

# Sociologia do Conhecimento e História das Idéias

VAMIREH CHACON

## *As fontes da Sociologia do Conhecimento*

Sempre se intuiu o condicionamento social do Pensar, mas só há poucos séculos isto se tornou claro. Numa certa coletânea de Sociologia do Conhecimento, achou-se por bem remontar a Sir Francis Bacon (1561-1626) (1), enquanto vertente mais antiga e definida.

O gesto nada teve de intempestivo.

Lá se encontra a antecipação, na teoria dos “idola”, espécies de lentes interpostas, deformando a visão do Mundo: “idola tribus”, ou pré-juízos generalizados em toda Humanidade, à maneira da projeção antropomórfica dos conceitos; “idola specus”, característicos da formação (ou deformação...) intelectual de cada um, inserida na peculiar personalidade dos indivíduos (apesar da Psicologia Experimental não ter chegado, então, a estas conclusões, também aqui Bacon se antecipava); “idola fori”, influenciados por conotações assumidas pela linguagem, sob as influências anteriores; e, finalmente, os “idola theatri”, produzidos pela submissão ao argumento de autoridade (“magister dixit”)...

Eis um sólido anúncio da Sociologia do Conhecimento.

Daí em diante, é a torrente.

Hobbes e Spinoza vislumbraram, em ângulo pessimista, o papel dos “idola” no fortalecimento do Poder estatal. Vindo o eco da descoberta até os enciclopedistas proporem o entrechoque das contradições dos “idola”, enquanto instrumento de li-

ral (onde inclusive os seres animais *duram*) ou no sobrenatural (peculiar à Eternidade). Donde, "Para saber de que são feitas estas concepções, as quais nós próprios não elaboramos, não bastaria que interrogássemos nossa consciência; é à História que cumpre observar, trata-se de toda uma Ciência que se precisa instituir, Ciência complexa, que não pode avançar senão lentamente, mediante um trabalho coletivo, e à qual a presente obra (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) traz, a título de ensaio, algumas fragmentárias contribuições" (7).

Eis o anúncio da então inédita Sociologia do Saber, enquanto disciplina sistemática, por Durkheim chamada de "Teoria sociológica do Conhecimento", em precursora aliteração, tanto na palavra quanto no próprio método, tentando sintetizar a atitude positivista e a criticista, unindo Comte e Kant, mais do que nunca quase homônimos.

A Religião seria objeto ideal para constatação da gênese das categorias, dada a antiguidade testemunhal das aspirações geracionais, através dos séculos. Nela se teriam gerado as noções de Tempo, Espaço, Gênero, Número, Causa, Substância, Personalidade, desde épocas imemoriais.

A categoria de Gênero, por exemplo, principiara identificada com o conceito de grupo humano; o Tempo com "o ritmo da vida social"; o Espaço no ambiente ocupado pela Sociedade; a da Causalidade oriunda na eficácia da força social, etc. O conceito, enfim, de Totalidade, confundir-se-ia com o da própria Sociedade em si, seu grosseiro protótipo, em seguida arquetipo refinado. Inclusive a Linguagem, inseparável das noções concretas depois abstratas, seria "produto de uma elaboração coletiva": "Conceber algo significa, simultaneamente, apreender seus elementos essenciais e situá-lo num conjunto". O fato mesmo da Sociabilidade torna a "representação coletiva" mais próxima do Real que a representação individual. Uma pessoa testa a constatação das outras, em infinita cadeia, adquirindo assim, inabalável confiança na Ciência, semelhante "essencialmente" à Fé religiosa, segundo Durkheim reconhece... (8).

Temos de admirar tão lúcida visão, onde não falta uma auto-crítica suavemente irônica...

Pois não se deve supô-lo um positivista empedernido, igual a muitos. Celestin Bouglé — mais que discípulo, amigo — já mostrara ser o Sociologismo durkheimiano um "esforço filosófico" pretendendo coroar o dos sociólogos, numa "teoria explicativa do Espírito humano". Nela as idéias se alçariam à culminância da "síntese criadora", nada tendo de Mecanicismo organicista. Nas palavras do próprio Durkheim: "A Sociedade não é um sistema de órgãos e funções... ela representa o berço ('foyer') de uma vida moral". "Sua verdadeira função consiste em criar o Ideal" (9).

Não se poderia esperar algo diverso de um Durkheim aluno de Émile Boutroux na Escola Normal, quando começou a empenhar-se rumo à conciliação entre Comte e Kant, nas pegadas do mestre, de modo a podermos classificar o resultado da sua tentativa como tendo sido um "Positivismo crítico", dentro dos parâmetros explicados em seguida.

Durkheim condenou frontalmente o que classificava de "Niilismo intelectual" dos materialistas mecanicistas. O grande pensador social francês se limita, contudo, metodologicamente, a concluir que "Compete à Metafísica encontrar uma concepção que torne representável a Heterogeneidade (das representações individuais e coletivas, nos cérebros de cada um e na memória da Sociedade); para nós basta que sua existência não possa ser contestada" (10).

Trata-se de um sociólogo acicatado pela tentação ontológica; daí oscilar, pendularmente, entre Comte e Kant.

A realidade moral teria dois aspectos diversos: objetivo e subjetivo. A sanção não é fruto do conteúdo do ato ético e sim da violação de regra coletiva pré-estabelecida. A noção do Dever não esgota a de Moral, embora haja uma obrigatoriedade do imperativo social, em vez de categórico por definição mais que ontológica, ontológica. Durkheim refaz, a posteriori, o caminho apriorístico kantiano.

“Mas aqui, como alhures, a Ciência do Real nos põe em condições de modificá-lo e dirigí-lo”. Imerso na Sociedade, e só possível dentro dela, o Homem pode superá-la, iluminando-a com instrumentos dela própria oriundos: “A Ciência dos fatos morais, tal como a entendo, é precisamente a Razão humana aplicando-se à Ordem moral, para de início conhecê-la e compreendê-la, a fim de dirigir, em seguida, suas transformações” (11). Quase ouviríamos aqui o eco do Espírito, segundo Hegel, auto-ultrapassando-se ao conhecer e desdobrar suas potencialidades...

Eis o Homem com a “faculdade *sui generis* de superar a experiência”; “numa palavra, colocar-se Ideais”. Estas categorias brotam de circunstâncias sociais, logicamente ordenadas, por isto necessárias, não o contrário. “Êstes Ideais não são abstratos, frias representações intelectuais, desprovidas de toda eficácia. São essencialmente dinâmicos; pois, atrás deles, há forças reais e ativas: as forças coletivas, naturais por consequência, embora todas éticas e comparáveis às demais que atuam no resto do Universo”.

Durkheim conclui lamentando as incompreensões em torno do suposto “Fetichismo empirista” da sua “Sociologia positiva”, atribuído pelos adversários (12).

As contribuições de Émile Durkheim à Sociologia do Conhecimento não se perderam, apesar de esparsas. Maurice Halbwachs retomou-as, deixando-as, porém, infelizmente inclusas, por morte do autor, quando, pouco antes, se avizinhava de uma síntese entre Durkheim e Bergson, noutra confluência de Idealismo e Empirismo.

Na esteira de ambos, Halbwachs busca as raízes da memória individual e da memória coletiva. Ou melhor, como esta se compõe daquela, ao mesmo tempo que a perpetua e influencia, a ponto de tornar-se uma “substância impessoal” nos “grupos duráveis”, dentro do “stream of thought” segundo a expressão anglo-saxônica: “as durações coletivas (são) únicas bases das memórias ditas individuais”.

Não existe, humanamente, o “tempo, por completo homogêneo, da Mecânica e da Física”, penetradas pela Geometria, “tempo matemático”. O Tempo humano é “vivido”. E o Tempo social não significa um recuo em favor do tempo matemático, enquanto soma de tempos peculiares a cada indivíduo. As vivências intercomunicam-se na História, interinfluenciando-se naquele diálogo entre representações individuais e coletivas, já vislumbrado por Durkheim. E “O Tempo não é real senão na medida em que tem um conteúdo, isto é, quando oferece uma matéria de acontecimento ao Pensar. O Tempo é limitado e relativo, porém dispõe de uma plena realidade”. Embora histórico prossiga fragmentado, na sua justaposição de histórias parciais, muito longe ainda de uma História Universal, comum a todos os homens (13).

Infelizmente Halbwachs não pôde concluir reflexões tão bem iniciadas. A Morte ceifou-o de modo cruel, no campo de concentração nazista de Buchenwald, ao apagar das luzes da Segunda Guerra Mundial. Mas não desapareceu sem deixar outra obra fundamental para os primórdios da Sociologia do Conhecimento, onde enfrenta o problema dos principais quadros sociais da Memória: a Linguagem, a Curiosidade, a Imaginação, a Família, os grupos religiosos, as classes sociais, originando os valores e as tradições, onde se alimentam os “quadros permanentes da vida mental”, intuídos por Durkheim e há pouco analisados.

O esforço halbwachisiano situa-se ao nível do que Simmel antes chamara de “Gnoseologia Social”, embora com ênfase mais fática que epistêmica. Pois Halbwachs não conseguiu unir a forma das representações coletivas e “a matéria colorida e sensível das nossas lembranças individuais” (14).

*Lukács, Scheler e Mannheim*

Poderíamos continuar arrolando outras previsões, mas não é nosso objetivo. Limitemo-nos agora às premissas dos maiores fundadores da Sociologia do Conhecimento propriamente dita.

Karl Mannheim — cujo nome se tornou quase um sinônimo deste ramo da Ciência — pretende existirem “duas linhas principais” nela: a de Lukács, “muito fértil”, remontando a Marx, com seus “fecundos elementos hegelianos”, e a de Scheler, a quem caberia “o mérito de haver tentado integrar a Sociologia do Conhecimento na estrutura de uma concepção filosófica do Mundo” (15). O que seria um excelente comêço metodológico.

Na realidade, Mannheim foi menos amplo, no seu quadro de origem, que Gurvitch, o qual lhe acrescenta o Pitirim Sorokin do segundo volume de *Social and Cultural Dynamics* e os pragmatistas norte-americanos (poderia ter dito melhor: os behaviouristas de George Herbert Mead). A síntese entre Marx, Scheler e êstes últimos teria sido buscada pelo próprio Mannheim (16).

Da nossa parte proporíamos, agora, uma divisão mais exata das principais tendências da Sociologia do Saber, após a fase heróica dos precursores: a corrente filosofante de Max Scheler, a politizada de Gyorgy Lukács e a sociológica dos behaviouristas, com Mannheim procurando uma síntese entre elas.

Para Simmel, a “Epistemologia Social”, conforme a chamou seu tradutor argentino (em alemão: “Erkenntnistheorie der Gesellschaft”), não passava de “uma mera questão de nome”, “pois os produtos resultantes destas condições, e por ela determinados, não são conhecimentos e sim processos práticos e realidades”. Noutras palavras: tratar-se-iam das “condições do processo de Socialização” (“Vergesellschaftung”), circunstâncias objetivas do quadro formal das categorias kantianas, também adotadas por Simmel (17).

Eram os ventos idealistas, soprando com maior força, a partir da Alemanha.

Apesar de sensíveis a êles, os positivistas franceses reagiram e a êstes Scheler treplicou, num ensaio onde primeiro apareceu a literal expressão “Sociologia do Conhecimento” (“Soziologie der Erkenntnis”), embora a preocupação, em torno do

assunto, viesse desde muito antes. Tanto se apresenta sem valor a discussão nominalista, que lembrariamos ter Wilhelm Jerusalem se referido a uma “Sociologia do Conhecer” (“Soziologie des Erkennens”), desde, pelo menos, 1909, o que não o torna maior que Scheler ou Mannheim...

Queixava-se Scheler da ausência de um aprofundamento da Epistemogênese Social — mesmo entre alemães do porte de Dilthey, Max Weber, Toennies, Sombart — enquanto os positivistas Comte e Spencer lançavam o que lhes parecia as primeiras sementes da “conexão” (“Zusammenhang”) entre a Gnoseologia e a Estática e Dinâmica sociológicas. Em seguida Scheler se concentra na crítica da lei comteana dos três estágios evolutivos, apontando sua mutilante linearidade, ao pretender uniformizar circunstâncias díspares, numa Filosofia da História do Saber exigindo resposta por parte da Sociologia do Conhecimento, a qualurgia que se construísse (18).

