas a toda e qualquer expressão, discursiva ou não, da criatividade humana): são poetas os legisladores que instituem a sociedade civil, bem como os profetas que fundam organizações religiosas. As leis, divinas e humanas, são necessariamente alegóricas: as modalidades do tempo, as diferenças entre as pessoas, as distinções de lugares, a linguagem, a cor, a forma, os hábitos, constituem-se em produções arbitrárias da imaginação. A faculdade criativa é a energia que sustenta a alma da vida social.

Shelley dá Homero como exemplo: seus poemas representam a coluna do sistema social da civilização helênica, a carta de fundação do projeto formativo (*Paideia*) da Grécia. O homem do período clássico não apenas admira, mas imita e se *identifica* com os personagens da *Ilíada* e da *Odisseia* (Aquiles, Heitor, Ulisses). No momento em que perdemos a fé nas grandes ficções que sedimentam nossa *práxis* cotidiana, a cultura começa a ruir – a crise da democracia ateniense, à época de Platão, sinaliza a decadência da cosmovisão homérica. Em nossa rotina, reproduzimos o capricho, a fantasia, a visão criativa de grandes artistas. É na imaginação que se encontra a fábrica de nossos costumes e de nossas opiniões. No livro da vida comum copiamos os esquemas concebidos pelos poetas.¹⁶

É por essa razão que, na leitura de Shelley, as grandes revoluções dependem, antes de mais nada, da poesia: Robespierre, poema de Rousseau. A poesia eleva e expande o espírito, alarga a circunferência da imaginação, criando combinações inusitadas de pensamentos. Deslocam os limites da sensibilidade, estando, pois, na

16 “O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus” – com isso nos referimos, obviamente, ao personagem ficcional do texto bíblico. O crítico literário Jack Miles, em *Deus: uma biografia*, se esforça para demonstrar como, na civilização ocidental, a divindade imaginada nas Sagradas Escrituras, inventada pelo(a) autor(a) conhecido(a) como Javista (por valer-se do termo ‘Javé’), tornou-se modelo comportamental para todo o Ocidente. Javé não é, Miles sugere, antropomórfico; somos nós, pelo contrário, que, no correr dos séculos, nos tornamos teomórficos, pautando nossas escolhas na mitologia judaico-cristã (MILES, 2009). Harold Bloom sugere que o verdadeiro criador de Deus, o autor da parte mais idiossincrática do Pentateuco, foi uma mulher hitita da corte de Salomão, provavelmente sua mulher Betsabá, que teria, na verdade, pretendido redigir uma sátira, só posteriormente elevada ao estatuto de texto sacro (BLOOM, 1992).

gênese de qualquer renovação social – “o mais infalível arauto, companheiro e seguidor do despertar de um grande povo, para trabalhar uma mudança benéfica na opinião ou na instituição, é a poesia”. As instituições procuram cristalizar os símbolos criados pela imaginação, processo necessário, para que resistamos ao furor báquico dos instintos. Porém, quando ameaçam atrofiar o imaginário social, recorremos aos poetas, que geram novos materiais de conhecimento, poder e prazer.

Oscar Wilde, igualmente, verá nas instituições a concretização dos devaneios dos poetas: “um grande artista inventa um tipo, e a Vida tenta copiá-lo, reproduzi-lo numa forma popular, como um editor empresarial” (WILDE, 2015, p. 64). Como Shelley, retrata os gregos como o povo que melhor compreendeu a relação entre arte e vida. Somos todos, de certa forma, obras de arte, caricaturas de *personas* literárias concebidas por indivíduos dotados de maior imaginação.¹⁷ A propósito do homem moderno, escreverá o poeta irlandês: “Schopenhauer analisou o pessimismo que caracteriza o pensamento moderno, mas Hamlet o inventou. O mundo se tornou triste porque um fantoche uma vez foi a melancolia” (WILDE, 2015, p. 65). Shakespeare não *reproduz* (espelha), mas *produz* o *self* fraturado de nossa era: Wilde preconiza, assim, a teoria de Bloom, segundo a qual o Bardo Inglês seria o “inventor do humano”, o criador de nossa concepção do sujeito (BLOOM, 2000; e BLOOM, 2004).