Daí em diante o tema foi consagrado e a preocupação alastrou-se, adquirindo crescentes refinamentos.

Três anos depois, Scheler publicava suas *Versuche einer Soziologie des Wissens*, em seguida incorporadas a um livro mais amplo. Nêle, a Sociologia do Saber é considerada “talvez a parte mais importante” da Sociologia da Cultura e o autor não se esquecia de remontar à teoria baconiana dos ídolos, enquanto “valiosa importância prático-pedagógica de uma Sociologia do Conhecimento das classes...”

Em seguida, efetua a célebre distinção entre “Kultursoziologie” e “Realsoziologie”, cabendo a uma a missão de estudar as superestruturas ideais e à outra analisar às infra-estruturas dos interesses econômicos e políticos, bem como dos impulsos instintivos: a “Kultursoziologie” seria uma “Geislehere des Menschen” e a “Realsoziologie” uma “Trieblehre” do mesmo. Assim, idéias e interesses se articulariam, sob o predomínio final, embora não finalista, destes últimos, a ponto de não terem qualquer significado as idéias sem interesses e impulsos subjacentes, num quadro de “ordenada variabilidade”, em vez

de Determinismo cego. (Scheler usa a expressão "liberté modifiable", em francês mesmo).

Os "mais altos axiomas" da Sociologia do Conhecimento seriam: a) o Homem é um "elo" ("Glied") a priori da Sociedade em geral; b) o empírico comportamento participante do Homem, sim, é que se efetua de diversos modos, conforme a estrutura essencial do grupo; c) reina uma sólida ordem causal na origem dos nossos conhecimentos da Realidade (19).

Eis muito mais uma Ontologia da Natureza social que uma Meta-Física post-humana e assim pré-teológica. Não é de admirar que Max Scheler tentasse, pouco depois, resolver o Dualismo num Vitalismo propriamente dito, onde a "Realphilosophie" acabou predominando sobre a "Kultursoziologie", em prejuízo também da sua "Soziologie des Wissens" ou "der Erkenntnis".

Contra tais posições se opôs, com veemência especial, Gyorgy Lukács, em obra também pioneira na Sociologia do Saber.

Sem dúvida, o pensador húngaro não pretendia escrever obra sistemática, porém orientada pela Praxis política. Só implicitamente ela o é de Sociologia do Conhecimento, à qual trouxe importante contribuição teórica. Esta se situa ao nível do diálogo entre infra e superestruturas, entendidas no sentido marxiano, o que nos obriga a analisá-las em suas fontes.

Sabemos, por exemplo, que a Economicidade constitui a infra-estrutura e as idéias a superestrutura, segundo Marx e Engels. Mas que significa "Economicidade" para eles?

Consistiria na "maneira e modo, pelos quais os Homens, de uma determinada Sociedade, produzem seus meios de subsistência e trocam, entre si, os seus produtos". À primeira vista, esta infra-estrutura determinaria as superestruturas e pronto.

Mas o problema se apresenta complexo.

Engels chega a fazer a seguinte confissão: "Se algumas vezes os jovens dão mais importância, do que se deve, ao fa-

tor econômico, Marx e eu somos em parte responsáveis por isto. Diante de nossos adversários tínhamos de acentuar o princípio essencial negado por eles, e então nem sempre tivemos tempo, nem lugar, nem ocasião, para fazer justiça aos outros fatores que participam da ação recíproca". Fixemo-nos agora nestas duas últimas palavras, em alemão "Wechselwirkung", pois "só em última instância se exerce a necessidade econômica", sobre a qual a superestrutura se baseia e à qual pode também influenciar em ricochete (20).

Ignorar a "ação recíproca" implica em recair naquele tipo de "Marxismo" que obrigava o próprio Marx a confessar: "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste". (Sic...) (21).

Lukács levanta a luva do desafio, onde a encontrou: até que ponto a Consciência não passa de mero reflexo ou adquire autonomia?

Logo de saída, o pensador magiar insiste que a consciência de classe não se compõe da soma aritmética das opiniões individuais e sim da sua totalidade, com vida própria, numa visão bem néo-hegeliana, do contrário não se explicaria a possibilidade, ou mesmo a urgência, pela qual se pode e se deve modificá-las, por intermédio da sua vanguarda profética e dinâmica. A contradição material provoca "a interna superação desta cisão dialética". "Transformação consciente da Sociedade" quer então dizer superação social da Consciência pela própria Consciência socializada. Mais adiante, em repetida auto-crítica, Lukács insistiu que esta revolução da Consciência, sobre si mesma, convertendo-se em Praxis, parecia objetivamente "puro milagre"... (22). O que não contribui para desvendar seu mistério íntimo.

Tamanha insistência no combate ao Subjetivismo levaria Gyorgy Lukács a opor-se a Max Weber, de quem ele mesmo fora discípulo amado, e a toda Sociologia clássica alemã, onde o pensador húngaro teve tantos companheiros de geração e amigos (23). O próprio Weber — inspirado confessadamente em Karl Jaspers, no qual encontrou o conceito de "compreensão"

("Verstehen") aplicado à Psiquiatria — terminou buscando contrabalançar seu potencial Solipsismo, quando aplicado à Sociologia, socorrendo-se com o Descritivismo fenomenológico de Husserl, mediante o instrumento da "explicação" ("Erklären") (24).

Porém Lukács foi muito mais longe e passou o fim da vida a renegar o que lhe pareceu tentação subjetivista. Comportamento aliás comum aos pragmatistas propriamente ditos, e não só aos pragmáticos. Basta lembrar a opinião de George Herbert Mead, o máximo sistematizador do Behaviourismo, para quem esta Cosmovisão, e não apenas Metodologia, representa a apoteose da Exterioridade da conduta humana, "tal como é observável pelos outros". A saber: "O que ocorre na Consciência sucede paralelamente ao que ocorre no sistema nervoso central". "O que sugeri, como característico do Espírito ("Mind"), é a inteligência reflexiva do animal humano". (Embora inseparável do conjunto social). Daí seu Relativismo democratizante, na tradição de Locke e Hume, também empiricistas: se ninguém pode garantir o que afirma, ou nega, comuniquemo-nos para ver quem acerta primeiro!... (25). Nenhum salto, porém, mais aritmético que êste, da Quantidade em Qualidade...

Não se poderia esperar outra coisa de um amigo de John Dewey, tendo descoberto apenas Wundt, quando estudava na Alemanha. Ignorando tudo o mais. E Mead fez escola, dentro e fora do seu país de origem, frontalmente contra Max Weber, ao aceitar só a "explicação" explicação extrospectiva, regeitando qualquer concessão à "compreensão" íntima, como se fôsse possível um conhecimento puramente objetivo, sobremodo frágil nas Ciências Sociais, onde o objeto humano também é seu sujeito.

Mas voltemos às origens da Sociologia do Conhecimento.

Karl Mannheim prossegue uma das suas vertentes fundamentais, apesar dos contraditórios ataques do Lukács, menos behaviouristas, "malgré lui-nême", que George Herbert Mead.

Louis Wirth apontou três influências decisivas no autor de *Ideologie und Utopie*, em prefácio à sua tradução inglesa: Kant, Marx e Weber, embora muitas das conclusões mannheimianas convirjam na direção da Psicologia Social estadunidense (isto é, daquela não-behaviourista propriamente dita). Outros críticos acrescentariam Hegel, Dilthey, Rickert, Husserl, et., ao Rol, porém os manes anteriores continuam mais fortes.

Da nossa parte enfatizaríamos a importância da inspiração weberiana. Apesar de Mannheim ter dúvidas quanto à separação entre juízos de valor e conteúdo objetivo na observação sociológica, em pleno âmago da diferença entre "explicar" e "compreender", pois afirma a persistência de "mecanismos irracionais básicos que governam as relações do Homem com o seu Mundo", mesmo assim, adota a técnica tipológica e concede uma importância primordial ao papel da Intelectualidade ("Intelligentsia") na formação e renovação da Sociedade. Teses partindo de ângulos originariamente weberianos, porém se projetando além do mestre, quando pareciam querer ficar aquém.

Para Mannheim, a Sociologia do Conhecimento pode ser uma Teoria (metodológica, da investigação empírica, ou mesmo epistemológica, discutindo a própria validade das conclusões) e pode ser também uma ordenação das pesquisas fronteiriças entre a Sociologia e a História. De início, o autor dissera que não pretendia fazer a sua especialidade invadir a Gnoseologia sob a forma de uma Epistemologia Social. Contudo, adiante, passa a dar conselhos paternais de sociólogo aos filósofos, a respeito das implicações sociais do Pensamento... Êste seria condicionado, embora não de maneira determinista, numa "Seinsverbundenheit" ou "Situationsgebundenheit", isto é, numa vinculação situacional. Por outras palavras, propõe um "Relacionismo", em vez de mero "Relativismo", que não deixaria de significar um Determinismo pelo avêso (26).

Pois os juízos categóricos não se apresentam válidos em si, porém no diálogo interinfluyente de forma e conteúdo, conforme Emil Lask e Rudolf Stammler demonstraram. A Palavra

e o Conceito integram uma unidade, imersa na História. Daí a importância, ou até a necessidade indispensável, da História Intelectual ou das Idéias, no mapeamento temporal daquelas circunstâncias.

Foi isto que faltou a Max Scheler, segundo Mannheim. Aquêlê teria desejado ver o Mundo “com os olhos de Deus”, ao tentar apreender o Dinâmico a partir de uma posição estática, prejudicando assim a sua visão dos cataclismas sociais contemporâneos e das paixões humanas que tanto o preocupavam, apesar dos méritos iluminadoramente existenciais da sua vivência.

Mannheim fez escola, maugrado os ataques marxistas, ou “pour cause” em especial de Lukács, seu companheiro de geração e outrora amigo. Mesmo os adversários aceitando muitas das suas categorias, por trás de restrições apenas superficiais.

Entre êles recordaríamos, por exemplo, Theodor Geiger, o qual, após repelir a apressada identificação entre “Ideologia” e Mentira, confusão ao seu ver implícita em Mannheim, acaba afirmando ser a Ideologia muito mais “Para-Teoria” que uma “Pseudo-Teoria”. E isto inclusive naquele Perspectivismo relacionista (“Aspektstruktur”) manheiminiano. Pois a discussão também giraria em torno do módulo da Pergunta (“Fragewahl”) e não só em função do Objeto escolhido (“Objektwahl”).

Aqui se detém Geiger.

Para êle, o perigo subjetivista diminui tanto mais quanto a Ciência se quantificar, embora, para a percepção do Humano, seja necessária a “significação existencial” (“existenziale Deutung”), própria à “perspectiva temporal-locacional” (zeitlich-standortliche “Perspektive”) e não apenas o “conhecimento de realidade” (“Wirklichkeitserkenntnis”) (28). Ora, esta imersão sócio-histórica no “Ethos” implica, pelo menos, numa Dualidade (talvez sem chegar ao ponto do Dualismo propriamente dito) diante das Ciências do “Logos”, muito mais próximas da exatidão matemática, segundo Hans Freyer já observara antes... (29).

Asilando-se na Inglaterra, Mannheim encontrou um idioma de maior divulgação mundial. Daí ter ecoado mais que outros sociólogos do Conhecimento. Nos Estados Unidos, Robert King Merton viu, na sua distinção entre “função” e “estrutura”, instrumento de grande fecundidade metodológica.

### *Funcionalismo e Estruturalismo na Sociologia do Conhecimento*

Foi um brasileiro (30) quem produziu uma das obras fundamentais de crítica ao problema. Nela ressalta a persistência do saber vitalista do Funcionalismo, nascido no seio do Organicismo, onde se processou a transferência da conotação biológica para a área da Sociologia, através de Spencer e, principalmente, Durkheim. Êste propusera circunscrever o termo “à descrição de regularidades resultantes das relações entre os efeitos e suas causas sociais, ou seja, para demonstrar uniformidade de coexistência entre os fenômenos sociais”. Daí em diante, Thurnwald, Malinowski e Radcliffe-Brown preparariam o caminho da “codificação da análise funcional” por Merten, cuja principal contribuição reside na extração de caracteres comuns a todos os funcionalistas, embora sejam denominadores comuns algo superestimados pelo descobridor.