O que define, então, um “clássico”? Precisamente o fato de figurar como fonte superabundante de novas significações, em uma cultura ou, quiçá, em muitas, ampliando o imaginário social. Algumas obras – em virtude de sua *estranheza*, que Harold Bloom, inspirado em Longino, interpretará como *sublimidade* – forçam as fronteiras de sentido da cultura: são viscerais deformações do imaginário social (espelham psiques idiossincráticas), mas que, longe de comprometê-lo, alimentam-no. Dão sobrevida a nossa rede simbólica (aos nossos mitos e ritos), ao dotá-la de feramental que a capacita a oxigenar-se, atualizar-se. Em *Abaixo as verdades sagradas* (BLOOM, 2012), Bloom – levantando-se contra as tentativas, neo-historicistas, de compreender todo e qualquer clássico como manifestação do discurso de poder

17 “A Arte é solicitada, e os verdadeiros discípulos do grande artista não são seus imitadores de estúdio, mas aqueles que se tornaram suas obras de arte, sejam elas plásticas como nos dias gregos, ou pictóricas como nos tempos modernos; numa palavra, a Vida é a melhor, e única, aluna da arte”. (WILDE, 2015, p. 65)

hegemônico em sua respectiva época –, destaca a estranheza e a sublimidade de escritos canônicos, como, por exemplo, os de Dante. Os esforços para encontrar, na *Divina Comédia*, “Santo Agostinho versificado” (quer dizer, mera reprodução dos preceitos teológicos da Cristandade medieval) são revisões normativas, destinadas a obscurecer o caráter subversivo (herético) da gnose pessoal do poeta florentino. Bloom procura, desse modo, dissociar Trotsky e as orquídeas selvagens,¹⁸ militância política e contemplação estética – “ler ideologicamente não é ler”, dirá o autor. Poderíamos argumentar, opondo-nos a Bloom, que é precisamente na estranheza e na sublimidade dos “clássicos” que radica sua função política: por descolarem-se do imaginário social, impõem-se como permanente promessa de renovação da cultura. Longe de rechaçarem o cânone ocidental como bastião do “macho adulto branco”, teorias críticas deveriam recorrer a nomes como Homero e Dante na busca de instrumentos com os quais dilatar nossa percepção da realidade.

É nesse espírito – que resgata, a um só tempo, a *natureza política do imaginário e a natureza imaginária do político* – que a literatura utópica e o utopismo voltarão a ser estudados, no mundo contemporâneo. Como Lacan já observou, “a realidade se revela numa estrutura de ficção”: entre a fantasia e os fatos, há interação contínua. Desprezado pelo socialismo científico, o pensamento utópico é, nessa esteira, reabilitado. Mannheim é, nesse sentido, de importância fundamental. O sociólogo húngaro é, ao lado de Ernst Bloch – marxista heterodoxo que, entre 1939 e 1947, redigiu *O princípio esperança* (BLOCH, 2005) –, o principal responsável pela revalorização contemporânea do pensamento utópico (que, como já frisamos, havia sido descartado por Marx e Engels). Mannheim e Bloch entendem que os símbolos criados pelo imaginário não constituem apenas as flores que cobrem as algemas, epifenômeno das relações de produção: são fundamentais à edificação de qualquer comunidade política. Assim, os embates travados no âmbito das visões de mundo (a luta entre ideologias e utopias etc.) definem a forma como a sociedade irá se estruturar, afetando inclusive o modo de produção.

18 Rorty, em artigo conhecido, narra sua formação intelectual, descrevendo a culpa que sentia por, militante trotskista, interessar-se pela contemplação de orquídeas selvagens (atividade que pouco ou nada contribuiria para a revolução proletária). Pugna pela separação entre as exigências de justiça social e os interesses estéticos. (RORTY, 1999)