As tais regularidades significam, para os antropólogos culturais, mediadores entre os sociólogos em disputa, “a contribuição que uma atividade parcial traz à atividade total de que é parte”. O que implica em certo retôrno ao Organicismo, aqui mitigado, quando afirma que se a função não cria o órgão (se-  
cual), pelo menos condiciona a sua continuidade e consistência...

Surge, ostensiva, a imanente oposição separando os funcionalistas, imersos pelo menos no Vitalismo (por mais que êste sofistiquê o inicial apêlo à organicidade biológica) e, de outro lado, os estruturalistas vizinhos, ou mesmo descendentes, do Idealismo filosófico.

Desde pelo menos Ferdinand Saussure e Marcel Mauss, imediatos e confessos ancestrais teóricos de Claude Lévi-Strauss,

que se procura ordenar e submeter as funções díspares à coordenação por dentro de estruturas, por Mauss chamadas "sistemas". A divisão interna, destes, não passaria de operações apenas lógicas, para melhor explicação de conjuntos em si irreduzíveis, sempre sob o pressuposto que "o *Todo determina as partes*", segundo também Vilfredo Pareto percebera (32).

Até aqui vem a crítica do expositor, Florestan Fernandes. Daí em diante busca apresentar seu ponto-de-vista conciliador de Estruturalismo e Funcionalismo, dizendo que "à medida que se pode falar da realidade de uma ou de outra, a 'função' é imanente à 'estrutura' e a 'estrutura' é condição da 'função'". Trata-se de uma tentativa de saída diante do potencial Conservadorismo da tese organicista-vitalista-funcionalista, pois "função" implica, de algum modo básico, em auto-defesa do organismo inclusive social, no seu esforço de perpetuar-se, mesmo ao preço de adaptações, visando a manter-se estável e não propriamente a renovar sua identidade.

Isto é, para Florestan Fernandes a análise funcionalista não se deteria no sincrônico (segundo o termo de Saussure), podendo estender-se ao diacrônico, superando o Dualismo através da ponte lançada por Radcliffe-Brown: "A função de um uso social particular é a contribuição que êle traz à vida social total como o funcionamento do sistema social total". Daí a possibilidade, ou mesmo urgência, de o Funcionalismo desembocar na ação renovadora, ou até auto-superadora, da Sociedade (32).

Que tem a ver tudo isto com a Sociologia do Conhecimento?

O próprio Robert King Merton encarrega-se de fornecer a resposta: conforme a Sociologia do Conhecimento, as idéias seriam também funcionais, por exemplo, na opinião de Marx e Engels, quando afirmavam ser a Cultura, em última instância, uma emanção da Natureza. A solução proposta por Durkheim, estudada em item anterior, recebe o epíteto de "dúbia".

Enquanto Max Scheler e Sorokin recorriam a propostas dualistas, onde tende a predominar o pólo do Idealismo. O próprio Mannheim se detivera em inesperadas antinomias e im-

plícito Relativismo, dos quais procurara safar-se mediante atribuição de uma salvadora Missão à Intelectualidade, capaz de desempenhar papel idêntico ao do Proletariado, na perspectiva marxiana (objeção igual à de Geiger, a quem Merton aliás não cita) (33).

Enfim, ao nosso ver, a discussão entre funcionalistas e estruturalistas consiste, em derradeira análise, numa falsa oposição entre matéria e forma da Sociedade, ou entre Estática e Dinâmica da mesma, sem aqui invocarmos qualquer sinonímia. Saussure foi o maior responsável pelo aprofundamento do Dualismo já antevisto pelos néo-kantianos, levando-o às últimas consequências antinômicas. Os supostos contrastes insuperáveis também entre Cultura e Civilização, Reforma e Revolução, Teoria e Prática, etc., viriam igualmente no bôjo daquela contradição. Quando, na realidade, sabemos que se trata de transformações e perspectivas internas do mesmo conjunto: ninguém pode ver o Mundo por fora; êle se humaniza pela socialização e esta se opera mediante teses e antíteses, resolvendo-se em sínteses de novo convertidas em tese, *ad infinitum*, no itinerário da Consciência se buscando a si mesma, descobrindo-se em suas sucessivas potencialidades.

O Pensamento ilumina a Vontade e é por ela impulsionado. Após cada etapa alcançada, projetam as restantes insuficiências na forma de motivação para outro salto, no espirálico movimento ascendente, que constitui a História. As idéias representam pré-visões, faróis que podem também obscurecer a marcha rumo ao Futuro, quando apontados apenas para trás, em vez de girarem, lembrando o Pretérito, por intermédio da Historiografia-Historiologia-Historiosofia, e clareando a senda percorível com as diagnoses da Atualidade, efetúveis através da Sociologia do Conhecimento.

#### *Peculiaridades da História das Idéias*

Sem os testemunhos, coligidos e concatenados pelo historiador, a História flui com menos eficácia, desprovida de Historiografia, Historiologia e Historiosofia que permitam a crí-

tica e auto-crítica enriquecedoras das gerações, em busca do que julgam suas metas. Os conceitos representam a sinalização do roteiro, mais facilmente navegável quando mapeado. Se o estudo da História não significar uma catarse, como queria Croce, pelo menos constitui um seu elemento catalizador.

No inventário da História das Idéias não há preocupação com o possível conteúdo ontológico do objeto. Sua análise consiste na percepção do eco prático, funcional, das idéias no Tempo, influenciando atitudes concretas dos indivíduos, das gerações, dos povos.

Mesmo na dimensão historiográfica, ocorre interpretação das idéias apenas enquanto fenômenos sociais, o que não representa pouco... Por outras palavras, recorrendo à distinção weberiana, ao nível historiográfico nos movimentaríamos no plano da "explicação" imediata, embora não imediatista, e ao nível historiográfico estaríamos em plenas águas da "compreensão". Ainda e sempre sintonizados com a repercussão dos conceitos, imagens, esperanças e desilusões, que também contribuem para acionar as épocas.

Fica para a História da Filosofia, ou das Instituições, ou dos Movimentos Políticos, o mais amplo campo valorativo. A História das Idéias compete tão somente uma Axiologia: a eficaz ação das idéias na Sociedade. Enfim: a História das Idéias é irmã da Sociologia do Conhecimento, apesar de com ela não se identificar plenamente; a saber, uma desempenha o papel de gênese temporal da outra.

Claro que há uma filosofia implícita nesta Metodologia: a historicista ou culturalista, única disposta a assumir tal relatividade, sem se dissolver no Relativismo casuístico e solipsístico, pois encara as opiniões como manifestações do Espírito Soberano, síntese de aspirações fáusticas e interesses prometéicos, por definição incapaz de ser escravizado por suas próprias criações.

A imbricação axiológica surge inevitável, em tôdas as Ciências ditas Humanas, da Cultura ou do Espírito, por mais que

se pretendam objetivas. Se ressalta alguma contribuição fundamental trazida pelo Néo-Kantismo, vindo confessadamente até Max Weber, consiste na cabal demonstração da impossibilidade de um despersonalizado, ou descomprometido, conhecimento do Humano pelo Homem. Eis a última subjacência, por trás inclusive de uma perspectiva nominalista-historiográfica das idéias.

Esta necessidade da compreensão na História comparece, enfatizada, até mesmo na obra dos historiadores franceses que mais insistiram na importância da Objetividade: Lucien Febvre ("Saber? Não se trata senão de um comêço. Julgar, não. Prever, menos ainda. Compreender e fazer compreender, na verdade sim") e Marc Bloch ("Uma palavra domina e ilumina nossos estudos: 'compreender'". "Compreender não é uma atividade passiva. Para elaborar uma Ciência sempre serão necessárias duas coisas: um objeto e um Homem") (34).

#### *Dilthey, Meinecke e a Historiologia das Idéias*

E a ênfase na "compreensão" data de Dilthey e Droysen, muito antes de Karl Jaspers e Max Weber, embora Srbik aponete em Friedrich Meinecke o "fundador" da "Geistes-und Ideengeschichte", tomadas em sinonímia, onde as realidades políticas se expressariam em torno de idéias historicamente apreensíveis. Ao contrário de Benedetto Croce — que diluira a Filosofia na História, ao sacar as últimas consequências hegelianas ("A História Universal é o Juízo Final") — Meinecke preferiu continuar vislumbrando uma tensão entre ambas, quase dialética, ao contraporem-se e alternarem-se, no predomínio, Natureza e História, Indivíduo e Povo, Transcendência e Imanência. Assim, a História das Idéias seria parte da História da Cultura, limítrofe sobretudo das implicações políticas (35).

Quase que se ouvem aqui os ecos de Jakob Burckhardt, para quem o Poder e a Cultura representam mundos à parte, integrados, no Todo, mais por antítese polar e geradora de energia, que por fusão sintética. Os mestres de Meinecke eram Droysen e Dilthey, remontando a Moeser, Herder, Goethe, Ranke.

E quanto a Dilthey, Gerhard Masur demonstrou muito bem sua contribuição à História das Idéias, embora sem chegar ao exagêro de Srbik, quando atribuiu a paternidade de uma Ciência a um só pensador, como se ela pudesse ser filha de alguém, à maneira de Minerva saltando da cabeça de Júpiter.

Masur foi mais sóbrio; por isto, mais realista.

Segundo êle, para Wilhelm Dilthey as idéias eram o cerne da História, dada a sua reação contra o Mecanicismo positivista, procurando “compreender” ontológica e existencialmente o Homem, antes de “explicar” seus comportamentos externos. Metodologia antecessora de Jaspers e Weber, bem como paralela à de Johann Gustav Droysen.

Contudo, o esforço nunca se aclarou.

Nas palavras de Masur, faltaram a Dilthey a crença de Herder na Humanidade, a fé de Hegel no avanço da Consciência de Liberdade e a convicção de Comte no triunfo da Ciência. “Êle era um relativista”. Daí a obscuridade dos seus raciocínios e a indecisão dos seus roteiros, repercutindo no caráter fragmentário da sua obra (36).

Não se perdeu, nas Alemanhas, tão rica tradição.

Em fase mais recente, Hans-Joachim Schoeps prossegue as linhas de Meinecke, porém mostrando que a perspectiva dêste se concentrava na “superestrutura da vigente síntese cultural”, o que não lhe proporcionara Metodologia rigorosa, fato tanto mais grave quando o grupo da “Histoire vivante”, em tórno de *Annales* (Marc Bloch, Febvre, Braudel, Mauro, Morazé e outros), reivindica a introdução de mais seguros instrumentos de pesquisa, e análise, na Historiografia, rumo à Historiologia.

Em 1958, um grupo de historiadores alemães fundava a “Sociedade de História do Espírito”, tendo à testa o referido Professor Schoeps, lutando para inserir o ramo nos currículos universitários do seu país. Para êle, “Geistesgeschichte” equivale à “Zeitgeistforschung”, entendendo-se esta última como

equivalente da investigação dos respectivos “esprits du siècle”; isto é, “History of Ideas” (37).

Eis uma das vertentes do referido setor das Ciências ditas Humanas, ou da Cultura, ou do Espírito. Há, porém, outras, dignas de atenção. Entre elas, por exemplo, aquela procedente do estadunidense Arthur O. Lovejoy.

### *O movimento do Journal of the History of Ideas*

Em 1923, Lovejoy, Gilbert Chinard e George Boas fundavam “The History of Ideas Club”, na John Hopkins University. Ali passaram a ser discutidos temas metodológicos e de pesquisa, da Ciência que vinha à luz. De lá se espalhariam os jovens “scholars” que organizaram os primeiros cursos a respeito, nos Estados Unidos. A ponto de, em 1940, poderem lançar o *Journal of the History of Ideas*, até hoje, sem interrupção, tendo Philip P. Wiener como “managing editor”.

Lovejoy era um homem de formação e profissão filosóficas. Seus estudos iniciais versavam sôbre os grandes temas do Ocidente, inclusive humanísticos. Muito anglosaxônicamente, começou pela pesquisa concreta do seu objeto, antes de sôbre êle construir um edifício metodológico. As idéias de “Progresso” e de “Primitivismo” serviram-lhe de primeiras experiências, no “Club” frequentado também por arqueólogos, biólogos, médicos.