4 IDEOLOGIA E UTOPIA NA DIALÉTICA DA IMAGINAÇÃO

Conforme Mannheim, seria ilusória a distinção entre consciência alienada e consciência esclarecida: sempre haverá filtros ideológicos, "moldes de atividade coletiva", condicionando a relação entre o sujeito epistêmico e o mundo dos objetos. Ora, os termos 'ideologia' e 'utopia' servem, no trabalho do autor, para designar as principais modalidades de *deformação* pelas quais passa o conhecimento, conduzido por "motivações inconscientes". Se todo juízo é "maculado" por considerações valorativas, o ideológico e o utópico são os principais vetores que incidem sobre a percepção da realidade. Representam conceitos interdependentes, ainda que opostos. Em seminário ministrado no outono de 1975 na Universidade de Chicago, Paul Ricoeur descreverá a tensão mannheimiana entre ideologia e utopia como "dialética da imaginação" (RICOEUR, 1986, p. 310).¹⁹ Trata-se da "polaridade constitutiva" do imaginário social e cultural. A tradição e a subversão, a sístole e a diástole, a justificação e a crítica da ordem vigente: essa é a dinâmica que se dá entre ideologia e utopia, forças presentes em qualquer cultura, diferentes óticas – igualmente legítimas – para se apreender os aspectos elementares da vida social. Valendo-nos da gramática de Unger, poderíamos dizer que a ideologia é o "fetichismo institucional", a heteronomia, a crença de que a estrutura social em voga é natural, lógica e necessária (e, portanto, insubstituível); a utopia, por sua vez, seria a "imaginação institucional", a autonomia, a percepção do caráter historicamente condicionado e mutável das hierarquias imperantes (UNGER, 1996). Ambos os elementos seriam, segundo Mannheim, imprescindíveis para a sobrevivência de uma comunidade política.

Poderíamos dizer, de maneira resumida, que a ideologia é a consciência que não se desenvolveu completamente, cerceada por seu comprometimento com o *status quo* – o burguês é, impedido pela ideologia capitalista, incapaz de atentar para as relações de opressão do sistema de mercado. A utopia, por sua vez, seria a consciência que já ultrapassou o presente – o revolucionário que enxerga *apenas* relações de opressão. Para Mannheim, a ideologia é a estrutura total do espírito de uma época ou de um grupo.²⁰ A utopia é a tentativa, contra-hegemônica, de romper com

19 A obra supracitada já possui tradução para a língua portuguesa (RICOEUR, 1991).

20 Nas palavras do autor: "[...] o conhecimento é deformado e ideológico quando deixa de levar em conta as novas realidades que se aplicam a uma situação, e quando procura escondê-las pensando nelas

esse sistema de pensamento, oferecendo nova concepção de mundo. Nos termos do autor:

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. (MANNHEIM, 1952, p. 36)

Adiante, tratando da ideia de utopia, o sociólogo dirá:

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. (MANNHEIM, 1952, p. 37)

As ideologias visam a manter o *status quo*; as utopias, em contrapartida, oferecem possibilidades revolucionárias. As primeiras se ajustam à situação fática; as segundas a contestam. São dois impulsos básicos em qualquer cultura: integração social e subversão social, o apolíneo e o dionisíaco. Os dois elementos possuem (como mostra Ricoeur) suas patologias próprias. A ideologia tende à dissimulação, e a utopia, ao escapismo. Utopias são contra-ideológicas, voltadas à *transformação* da realidade histórica. Nas palavras de Mannheim: "Chamamos utópicas somente as orientações que transcendam a realidade e que, ao serem postas em prática, tendam a destruir, parcial ou completamente, a ordem de coisas existente em determinada época" (MANNHEIM, 1952, p. 179). Adiante, prossegue, dizendo que utopias "não são ideologias, isto é, não são ideologias enquanto conseguem, por meio de uma contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em algo que esteja mais de em categorias inadequadas". (MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, 1952, p. 86)

acordo com suas próprias concepções" (MANNHEIM, 1952, p. 182).

5 PLANEJAMENTO PARA A LIBERDADE

À diferença de autores como Popper, Mannheim crê que o totalitarismo não se caracteriza pela sanha projetista, pela meta de "racionalizar" todas as esferas do mundo da vida, mas, precisamente, pelo rechaço do intelecto discursivo, pela crença de que, entre o universo da teoria e o campo da *práxis*, existe um abismo intransponível (sendo, pois, impossível *planejar* a ordem social). Assim, utopia e totalitarismo não seriam forças paralelas, mas contrapostas – a noção arendtiana de "utopia totalitária" não tem lugar, aqui. Nas palavras do autor:

O interesse do tratamento fascista do problema das relações entre a teoria e a prática reside no fato de todo pensamento ser qualificado como ilusão. O pensamento político pode ser útil para despertar o entusiasmo da ação, mas como meio de compreensão científica da esfera política, que envolve a previsão do futuro, é inútil. É notável que o homem, vivendo no brilho ofuscante do irracional, ainda disponha, em cada caso particular, do conhecimento empírico necessário para prosseguir sua vida cotidiana. (MANNHEIM, 1952, p. 134)

Desse modo, contrariamente à tradição do antiutopismo liberal sobre a qual falamos acima, Mannheim entende que só o planejamento social pode, de fato, construir diques a separarem a democracia do totalitarismo. O irracionalismo cultuado por pensadores liberais (a oposição entre sociedade aberta e sociedade tribal etc.) não é instrumento apropriado para que exorcizemos o fantasma do nazifascismo. Para Mannheim, por apresentar tendências antiutópicas, a sociedade de mercado é *estéril*. Já nas primeiras décadas do século XX, o sociólogo húngaro observava que orientações "realistas" (que, brotando na América do Norte, começavam a espalhar-se pelo globo) tendiam a estancar o debate político, estagnando a marcha da história.²¹ A utopia nos impulsiona em direção ao futuro, e é fundamental para que o

21 "Toda vez que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo tendente a um fim último. Deixa de existir o quadro de referência de acordo com o qual avaliamos os fatos e nos vemos rodeados por uma série de acontecimentos, todos idênticos no que diz respeito à sua significação interna. Desaparece o conceito de tempo histórico que conduzia a épocas qualitativamente diferentes e a história assemelha-se cada vez mais ao espaço não diferenciado. Todos aqueles elementos do pensamento que se acham enraizados na utopia são encarados agora de um ponto de vista relativista e céptico. Em lugar da concepção de progresso e da dialética, ficamos com a busca de tipos e generalizações válidas, e a realidade se torna apenas uma combinação especial desses fatores gerais [...]". (MANNHEIM, 1952, p. 236)

homem moderno perceba o tempo humano como progresso linear, e não como eterno retorno do mesmo. O antiutopismo da doutrina liberal é um sintoma do “repúdio burguês da história como estrutura e processo” (MANNHEIM, 1952, p. 135). O capitalismo interpreta o tempo como uma sucessão de presentes fragmentários; esvazia, dessa forma, o significado do futuro, não mais visto como objeto de *esperança*, dimensão do projeto e da obra aberta. Deixando de encarar a história como processo, a sociedade de mercado tolhe qualquer utopia, qualquer expectativa de reconstrução da ordem política – já não se espera nada do tempo. Comentando Mannheim, Ricoeur destaca que a mais elementar função da utopia é o desenvolvimento de alternativas e horizontes novos (RICOEUR, 1986, p. 16). Tal como, posteriormente, Unger defenderá, Mannheim considera a perspectiva ampla das visões utópicas imprescindível para que façamos *críticas totais*, e não apenas *parciais*, à ordem vigente. Sem o utopismo, toda análise de conjuntura será fragmentária e limitada.²²

O sociólogo esboçará um itinerário da mentalidade utópica na Modernidade, identificando estágios distintos nos quais a aspiração por uma nova era ganhou configuração diferenciada. O primeiro estágio seria o quiliasmo orgiástico dos anabatistas, quer dizer, a esperança, milenarista, no iminente retorno de Cristo. Embora remonte à Antiguidade, a crença em um reino de mil anos que se seguiria ao Segundo Advento ganha, no século XVI – notadamente com Thomas Müntzer, líder rebelde durante a Guerra dos Camponeses – significado *revolucionário*.²³ O segundo estágio seria a ideia liberal-humanitária, a bandeira dos direitos naturais que insufla a Revolução Francesa. O terceiro estágio, para Mannheim, constitui-se na ideia conservadora, patrocinada por aqueles que, na Europa pós-revolucionária, anseiam pela Restauração. No entender do pensador, Hegel seria a expressão acabada dessa tendência, podendo sua obra ser lida como uma *contra-utopia*. Por fim, o quarto estágio seria a utopia socialista-comunista, pujante ao tempo em que Mannheim