Em 1933, pronunciou, na Universidade de Harvard, uma série de conferências mais ousadas, acêrca da História do próprio conceito de “Ser” (“Being”), vindo de Platão aos nossos dias. Nelas urgiu, pela primeira vez, uma específica Metodologia da História das Idéias, frisando ter ela, ao seu ver, um sentido mais rigoroso (“at once more specific and less restricted”) que a História da Filosofia.

Por outro lado, os “ismos” e as “dades” não constituiriam o objeto característico daquela História, nem muito menos os vagos e “inconscientes hábitos mentais, operando no pensamento de um indivíduo ou geração”, ou o “metaphysical

pathos”, ou a “semântica filosófica”, e sim as “unit-ideas” que inundam as várias “províncias da História” (filosófica, religiosa, política, da Religião, Literatura ou Ciência), sem os compartimentos estanques, tão preferidos por certos simplistas. E, o mais importante, não interessa a mera repercussão das “doutrinas, ou opiniões” no seio de “um pequeno número de profundos pensadores ou escritores eminentes”, e sim “as manifestações de específicas ‘unit-ideas’ na reflexão coletiva de amplos grupos de pessoas”.

“Portanto, a História das Idéias não constitui assunto para inteligências altamente departamentalizadas; é mesmo efetuada com alguma dificuldade numa era assim”. (Sic!) (38).

Pouco depois, reconheceu que tal método estava ainda, “em grande parte”, inconcluso, pois “faltava ser feito muito do detalhado, *grundlegend*, estudo das fontes”. O que não significaria que fôsse inexistente, nem estivesse na infância, mas que “seus métodos, requisitos, metas e interêsses são menos geralmente entendidos que o desejável”. Aproveitando a oportunidade, define as “unit-ideas” (“idéias-síntese”?) como “tipos de categorias, pensamentos concernentes a particulares aspectos da experiência comum, pressupostos implícitos ou explícitos, fórmulas sagradas e lugares-comuns, específicos teoremas filosóficos ou as mais amplas hipóteses, generalizações ou implicações metodológicas de várias Ciências” (39).

Muitas destas conclusões estavam no ensaio de abertura do *Journal of the History of Ideas*, quase um manifesto. Nêle Lovejoy intenta uma posição de equilíbrio, ao considerar a História das Idéias “a bilateral affair” entre condicionamentos (“biases”) sociais e pessoais, de um lado, e a “própria lógica natural” das idéias, seu “particular ego”. Exageraria a Sociologia do Conhecimento ao pretender construir “uma espécie de generalizada e relativística Lógica ou Epistemologia”, solipsisticamente tautológica (40).

Leo Spitzer propôs-se a retificar algumas das posições metodológicas de Lovejoy, num artigo que receberia excelente réplica do oponente. Argumentava Spitzer que a visão de Lovejoy

(uma “naturalística” e “atomística História das Idéias”) teria suas raízes mais remotas na “Filosofia Analítica da História” segundo os enciclopedistas franceses, em especial conforme Voltaire, para quem as idéias brotariam dos costumes (“moeurs”) ou “clima” da época. De lá a inspiração teria vindo através da “História das Idéias do Progresso” em Gustave Lanson, nos tempos mais recentes. Em seu lugar, Spitzer apresentava a “Geistesgeschichte” (intraduzível em termos de “Intellectual History”, uma vez que esta não inclui “todos os criativos impulsos” humanos, entre êles os “sentimentos”) (41).

Na sua resposta, Arthur O. Lovejoy repele o “método analítico” do adversário, por nêle vislumbrar uma incompatibilidade do tal Nominalismo com a visão gestaltiana de “conjuntos orgânicos” (“organic wholes”), também inserida em Leo Spitzer, ao admitir “features” na “totality”. O que ilustraria o “caráter arbitrário e *a priori* de todo o método de Spitzer” (42).

Daí em diante, é tôda uma corrente que se forma.

Após a morte do fundador do *Journal*, Wiener sucede-o na direção, com outro ensaio metodológico fundamental. Nêle começa perquirindo o conceito mesmo de “idéia”, ora entendido enquanto intuição ou imagem baseada na experiência, ora enquanto “símbolos ou conceitos abstratos” no “ideal desejado” e na “crença hipotética”. Em seguida apresenta cinco tipos de “Historiografia Intellectual”, desde a biográfica e auto-biográfica, à sociológica, filosófica, metafísica e teológica, e à “científica”. Nesta última se incluiriam tôdas as que vêm elos de “inevitabilidade histórica” na sequência das idéias. Na perspectiva da Sociologia do Conhecimento, sempre voltaria à tona o círculo vicioso “ad infinitum” da conexão regressiva e indefinida das fontes e influências (43).

Wiener insistiria, depois, enfaticamente, na importância do encadeamento “interdisciplinar e ancilar” dos problemas na História das Idéias, tão destacado por Lovejoy, pois aquela não seria uma Ciência “pura ou original”, e sim “composta e derivada”, dependente das demais, em cujas fronteiras penetra. Pouco antes, John Higham sublinhara a mesma questão, mos-

trando a existência de duas visões na História das Idéias, uma abordando o “conteúdo externo dos episódios e comportamentos”, e outra preocupada com as “relações internas” do que cada um escreve, diante dos demais. Por maiores preferências — íntimas que tenhamos por uma delas, nunca deveríamos esquecer as suas possibilidades e limitações. A busca de autonomia e síntese da História das Idéias, em qualquer das faixas, ocorreria em ambas os caminhos, embora sempre dependente da inevitável opção básica” (44).

A discussão acabou encontrando um novo metodologizador empenhado em trazer outros enfoques ao problema.

George Boas, do círculo inicial de Lovejoy, recentemente assinalou quanto cresceu a árvore da História das Idéias, pela primeira vez sistematizada, enquanto nítido campo de estudo interdisciplinar, e não só enfoque de Filosofia da Cultura, pelo seu mestre da Johns Hopkins University. Apesar da dificuldade em definir a própria palavra “idéia”, da qual arrola nada menos de *vinte e cinco* significados...

E após insinuar a imaturidade da Sociologia do Conhecimento, embora promissora, achava mais conveniente buscar-se a colaboração da História Social, concluindo que a História das Idéias tem por objeto as crenças, nos seus aspectos descritivos ou normativos, misturadas com as ambiguidades do Tempo, onde a “objetividade olímpica” se apresenta raramente alcançável. Donde a necessidade de levar-se em conta o “programa mínimo” de toda Sociedade: a) “auto-perpetuação”; b) “preservação de certas tradições ou status que num sentido geral” e, c) “transmissão de estatutos” (de comportamento) (45).

A postura não passou despercebida.

John Fisher escreveu interessante resenha a respeito, na qual chega ao patamar de uma crítica inteligente, aí se detendo, ao constatar que muito se tem escrito sobre a História das Idéias e “consideravelmente menos” acerca da História das Idéias...

E daí?

Poder-se-ia esperar uma nova perspectiva metodológica, mais exata, porém tanto o comentarista, quanto o analisado (46), ficam nas generalidades indicadoras de uma necessidade de renovação nos instrumentos de pesquisa deste ramo da Ciência, onde eles vêm se limitando a uma perspectiva um tanto intelectualista do seu objeto, encarado sob excessivo ângulo qualitativo, com evidente descaso pelas implicações sociais quantificáveis e subjacentes.

Outra crítica muito cabível a Lovejoy e discípulos, embora num ângulo mais realista que idealista, partiu de Werner Stark, o primeiro a conectar, de modo explícito, História das Idéias e Sociologia do Conhecimento. Aqui principiam, enfim, a cruzar-se as duas Metodologias.

Para Stark, o grande animador norte-americano do *Journal of the History of Ideas* insistira demasiado na análise “ab intra” (ou “*Innenbetrachtung*”, na linguagem alemã), ao fixar-se nos internos mecanismos lógicos da sequência das Idéias em sucessivos pensadores. Quando aquela Historiologia, à maneira de todas, embora com maior urgência, necessita de uma grande intimidade com a Sociologia do Conhecimento, dedicada ao seu estudo “ab extra” (*Aussenbetrachtung*) (47).

#### *Sociologia do Conhecimento e História das Idéias*

No que Stark se revela um meticuloso garimpeiro.

Pois se propõe a detectar as influências “ab extra” das idéias, isto é, “o mais amplo contexto no qual (a reflexão ou teoria) foi concebida e nasceu”. Apesar de reconhecer que “Uma total e equilibrada História das Idéias mover-se-ia, portanto, ao mesmo tempo, ao longo de ambas avenidas, cuidadosamente correspondendo o avanço, num degrau, com o avanço noutro”.

A Sociologia do Conhecimento agruparia suas perspectivas em cinco ou seis grupos, mais ou menos. Para as três primei-

ras (a ecológica, ou determinismo geográfico; a tecnologia, ou dependência humana em relação aos seus instrumentos; e a materialística, pròpriamente dita, de Organicismo, Racismo, etc.), “o Homem é essencialmente uma criatura passiva”. Para os demais, cada circunstância isolada se articula com as outras, na Sociedade como um Todo.

Se quiséssemos dar uma imagem gráfica das comuns raízes e do parentesco entre estas dimensões, poderíamos adaptar um modelo do próprio Stark (48), onde idéias e instituições, montadas sôbre as mesmas bases, interinfluenciam-se:

Kurt H. Wolff apontou, muito bem, a principal influência por trás destas formulações: a de Max Scheler. Na enumeração de Stark, a base da determinação social consiste na “interação social enquanto um sistema social”, em vez da predominância de um fator isolado. E a natureza da determinação não é causal, porém dependendo do Mútuo ajuste. Quanto à extensão e intensidade da determinação, embora as circunstâncias influam nas reflexões, continua existindo liberdade de busca, “dentro de limites socialmente pré-determinados”. Enfim, o Conhecimento não se dilui nestas circunstâncias, estendendo-se inclusive pelo Futuro a dentro (49).

Apesar de Simmel ter conseguido vislumbrar uma “Epistemologia Social”, não falta quem repila a aproximação, invocando argumentos empiricistas, ao alegar que à Sociologia do Conhecimento compete apenas descobrir os ecos dos conceitos e não sua validade intrínseca. Tese estimulada por Lovejoy, para quem a Sociologia do Conhecimento ocupar-se-ia com “social fact”, e não com seu “truth value”, dentro de “socio-historical conditions” (50).

Ora, a Sociologia scheleriana é uma Epistemologia Social.

Na sua distinção, entre “Kultursoziologie” e “Realsoziologie”, estabelece um Dualismo ao qual não consegue sanar, nesta etapa, e só superada num Vitalismo seguinte e final. Na “Kultursoziologie” reinam os valores do Espírito; na segunda, as pulsações da Matéria, embora as idéias necessitem de inte-

rêsses e de impulsos para passar da potência ao ato histórico. Antes e depois do trânsito, o conteúdo (ou validade íntima) da idéia não foi tocado, enquanto as formas se viram “codeterminadas sociològicamente” (51).

Assim, a “Kultursoziologie” se confundiria com a Axiologia e a “Realsoziologie”, com uma História vitalista das Idéias... Quando o que precisamos é de algo bem diverso: uma História das Idéias vizinha e amiga da Sociologia do Conhecimento, colaboradoras fraternais, porém autônomas. Desde que seus objetos e métodos diferem, por mais aparentados que sejam.

Tanto a Sociologia quanto a Historiografia são Ciências empírico-descritivas, embora não experimental-manipulantes, pois lidam com fatos fora do seu contrôle, apesar de indispensáveis e observáveis enquanto dados objetivos. Não lhes interessam as intenções em si mesmas. Nem sua validade eterna e absoluta. Mas apenas a projeção fática. No caso da Sociografia, projeção prospectiva; no da História das Idéias, projeção retrospectiva.

Quando a compreensão se vê acrescentada, surge na Sociologia e na Historiologia idêntico avanço qualitativo ao registrado na passagem da “Economics” à “Political Economy”. Isto é, sai-se do plano descritivo, que se pressupõe intercomunicando os vários setores, fornecendo-lhes sentido de conjunto e recebendo um influxo qualitativo que se consuma, já sem remissão à casuística originária, na Sociosofia e na Historiosofia, ou Filosofia Social e Filosofia da História, respectivamente. Aqui sim, cuidando das mais amplas generalidades ontológicas e não mais fenomenológicas.

No que diz respeito às fontes da Historiografia das Idéias, Schoeps enumerou-as com bastante funcionalidade. Por enquanto, suficiente acrescentar um aspecto à sua Metodologia: também ela entrevista seus personagens. Todavia, a respectiva amostragem se apresenta bem menor que a da Sociologia, através dos documentos alinhados por Hans-Joachim Schoeps: pré-dicas (quando se trata de idéias religiosas) e tratados; enci-

clopédias e dicionários; biografias e auto-biografias; diários e cartas; jornais, revistas e panfletos; roteiros de aulas e livros didáticos; debates parlamentares e discursos políticos; filmes, e quadros; outras fontes. Dentro de tôdas elas se acham as respostas às nossas perguntas: os depoimentos convertidos pela Historiografia em seus documentos específicos. Então a Sociologia do Conhecimento ilumina as circunstâncias coletivas da sua gênese, culminando ambos os ramos na Epistemologia Social, não no sentido estrito de Simmel, porém muito mais amplo e completo, em pleno Mundo da Filosofia da História das Idéias. À qual algum radical historicista poderia considerar de nôvo História em si, sem os sufixos que configuram apenas Metodologias do estudo. Aplicáveis à História das Idéias Filosóficas, Políticas, Sociais, Religiosas, Artísticas, etc., conforme seu objeto específico.

Diante de tantas implicações, soa estranha a preocupação de alguns franceses com o que chamam "*Histoire Littéraire*", apesar da advertência de Frédéric Mauro, a propósito da ambiguidade do termo, "uma espécie de mistura entre a História do Pensamento e a História da Sensibilidade, ou da Arte", quando a expressão melhor talvez fôsse "*Histoire Culturelle*". À qual teriam acesso inclusive os métodos de "*Semântica Quantitativa*"... (52).

Além dêstes, outros podem, devem e estão sendo chamados à colaboração, nos dias atuais. É o caso da aplicação do método dialético à Historiologia, muito além das ingenuidades e dogmatismos que se revezaram na deturpação dêste procedimento científico, classificando-o de irracional ou cientificista.

### *Historiologia dialética*

Em Lucien Goldmann encontramos um luminoso exemplo de "*historien dialectique*", segundo êle mesmo se considera.

Na realidade, a perspectiva goldmanniana é estrutural-dialética. Nesta, a explicação e a compreensão se apresentam indissolúveis: "Todo objeto válido em Ciências Humanas, e isto quer dizer tôda relativa totalidade significativa, se compreen-

de na sua significação e se explica na sua gênese pela sua inserção na totalidade espacial-temporal de que faz parte". O que não simplificaria, necessariamente, a questão; antes desnudaria sua complexidade intrínseca. Há um "caráter relativamente significativo dos relativos conjuntos que a constituem" (53). Em síntese: a relatividade das partes absolutiza-se no Todo, efetuando aquêle salto dialético da Quantidade em Qualidade, que constitui um dos nós górdios desta explicação do Mundo.

É bem verdade que Goldmann reconhece não ser inovação do chamado "*Materialismo dialético*" (têrmo cunhado por Plekhanov, da mesma forma que o "*Materialismo histórico*" saiu da pena de Engels, e, portanto, nenhum dos dois remontando a Marx), êste método, "que consiste em ir do imediato texto empírico à visão conceitual e mediata, para em seguida retornar à concreta significação do texto, donde partiu".

O historiador parte de fatos empíricos (os textos); pode abordá-los com métodos puramente filosóficos, aos quais Goldmann chama de "positivistas", ou com métodos "intuitivos e afetivos", ou finalmente com métodos dialéticos. Na atitude positivista, faltam-lhe os parâmetros para "julgar a importância dos diferentes textos e sua significação no conjunto da obra". E isto se consegue em dois momentos: 1º) "integrando o conjunto coerente da obra", na sua lógica interna, e 2º) definindo a Cosmvisão enquanto "conjunto de aspirações, sentimentos e idéias que reúne os membros de um grupo (em geral, de uma classe) e os opõe aos outros grupos". Se há extrapolação da mera tarefa do historiador, corresponde a "uma tendência *real* entre os membros de um grupo que realizam todos esta consciência de classe de um modo mais ou menos consciente e coerente" (54).

Eis a Metodologia inovada por Lucien Goldmann, principalmente nos seus estudos sobre o Jansenismo.

Não diríamos que ela, em si, fêz escola. Mas, sim, que diversos historiadores, em vários países, vêm adotando esta perspectiva dialética, embora com ângulos diversos. É o caso de Staughton Lynd, nos Estados Unidos, em busca da distin-

ção entre as duas correntes fundamentais que competiram, e ainda hoje disputam, a liderança da "American Heritage": a moderada, dos "Founding Fathers" "que toleravam a escravidão, exterminavam os índios e mansamente admitiam que uma boa sociedade precisa basear-se na propriedade privada", diante daquela outra que reivindica, ainda hoje, "direitos inalienáveis, um Direito Natural mais alto e o Direito à Revolução".

A ponto de Lynd vislumbrar afinidades em "certos temas intelectuais, partilhados pelo Marxismo e pelo nativo Radicalismo americano", em suas origens ultramarinas, na Inglaterra e, acima de tudo, em Rousseau. E isto desde Thomas Paine, no século XVIII, a Henry David Thoreau, na centúria seguinte, entre outros expoentes, aos quais continuam se remetendo as seguintes gerações de revolucionários estadunidenses" (55).

A crítica saudou na obra de Lynd "a major work in American intellectual history". O que corresponde à verdade, pois se trata de um grande passo adiante, fiel àquela continuidade prevista por Richard Hofstadter, na Historiologia progressista dos Estados Unidos da América.

Com efeito, o referido autor demonstrou, muito bem, as raízes idealistas alemãs deste ramo do saber, naquele país, desde George Bancroft, "o primeiro grande historiador americano sobre a América" (do Norte), o qual as trouxera dos seus tempos de estudante em Goettingen e Berlim, onde também estudaria W. F. Allen, futuro mestre de Frederick Jackson Turner, e, noutras Universidades ainda alemãs, Herbert Baxter Adams (discípulo igualmente do historiador inglês E. A. Freeman), antes de Turner esboçar um ingênuo, porém já representativo esforço de síntese, em *The Significance of History*, embebido em Schelling, Herder, Hegel, Niebuhr, Ranke, Droysen, Roscher, Knies. Tal ensaio poderia ser considerado "intelligent but rather rudimentary", na Alemanha mais aflita a este tipo de reflexão; no ambiente norte-americano "they were impressively original and advanced".

Daí Turner diversificaria suas inspirações, sempre fiel às origens (56).

Porém coube a Charles A. Beard a tarefa de abalar tanto a Historiografia, quanto a Historiologia, nos Estados Unidos.

Na época, foi grande o seu impacto. Tratava-se de pioneira interpretação marxiana, embora não marxista, das idéias políticas na formação institucional dos Estados Unidos.

É verdade que o próprio Beard repeliu a alcunha, em prefácio célebre, invocando obra sua anterior, onde mostrava que a interpretação econômica da História surgira "muito antes de Marx nascer". (No que acertava, pois Sorokin chegou a enumerar idênticas ancestralidades na Sociologia) (57). Mas acontece que Beard esquecera o principal: os *historiadores*, e não os vagos precursores também da Ciência Política, que disputam de uma mundividência em termos de luta de classes, muito além da imprecisa hegemonia da Economicidade sobre o Social.

Com efeito, lá está, em Marx e Engels, a confissão de que sobretudo Thierry os precedera na visão da História enquanto luta de classes. Marx chegou a apontar sua *Histoire du Tiers Etat* como o trabalho que lhe vale o título de "pai da luta de classes na Historiografia francesa". E quando se viu atacado, a propósito, respondeu que não lhe cabia o mérito da descoberta das classes, nem da constatação da sua luta. Que seus detratores lessem Thierry, Guizot, John Wade (noutra carta acrescenta Mignet) e vissem que a contribuição dêle, Marx, consistia, em primeiro lugar, no relacionamento entre classe e "determinadas fases do desenvolvimento histórico da produção"; em segundo, na constatação "que a luta de classe conduz necessariamente à Ditadura do Proletariado" e, em terceiro e último, que a tal Ditadura representaria "apenas a transição rumo à superação de todas as classes e a uma sociedade sem classes" (58).

Engels, por sua vez, chegou ao ponto de afirmar que o fato de tantos terem atingido a mesma conclusão, quase simultaneamente, comprova "que o Tempo estava maduro para ela, a qual, portanto, *tinha* que vir a ser mesmo descoberta".

Apesar de, nos Estados Unidos, por exemplo, historiadores do porte de Daniel Boorstin aferrarem-se em exorcizar tais inspirações, como se fôsem fantasmas, em nome da “pragmatic mindlessness”, ao seu ver “característica da sociedade estadunidense”. O mesmo poderia ser dito de muitas outras, isentando-se de febres ideológicas, objetivo real dêste tipo de raciocínio.

Contra gente assim, já bradava Charles A. Beard, em princípios do século atual, egresso de estudos numa Oxford então quente com os debates fabianos, donde sairiam inclusive historiadores socialistas de idéias (59). E apesar de Beard receber outras influências (entre elas, as de Benedetto Croce e Karl Mannheim), bem como não ser nem o primeiro, nem o maior divulgador de Marx na América do Norte, e sim Edwin R. A. Seligman (conspícuo rebento de uma família de banqueiros nova-iorquinos, perito em Finanças e antigo presidente da American Economic Association, autor de uma série de artigos publicados em 1901, no *Political Science Quarterly*, reunidos no livro *The Economic Interpretation of History*, no ano seguinte), mesmo assim, Beard “nunca desenvolveu realmente uma visão alternativa da História”, segundo Hofstadter muito bem demonstrou (60).

Basta recorrermos ao próprio criticado, para verificarmos — no prefácio à sua obra célebre, que, embora vislumbrado na História apenas “*virtù, fortuna, necessità*”, à maneira de Maquiavel, repelindo portanto interpretações monocausais, inclusive a econômico — êle sempre continuou acreditando no condicionamento material do “*sprit of the times*” (61).

Claro que, para honra dos Estados Unidos da América, Boorstin estava errado, não só quanto a Charles A. Beard, como também ignorava Vernon L. Parrington, por exemplo, discípulo de Taine, depois chegando ao Socialismo pelas mãos de Williams Morris, com sua tentativa de síntese entre sensibilidade estética e indignação moral, e daí aceitar, sem melindres, a acusação de “*diluted Marxism*”, por mais descrente que fôsse também diante dos Dogmatismos e por maiores que se apresentassem suas afinidades com o Liberalismo jeffersoniano (62).

Dêstes e doutros ilustres predecessores (63) descendem as gerações que tentam verticalizar as reflexões dialéticas nos Estados Unidos, ameaçados pelo Mecanicismo pragmatista e néo-positivista, pelo oportunismo supostamente liberal, pela tardia mistificação puritanóide e racista.

### *Historiografia eclética e Sociografia mecanicista*

Em nenhum outro setor, mais que entre as Ciências Sociais, aquelas deformações efetuaram ponderáveis estragos.

Na História predominou, por exemplo, durante muito tempo e ainda hoje sobrevive, o “método” chamado “tesoura e cola” por R. G. Collingwood. O processo consiste em “selecionar e combinar os testemunhos de diferentes autoridades”; a partir do século XVIII passou a ascender um sutil avatar do mesmo sob a forma de “critical history”, onde a “autoridade” foi relativizada em “fonte”, “sem qualquer implicação a respeito do seu valor” (no sentido axiológico).

Ora, a missão do historiador está em projetar-se no Passado (“*Re-enactment of Past Experience*”), em busca do seu *Pensamento*, tomado no amplíssimo sentido do termo (“uma certa forma de experiência, ou de atividade mental, cujo peculiar significado pode ser negativamente descrito, ao dizer-se que não é meramente imediato e que, portanto, não pode ser carregado pelo “fluxo da consciência”). Desta o *Pensamento* se distingue através da “*auto-consciência*”, ou consciência da sua continuidade no Tempo (64).

Pode haver, então, uma História da Memória?

Segundo pressupostos tão idealistas, pareceria que sim; porém aqui Collingwood se detém, inclusive acicatado pelos materialistas convictos, preferindo concentrar-se nos atos e fatos históricos, em sua sequência interna e não só externa, animados pela continuidade do pensamento, na “*purposive action*” (65).