22 “Na verdade, quanto mais ativamente um partido ascendente colabora numa coalizão parlamentar, quanto mais abandona os seus impulsos utópicos originais e, com eles, a sua perspectiva ampla, tanto mais o seu poder de transformar a sociedade correrá o risco de ser absorvido pelo seu interesse em detalhes concretos e isolados. Paralelamente à transformação que pode ser observada na esfera política, realiza-se uma mudança na visão científica que se conforma às exigências políticas, isto é, aquilo que em seu tempo foi um simples esquema formal e uma concepção abstrata e total tende a dissolver-se em uma investigação de problemas específicos e independentes”. (MANNHEIM, 1952, p. 233)

23 Tal como Mannheim, Ernst Bloch também verá no anabatismo de Thomaz Müntzer um paradigma de mentalidade utópica. (BLOCH, 1973)

redige *Ideologia e utopia*.

Mannheim tem o mérito, indiscutível, de recuperar o pensamento utópico no âmbito das reflexões acerca dos vínculos entre imaginário e política. A associação, por ele desenvolvida, entre utopia e ideologia é particularmente útil, se desejamos analisar o impacto que sociedades ideais, esperanças de transformação, podem ter sobre a vida cotidiana. Todavia, não podemos ignorar os vícios que maculam sua perspectiva. A discussão de Mannheim a respeito das etapas da mentalidade utópica é, no mínimo, problemática. Nas modalidades arroladas pelo sociólogo, não há lugar para a literatura utópica propriamente dita. As perspectivas de Morus e de Campanella, por exemplo, não se adéquam a nenhum dos tipos previstos em *Ideologia e utopia* (não são quiliásticas, nem liberais, nem conservadoras, nem comunistas). Ou seja: qualquer país imaginário pode ser considerado utópico, exceto aqueles desenhados nos romances pertencentes ao gênero utópico. Mannheim acerta ao assinalar a politicidade do utopismo, mas peca, como entendemos, ao não atinar para a especificidade da literatura utópica na crítica das ideologias.

O fim da utopia é acompanhado da gradual redução do político ao econômico: Mannheim foi profético, ao indicar que a consolidação do liberalismo (buscando a eliminação de toda tensão, de todo conflito de cosmovisões) representaria uma crise da própria atividade política. É esse, indubitavelmente, o maior legado do autor. Não há reparos a fazer à crítica de Mannheim ao pensamento único,²⁴ ainda que seja necessário, para além de sua proposta, reestabelecer os laços entre a literatura utópica (sentido estrito de utopia) e o utopismo (sentido lato de utopia), de maneira a resgatar a centralidade do romance utópico na luta por mudança social. Chama a atenção o fato de que o maior pesquisador do pensamento utópico, no século XX, não escreveu absolutamente nada relevante a propósito de Morus, Campanella etc. Os artífices do conceito de utopia não teriam nada a contribuir para a “luta política”

24 Nas palavras do autor: “A desapareção da utopia traz consigo uma estagnação em que o próprio homem se transforma em coisa. Teríamos de enfrentar então o maior paradoxo imaginável, ou seja o do homem que, tendo atingido o mais alto grau de domínio racional da existência, vê-se abandonado por todo ideal, tornando-se simples brinquedo de impulsos. Assim, ao cabo de um desenvolvimento longo e tortuoso, mas heróico, exatamente no apogeu da consciência, quando a história deixa de ser um destino cego e se vai tornando cada vez mais uma criação humana, com o abandono das utopias, o homem perderia a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”. (MANNHEIM, 1952, p. 244).

dos “grupos oprimidos” que buscam a “mudança da situação existente”? Esse lapso mostra-se ainda mais grave se considerarmos que Mannheim (à semelhança dos utopistas) esboçou projetos de sociedade planejada. O autor publicou textos condenando o *laissez-faire* e defendendo a elaboração de um “planejamento para a liberdade”, capaz de conciliar individualismo moderno e coletivismo (como que fundindo as vertentes agostiniana/protestante e tomista/católica da religiosidade ocidental). Contra a ideia, cara à democracia de massas, de “tolerância”, Mannheim defende uma “democracia militante”, comprometida com a real emancipação, material e espiritual, dos cidadãos (MANNHEIM, 1973). Em nenhum momento, porém, o sociólogo se pergunta como a literatura utópica poderia contribuir para que o “planejamento para a liberdade” pudesse ser idealizado. Entre seus escritos sobre utopismo e suas propostas de economia planejada, existe uma lacuna – que poderia ser preenchida pela interlocução com o gênero utópico, em sua sanha projetista e seu esmero em pormenorizar a arquitetura institucional de cidades filosóficas.