Não é nova esta perspectiva.

Também os franceses insistem muito nela.

Desde pelo menos Lucien Febvre, quando afirmava que “cada época gera mentalmente seu Universo”, “não só com todos os materiais de que dispõe, todos os fatos (verdadeiros ou falsos) adquiridos ou a adquirir”, como também através do “seu específico engenho, suas qualidades, seus dons e sua curiosidade, tudo que a distingue das épocas procedentes”. O mesmo se aplica à representação mental do Passado histórico: a pesquisa descobre novos pormenores, “melhor controlados”; “le gain n'est pas négligible”. Além da transformação das “qualidades de espírito” e dos “métodos intelectuais”, “sobre tudo as curiosidades e os motivos de interêsse”.

Assim, o nosso conceito de Renascimento é o mesmo da geração que o aprendia em Taine, nem o da seguinte, inspirada em Jakob Burckhardt...

Nas palavras de J. H. Hexter, “a maneira certa” de escrever História é “a maneira pela qual nossa sociedade quer que ela seja escrita” (66).

Trata-se de um problema remontando, em última instância, às raízes ontológicas do processo histórico. Charles Morazé, por exemplo, ainda na corrente francesa, define “Historicidade” enquanto uma “função”, abrangendo as “motivações humanas que impõem “uma sucessão e uma ordem” aos “determinismos naturais”. Nesta perspectiva, a História consta de “muito longos encadeamentos de esforços”, cada vez mais cerebrais, a partir do século XVIII quando prevalecia o Emocional sobre o Imaginário, entendido êste como “uma transfiguração de experiências concretas e uma Química do Futuro” (67). Daí o metodologista se converte em filósofo da História, muito adiante dos objetivos iniciais...

Mas acontece que tudo isto se origina em Hegel, por mediação de Croce, pois foi êste quem primeiro levantou a tese que o historiador efetua a catarse da História, ao exorcizar os fantasmas do Passado e anunciar os caminhos futuros, através

daquelas experiências acumuladas na Memória e digeridas pela Razão (68).

Por conta da escassa intimidade da tradição filosófica francesa com o Historicismo, ela ora lucrou, ora perdeu em Objetividade ou Verticalização. Foi Henri Berr quem buscou primeiro a síntese entre o formal Positivismo do seu país (diverso do nominalista Empirismo anglo-saxônico) e o Idealismo de origem alemã: que “l'Idéalisme historique se fasse expérimentale” (69).

Mas sucede que os dois Mundos continuam justapostos na discussão supostamente resolvida mediante o Dualismo, ou adida, comodamente, ao ver-se posta entre parênteses por historiôgrafos às vezes afoitos, quando se pretendem historiólogos, sem base, ou desprezam a êstes e, ainda mais, aos historiôsofos...

Então, o passe mágico está em tirar da cartola, do seu crasso superficialismo, a tesoura e a cela já denunciadas por Collingwood...

Não vamos perder tempo com os “ecléticos”, confessionais ou à maneira de Monsieur Jourdain, que fazia prosa sem o sentir. Êles são uma multidão. Escolhamos os mais inteligentes, para breve e final análise.

Maxime Leroy é um dêles.

Ao seu ver, “a História das Idéias sociais deve ser uma História pluralista”, preocupada com a “complexidade” e a “mobilidade” características do seu objeto, “rumo a uma harmonia dos contrários”. “O gôsto da simplicidade lógica nos põe a perder, com demasiada frequência...” (70).

Eis uma glosa da História sintetizada, conforme a chamava Henri Berr. Síntese querendo implicar em combinação de Método e Pesquisa, Teoria e Prática, Idealismo e Empirismo, num nível aliás nunca alcançado pelo próprio audacioso promissor, o qual, à maneira de todos os adeptos do tal “Pluralismo” (ou Ecletismo), termina desembocando num radical Individualismo metodológico: desde que a Sociedade é tão relativa, só a Pessoa se apresenta absoluta...

Com efeito, lá está em Berr a constatação de que a História das Idéias se dilui, ao infiltrar-se nas Histórias da Religião, da Filosofia, da Ciência, do Pensamento econômico, político e social, da Literatura e das Artes, ora se perdendo no detalhe monográfico, ora adotando procedimento “demasiado literário, ou demasiado filosófico, ou demasiado polêmico”.

Não bastaria o estudo da “*croissance de l'Esprit*”; urgiria também “*une Histoire de la Pensée réfléchie*”, que só pode ser individual. São os “eleitos” (textualmente: “*les élus*”) que pensam; não que se tratem de privilegiados pela Natureza, e sim que nêles a Razão “recria as verdades adquiridas, para delas sacar outras tantas”. “O Pensamento utiliza-se da Sociedade; a Sociedade incorpora o Pensamento”. (Sic). Donde, “a História sintética das Idéias, em sua relação com a síntese geral da História, está ainda por ser feita” (71).

Se realizada, tratar-se-ia da *Summa* do Ecletismo individualista, impossível por conta de tantas contradições internas, ignoradas por críticos (72) concentrados apenas em seus pressupostos filosófico-idealistas que, na realidade, se articulam com deformações histórico-políticas muito claras.

Sucumbir ao Individualismo, no plano da Praxis, significa ter de apoiar-se no Idealismo ao nível ontognoseológico, dando adeus à Dialética. Daí aquela conclusão cínica, que não há História e sim historiadores... Com isto desagradando tanto aos materialistas históricos, quanto aos idealistas, sejam êstes últimos eleáticos ou jônicos...

É o caso, quase trágico, de Henri-Irénée Marrou, o qual mesmo usando Dilthey, Max Weber, Croce, Collingwood e Raymond Aron, nas suas raízes néo-kantistas e hegelianas, ainda assim pretende manter-se fiel ao Catolicismo confessional... (73). Ou o caso de Louis Hartz, noutro extremo geográfico e filosófico, propondo um esquema projetivo único, a partir de um Passado ao seu ver homogêneo, gerando um Futuro linear, sem interferência de fatos sociais estranhos às suas raízes monocausais. Por outras palavras: os “*principia media*”, segundo Karl Mannheim, ou conjunto de fatores originários de determi-

nada situação, são bastante fortes para absorver os novos impactos (74); trata-se de ideólogos olhando mais para trás que para frente...

Outros historiadores passaram antes por esta fase; entre êles o conhecido Harold J. Laski. De início, êste considerava essencial a Estrêla Polar do Ideal ético néo-kantiano guiando os Povos, conforme o pretendia Rudolf Stammler, na sua Historiosofia do Imperativo Categórico. Desde que não se obliterassem os “*principia media*”, mosaico de instituições ancestrais”, sem o qual as “novidades se construiriam em alicerces de areia”.

Com o tempo, Laski aprofundou sua perspectiva dos “*principia media*”, trazidos do Olimpo para a realidade dos interesses concretos: uma doutrina é moldada pelas necessidades sociais e não pode “transcender” à circunstância produtora, embora levando em si os germes da sua própria superação; ao esgotarem-se as novas práticas, elas passam, então, a urgir a presença de novas teorias, que aquelas mesmas geram (75).

Poder-se-ia treplicar que se trata de mais um avatar mecanicístico; a acusação só caberá se houver Dualismo no sentido maniqueu. Pois Adam Schaff observou muito bem que “Seria vão, igualmente, pretender encerrar a História da Filosofia em um esquema ‘prêto e branco’”. “Trata-se antes de um entrelaçamento de diversas divisões” (76). Se Materialismo e Idealismo se cruzam, fertilizando-se mutuamente com seus recíprocos desafios (Marx não assinalara que o Idealismo, e não o Materialismo antigo, desenvolvera a análise do dinamismo da Realidade, enquanto o outro se apegava à sua visão apenas reificada? (77), logo não se pode querer esgotar a História das Idéias na Sociologia do Conhecimento.

Conforme ainda Marx enfatizou, o Homem é ator e autor do seu próprio Drama. A Metodologia não esgota o Objeto. Apenas o enquadra, para melhor percepção.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Foi Kurt Lenk, na antologia *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied/Berlim Oc., 1ª ed. em 1961. Na Introdução, Lenk sublinha a importância dos "ídola fori" para o estudo da gênese das ideologias (p. 18). Theodor Geiger aponta em Bacon o precursor da "Ideologienlehre", de modo mais amplo, em *Ideologie und Wahrheit (Eine soziologische Kritik des Denkens)*, Humboldt-Verlag, Stuttgart/Viena, 1953, pp. 7-10 e passim.

Ernst Gruenwald (*Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wilhelm Braumueller, Viena/Leipzig, 1934) prefere datar as origens da Sociologia do Conhecimento a partir do Iluminismo, isto é, do século XVIII em diante.

2) Fr. Picavet, em estudo subtítulado de História das Idéias já em 1891, mostra as raízes de Tracy, em *Les Idéologues (Essai sur l'Histoire des Idées et des Théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789)*, Gerner Bailliére/Félix Alcan, Paris, pp. 303, 310-320 e 337-347.

3) In *Revue de Synthèse historique*, vol. XV, Paris agosto/1907. Cf. tb. seu *Nouveau programme de Sociologie* (1904) e sua *Sociologie de l'action* (1908).

4) "Sociologie de la Connaissance et Psychologie collective" in *Années Sociologiques*, Presses Universitaires de France, 3ª série, vol. I, Paris 1949, p. 464.

5) *Contemporary Sociological Theories*, Harper & Brothers, New York/Londres, 1928, pp. 437, 5, 6, 8 e 10.

6) *Les formes élémentaires de la religieuse*, aqui ref. na 2ª ed. das Presses Universitaires de France, pp. 10, 1 e 2.

7) Idem, pp. 635, 636, 627, 628, 26, 20-22 e 26-28.

8) Ibidem, pp. 12, 13, 627, 628, 630, 620, 622 e 624-626.

9) Prefácio a *Sociologie et Philosophie*, 1ª ed. em Félix Alcan, Paris, 1924, aqui ref. na 3ª, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, pp. VII-X.

10) "Représentations individuelles et représentations collectives", ensaio aparecido antes na *Revue de Métaphysique et Morale*, maio, 1898, e inserido na coletânea organizada por Bouglé, *Sociologie et Philosophie*, ob. cit., pp. 10 e 30.

11) "Détermination du fait moral" e "Réponse aux objections", teses e debates na Sociedade Francesa de Filosofia, em 11 de fevereiro de 1906, tb. incluídos na ob. cit., pp. 40, 44, 48, 49, 51, 68, 75 e 104.

12) "Jugements de valeur et jugements de réalité", comunicação ao Congresso Internacional de Filosofia em Bolonha (1911), publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 03 de julho do mesmo ano e inserida igualmente na ob. cit., pp. 98, 101, 104, 105 e 108. Daí Bouglé repelir a fixação dos critérios na proposta durkheiminiana, em *Les règles de la méthode sociologique*, no sentido de tratar os "fatos sociais" enquanto "coisas", quando o a que se visava era fornecer base objetiva a uma hipótese maior: "As crenças coletivas são o nó vital de toda Sociedade". (Prefácio cit., pp. VII e VIII). Um hegeliano-marxista, do porte de Theodor W. Adorno, não vacilou em propor o ré-exame de Durkheim,

noutro ângulo bem diverso daquele dos seus detratores (vide "Einleitung" à trad. alemã *Soziologie und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1967).

13) "La mémoire collective" apareceu sob o título de "Mémoire et Société" em *L'Année Sociologique*, 3ª série (1940-1948), tomo 1º, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, pp. 11-13, 43, 127-131, 136, 137, 104, 106, 139 e 111.

Lucien Lévy-Bruhl tb. aborda, indiretamente, temas de Sociologia do Conhecimento em vários livros, onde estuda o que chama de "pensamento primitivo", na realidade a reflexão pré-letrada, em *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan, Paris, 1910), *La mentalité primitive* (idem, 1922) e *L'âme primitive* (ibidem, 1927). Um outro discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, desenvolverá ainda o assunto, de maneira assistemática, quebrando porém as implícitas acusações de inferioridade lançadas contra aquele tipo de pensamento social. Claude Lévi-Strauss prossegue esta linha durkheiminiana, embora mais filiado a Mauss que a Lévy-Bruhl.

14) *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1ª ed. em Félix Alcan, Paris, 1925, aqui ref. na 2ª ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1952, principalmente na p. 279, quando pretende superar a antinomia bergsoniana entre Imagem e Conceito, ao seu ver o melhor caminho para resolver a discussão. Aliás sem êxito, vendo-se obrigado a voltar ao Fenomenismo social: "... restons sur le terrain des faits". (p. 281).

Não é de admirar.

Os materialistas convictos acabam defrontando-se com o impasse, tanto quanto os idealistas. Um daqueles, o soviético I. F. Aikin, foi dos que começaram reconhecendo no Espaço e no Tempo categorias ontológicas (antes de o serem gnoseológicas), mas negando-lhes substância específica. O Tempo, por exemplo, não passaria de "um momento de existência da Matéria", subordinado e inseparável dela. Assim não seriam "formas" a priori; inclusive os animais teriam reflexos pavlovianos conscientizantes do Tempo e não só do Espaço (vide *O Problema do Tempo*, trad. de Paz e Terra, Rio/Gb., 1969, pp. 130, 79, 29, 27 e 28).

Mas como se efetuará, ontológica e não só fenomenalmente, o salto dialético da Quantidade em Qualidade?... (onde não vêm bastando as respostas de Engels, na *Dialektik der Natur*, diante da renovação científica-experimental). E, antes disto, "a passagem do Não-Ser"? O autor limita-se (p. 212) a concluir que o "O curso do Tempo segue paralelo à Criação". Ora, eis aí exatamente o início da questão...

15) Art. "Wissenssoziologie" no *Handwoerterbuch der Soziologie*, 1ª ed. em 1931 e aqui ref. na 2ª em 1959, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, p. 678. Incluído no último capítulo de *Ideologie und Utopie*, do mesmo autor, trad. bras. da Globo, Pôrto Alegre, 1956.

16) "Sociologie de la Connaissance et Psychologie collective", ob. cit., p. 465.

17) *Soziologie (Untersuchungen ueber die Formen der Vergesellschaftung)*, Duncker & Humblot, 3ª ed., Munique/Leipzig, 1923, p. 24.

18) "Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis", in *Koelner Vierteljahreshefte fuer Sozialwissenschaften*, 1º ano, caderno 1, 1921, principalmente nas pp. 22, 24, 30 e 31.

19) *Die Wissensformen und die Gesellschaft (Probleme einer Soziologie des Wissens)*, Der Neue Geist Verlag, Leipzig, 1926, pp. 47, 1, 2, 4, 7, 31, 32, 45, 9, 48 e 52.

20) Carta de Friederich Engels a W. Borgius, em 25 de janeiro de 1894, e não a Heinz Starkenburg sg. referi noutra obra. O companheiro de Marx voltou ao assunto, durante sua correspondência com Franz Mehring (em 14-07-1893, ainda no 39º vol. das *Werke*, Institut fuer Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Berlim Oriental, 1968, pp. 205, 206 e 96) e também com Joseph Bloch e Conrad Schmidt, em 21 de setembro de 1890, no 37º vol. das *Werke*, pp. 463 e 489-493.

Na sua ampla perspectiva de Economicidade, Engels incluía até os fatores geográficos e étnicos (vide carta cit. a Borgius).

21) Friedrich Engels testemunha duas vezes a repulsa de Karl Marx a tais simplismos: numa em carta a Conrad Schmidt, em 05 de agosto de 1890, e noutra a Paul Lafargue, em 27 do mesmo mês e ano; naquela contra os primeiros "marxistas" franceses e nesta última a propósito de "estudantes, literatos e outros jovens burgueses desclassificados" (sic), intitulando-se de únicos intérpretes de Marx, o que o levava a parodiar Heine: "Semeiei dragões e colhi pulgas" (sic!). (Vide 37º vol. cit. das *Werke*, pp. 436 e 450).

22) *Geschichte und Klassenbewusstsein*, vol. 2 das *Werke*, 2ª ed. (1ª em 1923), Luchterhand, Neuwied/Berlin Oc., 1968, pp. 224, 246, 248 e 21.

Não nos iludamos: Lukács morreu renegando esta obra, numa época quando já não mais sofria pressões nesta direção; em entrevista a nós concedida, em Budapeste em 1968, disse textualmente: "O jovem Lukács não passava de um imaturo, a percorrer de novo o caminho já atravessado pelo jovem Marx, e resolvido depois na maturidade do mestre original... Este itinerário lukácsiano ofereceria um interesse apenas biográfico". Tratava-se da repetição do que proclamara, anos antes, na sua resposta a Merleau-Ponty (vide "Jornada entre heréticos" in *Tempo Brasileiro*, nº 17/18, Rio/Gb., pp. 169 e 170).

23) Evidentemente em *Die Zerstörung der Vernunft*, vol. 9 das *Werke*, 2ª ed., Neuwied/Berlin Oc., 1962, da qual êle nos disse, na entrevista citada (p. 168), "que se trata de obra impopular, mas necessária".

24) Vide, por sinal, a primeira obra de Max Weber, onde êle apresenta a distinção entre "Verstehen" e "Erklären": "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie", ensaio aparecido em três partes nos *Schmollers Jahrbuecher fuer Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, em 1903, 1905 e 1906, depois incluído nos *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, aqui refs. na 2ª ed., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen, 1951, pp. 102 e 109.

Quanto a Jaspers — a quem Weber proclama seu débito logo na primeira citação de *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), no começo do capítulo inicial — aquêle publicara uma *Allgemeine Psychopathologie* em 1913, onde desenvolve, pormenorizadamente, o conceito de "compreensão", antes aflorado por Max Weber, que o retranspôs, enriquecido, de volta à Sociologia.

Antes, porém, de Max Weber — e mesmo Jaspers, Dilthey e dos néo-kantianos — fixarem-se no "Verstehen", Johann Gustav Droysen já o fizera, em relação a Historiografia assim convertida em Historiologia, no volume *Grundriss der Historik*, aparecido pela primeira vez em 1858, depois ampliado em sucessi-

vas edições (1875, 1882 e 1825), até ser completado com outros manuscritos, a partir de 1936, sob o título *Historik (Vorlesungen ueber Enzyklôpaedie und Methodologie der Geschichte)*, R. Oldenbourg, Munique.

25) *Espíritu, Persona & Sociedad*, trad. argentina, de *Mind, Self and Society* (The University of Chicago Press), Paidós, Buenos Aires, 1953, pp. 50, 65, 152, 146, 115 e 335. Mead, gênio fecundo porém dispersivo, deixou ensaios brilhantes e esparsos, além das notas que originaram o livro póstumo acima.

26) Art. "Wissenssoziologie", ob. cit., pp. 660 e 667-677.

Não cabe aprofundar aqui os principais conceitos da Sociologia mannheimiana do Conhecimento (ideologias, utopias, gerações e tb. estruturas e funções) e sim os elos daquela com o que êle mesmo chama de "Geistesgeschichte" ou "Ideengeschichte".

27) "Das Problem einer Soziologie des Wissens" in *Archiv fuer Sozialwissenschaft und Politik* (nº 53, 1925), reproduzido na antologia *Wissenssoziologie*, organizada por Kurt H. Wolff, para Luchterhand, Neuwied/Berlin Oc. 1964, pp. 371, 336 e passim. É interessante frisar que inúmeras contribuições fundamentais de Karl Mannheim apareceram antes em inglês, sob o título *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952. Paul Kecskemeti, na Introdução, explica o Historicismo do seu mestre, enraizado também no conceito de totalidade, à qual só teríamos acesso por intermédio de uma perspectiva, embora procurando se articular com outras, que se completem e se confirmem (p. 18). Daí o Relacionamento, temeroso de cair no Relativismo...

Max Weber não definira o Espíritu ("Geist") como um "complexo de correlações na realidade histórica" ("Komplex von Zusammenhaengen in der geschichtlichen Wirklichkeit")? Vide, a propósito, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, aqui, cit. na 4ª ed., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen, 1947, p. 30.

28) *Ideologie und Wahrheit*, ob. cit., pp. 94, 28, 64, 113, 128, 132 e 176.

Geiger discorda do papel atribuído por Mannheim à Intelectualidade: unilateral projeção salvadora idêntica à conferida por Marx ao Proletariado (pp. 74 e 75). Noutra obra (*Aufgaben und Stellung der Intelligen in der Gegenwart*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1949) sublinha o Dualismo ou mesmo Antagonismo, ao seu ver, entre Espíritu e Poder (quase à maneira de Jakob Burckhardt opondo Cultura ao Estado); conclui, daí, ser Missão da Intelectualidade a "infatigável crítica ao Poder" e nunca a pretensão de exercê-lo (vide em especial as pp. 71-80).

O aspecto do pensamento mannheimiano, que vem mais impressionando seus analistas, é exatamente êste: o sociólogo do Conhecimento projetado em pensador social. Guenter W. Remmling (*Wissenssoziologie und Gesellschaftsplanung: Das Werk Karl Mannheims*, Fr. Wilh. Ruhfus, Dortmund, 1968) tenta distinguir três fases nêle, do inicial Historicismo epistemológico-social ao Pragmatismo planejador, da época alemã ao exílio inglês, culminando num esforço de Pluralismo metodológico prático e ativo (pp. 46, 158, 164 e 165). Assim procurava evitar o Solipsismo, implícito na posição relacionista-perspectivista radical.

29) Em *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft (Logische Grundlegung des Systems der Soziologie)*, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1930, sobretudo nas pp. 57, 81, 89, 90, bem como *Einleitung in die Soziologie*, Quelle und Meyer, Leipzig, 1931, pp. 12, 13 e 130, e a entrevista ao autor, no *Diário de Pernambuco*, 25 de novembro de 1956.

30) Fernandes, Florestan, Ensaio sobre o Método de interpretação funcionalista na Sociologia, tese de livre-docência à cadeira de Sociologia I na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, primeiro aparecida em 1953 e depois inserida como capítulo do livro *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, Cia. Edit. Nacional, São Paulo, 2ª ed., 1967.

31) Ob. cit., pp. 181, 186, 187, 193, 204, 217, 219, 220, 208 e 209.

32) Idem, pp. 201, 280, 200, 202, 215, 221, 208, 262, 263, 301 e 302.

33) *Social Theory and Social Structure*, The Free Press/Collier-Macmillan, Glencoe-Londres, 9ª ed. revisada e aumentada, 1964 pp. 461, 467, 468, 473, 472, 466, 508 e 507.

Não seria justo deixar esquecido o nome doutro perspicaz funcionalista, embora mitigado: Florian Znaniecki. Assim podemos classificá-lo graças, por exemplo, à sua ênfase na importância do papel social, espécie de desempenho articulado com o status e a função em Sociedade (*The Social Role of the Man of Knowledge*, Columbia University Press, New York, 1940, pp. 20 e 13-17). Apesar de Znaniecki não se tornar um explícito sociólogo do Conhecimento, dada a irreversibilidade da Epistemologia ao coletivo (ob. cit., pp. 2-4 e 10), o que não exclui as "conexões" entre os dois mundos, a partir da inserção do sujeito cognoscente num dado sistema social (idem, pp. 8 e 9).

Daí Znaniecki desenvolve uma Sociologia da Intelectualidade, em linhas autônomas diante de Mannheim e doutros, insistindo na importância do saber tecnológico no crescente poder de influência do pesquisador, cabendo aos mandarins acadêmicos apenas o prestígio reverencial (ibidem, pp. 38, 39, 41, 92, 93, 100 e passim).

Confessionalmente egresso da Filosofia (vide seu prefácio a *Cultural Sciences. Their origin and development*, University of Illinois Press, Urbana, 1952, pp. VII e VIII), Znaniecki terminou pretendo construir uma categoria, ou parâmetro qualitativo, básico para explicação da vida coletiva: o conceito de "Ordem", considerado enquanto "criação internacional de agentes conscientes" (pp. 13-18) e enquanto "condição de atividade plena de êxito" (pp. 46 e 48). Estes dois comportamentos se apresentam, ao seu ver, em diálogo e/ou conflito com as reações da Natureza não-humana. Donde as duas faces da Sociologia: "Ciência geral da Cultura" e "Ciência especial das relações humanas" (pp. 380-386). Dêste modo, também o funcionalismo não consegue romper a antítese dualista, antes agravando-a, ao querer-se vital e ideal ao mesmo tempo, paralelamente, sem mediações...