6 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno**. 2016. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2016.

ALTARES, Guillermo. **“1984” lidera as vendas de livros nos EUA desde a posse de Trump**. Madrid: 2017. El País, Madrid, 26 de janeiro de 2017. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/26/cultura/1485423697_413624.html>, acessado em 8 de fevereiro de 2017.

BARBOZA, Amalia. **Dois sociologias frankfurtianas: sociologia do conhecimento versus teoria crítica?** Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 107 a 125, jan.-abr. de 2012.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.

BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia: capítulos da história das idéias**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005, 3 v.

_____. **Thomaz Müntzer: teólogo da revolução**. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOOM, Harold. **Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias**. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Hamlet: poema ilimitado**. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

_____. **O Livro de J**. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

_____. **Shakespeare: a invenção do humano**. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BURKE, Peter. "Um ensaio sobre ensaios". Folha de São Paulo, São Paulo, 13 de maio de 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1305200113.htm>>. Acesso em 7 de outubro de 2012.

DEFFACCI, Fabricio Antonio. **Ideologia, ciência e realidade social: a fundamentação das ciências sociais na perspectiva de Karl Mannheim**. 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2008.

DEMONET, Marie-Luce. **L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance**. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, n.º 6, p. 79 a 88, 2009. Disponível em <<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/66/51>>, acessado em 4 de setembro de 2016.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GUSMÃO, Luís de. **A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim**. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 26, n. 1, p. 221 a 239, jan./abril de 2011.

HENRIQUES, Mendo Castro. "Introdução à edição da *História das idéias políticas* em língua portuguesa". In: VOEGELIN, Eric. **História das idéias políticas**. Tradução

de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, vol. I (Helenismo, Roma e cristianismo primitivo), pp. 9-24.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HORTA, José Luiz Borges et. al. **A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito**. Confluências, Niterói, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LOADER, Colin. **The intellectual development of Karl Mannheim**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MANNHEIM, Karl. **Diagnóstico de nosso tempo**. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. **Ideologia e utopia: introdução à sociologia do conhecimento**. Tradução de Emilio Willems. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1952.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2006.

MIGUEL, Leonardo Rogério; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. **A distinção entre os "contextos" da descoberta e da justificação à luz da integração entre a unidade da ciência e a integralidade do cientista: o exemplo de William Whewell**. Revista Brasileira de História da Ciência, Rio de Janeiro, v. 4, nº. 1, p. 33 a 48, janeiro-junho de 2011.

MILES, Jack. **Deus: uma biografia**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOZICK, Robert. **Anarchy, state, and utopia**. New York: Basic Books, 2013.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 2v.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. **A utopia e a sátira**. Morus – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 139 a 147, 2009.

RICOEUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. **Ideologia e utopia**. Tradução de Teresa Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

SIDNEY, Philip; SHELLEY, Percy. **Defesas da poesia**. Tradução de Enid Abreu Dobrânszky. São Paulo: Iluminuras, 2002.

TROUSSON, Raymond. **Utopia e utopismo**. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, nº. 2, p. 123 a 135, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. **Política: os textos centrais, a teoria contra o destino**. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.

_____. **What should legal analysis become?** London; New York: Verso, 1996.

WILDE, Oscar. A decadência do mentir. **Ensaio**. Tradução de João Rosa de Castro. São Paulo: Clube de autores, 2015

WITEZE Junior, Geraldo. **O velho barbudo e suas palavras esquecidas: Marx, marxismo e utopia**. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, nº. 7, p. 197 a 242, 2010. Disponível em <<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/119/101>>, acessado em 9 de fevereiro de 2017.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

OLIVEIRA, Mateus Augusto de; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim.
Data de Submissão: 09/02/2017 | Data de aprovação: 21/02/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

OLIVEIRA, Mateus Augusto de; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 101-125, jan./jul. 2017.