34) Febvre em "Ni Histoire à thèse, ni Histoire manuel. Entre Benda et Seignobos" in *Revue de Synthèse historique*, 1933, art. reproduzido em cap. no livro *Combats pour l'Histoire*, Armand Colin, Paris, 1953, p. 87. Bloch em *Apothologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris, 1949, aqui cf. trad. *Introducción a la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, p. 112.

35) Srbik, Heinrich Ritter von, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Verlag F. Bruckmann/Otto Mueller Verlag, Munique-Salzburg, II vol., 1951, pp. 279, 281, 287, 288 e 293. Srbik ressalta o contraste entre o método "néo-idealista" de Meinecke e o "realista" de Henri Pirenne (pp. 292 e 293).

36) "Wilhelm Dilthey and the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, vol. XIII, nº 1, 1952, pp. 96, 95, 97, 106 e 94.

37) *Was ist und was will die Geistesgeschichte (Ueber Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung)*, Musterschmidt Verlag, Goettingen-Berlin Oc. — Frankfurt a. M., 1959, pp. 11, 93, 13, 11 e 59.

38) *The great chain of Being (A study of the History of an Idea)*, primeiro publicada pela Harvard University Press em 1936, aqui consultada na 6ª ed. de Harper & Row, Nova York, 1965, pp. 14, 15, 17, 19 e 22.

Não foi, porém, Lovejoy, o primeiro a usar a expressão "História das Idéias" e sim Fr. Picavet no subtítulo da sua ob. cit. na nota bibliográfica. E. de Roberty seguia a mesma tendência, três anos depois, com *Auguste Comte et Herbert Spencer (Contribution à l'Histoire des idées philosophiques au XIXe siècle)*, tb. no Félix Alcan Éditeur, Paris, 1894. Enfim, Henri Berr publicava, na sua *Revue de Synthèse historique*, ainda em Paris, outubro/1900, o art. "Pascal et sa place dans l'Histoire des idées". O tema usado por Berr, nas obras subsequentes, comprova sua perspectiva de uma História das Idéias diversa da História da Filosofia, dos Movimentos Políticos, etc. segundo se verá adiante. Em vez de ter sido assim seu criador, Lovejoy foi o popularizador da expressão "História das Idéias", embora não se refira a estes predecessores...

39) "The Historiography of Ideas", ensaio aparecido nos *American Philosophical Society Proceedings* em 1938 e inserido na coletânea de Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, primeiro editada por The Johns Hopkins Press, em 1948, e aqui usada na 3ª ed. dos Capricorn Books (G. P. Putnam's Sons), New York, 1960, pp. 8, 12, 10 e 9.

40) "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, vol. I, nº janeiro/1940, pp. 23, 22 e 17-19.

41) "Discussion: Geistesgeschichte vs. History of Ideas as applied to Hitlerism", *Journal of the History of Ideas*, vol. V, nº a, abril/1944, pp. 201, 202 e 191.

42) "Reply to Professor Spitzer", *Journal of the History of Ideas*, idem, pp. 204, 206, 207, 211 e 213.

43) "Some problems and methods in the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXII, nº 4, outubro-dezembro/1961, pp. 532, 533 e 538-547.

44) "Intellectual History and its neighbors", *Journal of the History of Ideas*, vol. XV, nº 3, junho/1954.

45) *The History of Ideas (An Introduction)*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, pp. X, 3, 18-23 e 74.

46) Vide "On introducing the History of Ideas" e "Comment", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXI, nº 4, outubro-dezembro/1970, pp. 617-621.

47) *The Sociology of Knowledge (An essay in aid of a deeper understanding of the History of Ideas)*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958, pp. 11, 215 e 216.

José Honório Rodrigues já escrevia, em 1949, que o método de Lovejoy "pode ser criticado pelo excessivo intelectualismo", pois "Concebe a mudança ideológica como um processo que subsiste por si próprio e dá pouca atenção ao conteúdo histórico ou psicológico". E reconhece ter sido a contribuição de Meinecke "uma das mais importantes para a História das Idéias no Mundo ocidental", sobretudo quando começou a conciliar Ranke e Burckhardt, que ora viam o Es-

tado, ou a Cultura, respectivamente, enquanto as mais altas manifestações do Espírito (vide *Teoria da História do Brasil. Introdução metodológica*, aqui ref. na 2ª ed., Cia. Edit. Nacional, 1º vol., São Paulo, pp. 251 e 48).

Fernand Braudel lembra que os estudos de História Econômica prosseguem mais numerosos e melhores que os da "magra e anêmica Sociologia Econômica", bem como os da Demografia Histórica diante dos de Morfologia Social, etc., apesar do pessimismo, em certos círculos, diante do futuro da Historiologia enquanto Ciência. Enfim, o Nominalismo, típico das Ciências Sociais ou da Cultura, permitiria o convívio e a colaboração entre determinada Sociologia e certa História... (Vide "Histoire et Sociologie", in *Traité de Sociologie*, por G. Gurvitch, F. Braudel e outros, Presses Universitaires de France, 1º vol., Paris, 1958, pp. 89 e 84).

48) W. Stark, ob. cit., pp. 213-227, 230, 231, 237, 238 e 244.

49) *The Sociology of Knowledge in the United States of America (A Trend Report and Bibliography prepared for the International Sociological Association under the auspices of the International Committee for Social Sciences Documentation)*, UNESCO/Mouton & Co., Haia/Paris, 1967, pp. 15 e 16.

50) K. H. Wolff, ob. cit., p. 18.

A. O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas*, ob. cit., pp. 17 e 18.

51) Evidentemente Max Scheler em "Probleme einer Soziologie des Wissens" in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue-Geist Verlag, Leipzig, 1926, pp. 22, 25, 34 e 55.

Além da ampla interpretação de Juan Llambías de Acevedo, a melhor exposição sintética da Sociologia do Conhecimento, segundo Max Scheler, foi efetuada por Robert King Merton no art. "Sociology of Knowledge", no vol *Twentieth Century Sociology*, editado por Georges Gurvitch e Wilbert E. Moore, Philosophical Library, New York, 1945.

H. J. Schoeps, ob. cit., pp. 11, 93, 13, 11 e 59.

52) Vide o interessante debate na intervenção de Jacques Proust, "Histoire Sociale et Histoire Littéraire" no Colóquio da Escola Normal Superior de Saint-Cloud (15-16 de maio de 1965), publicado sob o título *L'Histoire Sociale (Sources et méthodes)*, Presses Universitaires de France/ Centre National de la Recherche Scientifique/Association des Anciens Élèves, Paris, 1967, sobretudo nas pp. 257-260 e 267-268. Conclui Proust: "Mais là encore il faut toujours que l'analyse qualitative surveille et tienne en lisière l'analyse quantitative". (p. 260).

53) *Le Dieu caché (Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine)*, NRF/Gallimard, Paris, 1955, pp. 111 e 105.

54) Idem, pp. 29, 17 e 18.

55) *Intellectual origins of American Radicalism*, Randon House, New York, 1969, pp. V, VI, VII e 160.

56) *The Progressive Historians (Turner, Beard, Parrington)*, Alfred A. Knopf, New York, 1968, pp. 451, 452, 15, 64 e 71-73.

57) Beard esqueceu Guizot, Mignet e Thierry, principalmente este último, os mais importantes, no que se refere ao ponto abordado (vide *The Economic*

*Basis of Politics and related writings*, compilados e anotados por William Beard, Vintage Books/Knopf/Randon House, New York, 4ª ed., 1961, p. 521).

É importante frisar que Augustin Thierry jamais foi socialista, permanecendo um liberal, confiante que "a contínua elevação do Terceiro Estado se trata do fato dominante e como a lei da nossa História". Para êle a Burguesia era o "núcleo do Terceiro Estado" (vide *Essai sur l'Histoire de la formation et des progrès du Tiers État*, aqui ref. na 4ª ed., Furnes et Cie., Paris, 1864, pp. 161 e 160).

58) Carta de Marx a Engels, em 27 de julho de 1854, e a Joseph Weydemeyer em 05 de março de 1852, ambas no 28º vol. das *Werke* de Karl Marx e Friedrich Engels, Institut fuer Marxismus-Leninismus bein ZK der SED, Dietz Verlag, Berlim Oriental, 1963, pp. 381, 504, 507 e 508.

59) Refiro-me a Harold Laski, em *Political Thought in England (From Locke to Bentham)*, Oxford University Press, Londres/New York/Toronto, 1920, e *The rise of European Liberalism (An essay in interpretation)*, Allen & Unwin, Londres, 1936), bem como a G. D. H. Cole em *A History of Socialist Thought*, 1953.

60) Ob. cit., pp. 451, 450, 171, 172, 305, 197 e 313.

61) Vide a resposta de Beard aos seus críticos, no prefácio à 2ª ed. (1935) da sua *An economic Interpretation of the Constitution of the United States* (a 1ª é de 1913), aqui ref. na 18ª, The Macmillan Company, New York, 1961, pp. XVI, XII e VI.

62) *The Progressive Historians*, ob. cit., pp. 379, 429 e 430.

Aliás, a tese fundamental de Seligman é que não há Determinismo econômico na mensagem de Marx...

63) Alfred Kazin enumera os vários e profundos influxos exercidos pelo pensamento de Marx, nas circunstâncias norte-americanas das tumultuosas décadas de vinte e trinta do nosso século (vide *Onnative grounds — An Interpretation of modern Prose*, trad. no Brasil pela Edit. Itatiaia, Belo Horizonte, 1962, sob o título *A força da terra*; num aspecto mais autobiográfico, pessoal e da sua geração, Kazin escreveu *Starting out in the thirties*, Atlantic-Little/Brown, New York, 1965).

64) *The Idea of History*, Oxford University Press, 7ª ed., 1966, pp. 257-260, 282 e 302-308.

65) Ob. cit., pp. 309-311.

66) Febvre, Lucien, "Introduction" a *Le problème de l'incroyance au 16è siècle (La religion de Rabelais)*, Albin Michel, Paris, 1968 (1ª ed. em 1942), p. 12.

Hexter, J. H., "doing History", *Commentary*, New York, junho/1971, p. 58.

67) *La Logique de l'Histoire*, Gallimard/NRF, Paris, 1967, pp. 60, 68 e 324.

68) Evidentemente em *La Storia come Pensiero e come Azione*, Laterza, Bari, 1ª ed. em 1938.

69) *La Synthèse en Histoire (Son rapport abec la Synthèse générale)*, Albin Michel, 2ª ed., Paris, 1953, p. 209 (1ª ed. em 1911).

70) Prefácio à *Histoire des Idées Sociales en France (De Montesquieu à Robespierre)*, Gallimard/NRF, Paris, 1946, p. 18.

71) Ob. cit., pp. 209, 210, 212 e 210.

72) Trata-se, por exemplo, de I. S. Kon, autor de um livro equivalente à *Destruição da Razão (Die Zerstoerung der Vernunft)*, de Gyorgy Lucács, desta vez no plano da Historiologia: *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts (Kritischer Abriss)*, trad. do russo por W. Hoepf para o Akademik-Verlag, em dois vols., Berlin Oriental, 1964. Henri Berr é abordado, em especial, nas pp. 171-184 do II vol.

73) A obra *De la connaissance historique*, Seuil, Paris, 1954, conseguiu fascinar Jacques Maritain (*On the Philosophy of History*, Charles Scribner's Sons, New York, 1956), por motivos óbvios: pretende ousar o salto da Historiografia à Historiosofia, ignorando a Historiologia, que poderia tentar bastar-se a si mesma, num Historicismo ameaçador da Teofania que representa a substância do Providencialismo...

74) O autor revela seu aprêço por Mannheim, neste aspecto, nas pp. 24 e 150 de *The Liberal Tradition in America (An Interpretation of American Political Thought since the Revolution)*, Harcourt & Brace & World, New York, 1955.

75) Compare-se, por exemplo, a mudança de ênfase metodológica em *Political Thought in England*, ob. cit., e em *The Rise of European Liberalism*, tb. ob. cit.

76) "Existencialismo e Marxismo", *Estudos Sociais*, vol. III, nº 10, Rio/Gb., julho/1961, p. 208.

77) Vide as "Teses sobre Feuerbach" em *Die deutsche Ideologie*, no vol. 3º das *Werke*, p. 5.

## HÁBITO OU VÍCIO

