

 <https://doi.org/10.47456/simbitica.v12i3.49970>

Resenha

Karl Mannheim e o poder da sociologia: reflexividade, pluralidade e diagnóstico do presente

Karl Mannheim and the Power of Sociology: Reflexivity, Plurality and the Diagnosis of the Present

Karl Mannheim y el poder de la sociología: reflexividad, pluralidad y diagnóstico del presente

Diogo Silva Corrêa

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Resumo Este texto apresenta e discute a recente publicação francesa do curso de sociologia geral ministrado por Karl Mannheim em Frankfurt, em 1930. As dez lições reunidas no volume, traduzidas e introduzidas por Dominique Linhardt, permitem acompanhar a formação da atitude sociológica no interior de um contexto marcado pela crise da República de Weimar. A resenha reconstrói o percurso pedagógico e intelectual de Mannheim, destacando seu esforço em compreender a sociogênese da reflexividade moderna, o papel das diferenças de classe na produção de visões de mundo e a emergência da sociologia do conhecimento como resposta às tensões geradas pela pluralização e pela perda da unidade de sentido. O texto argumenta que a atualidade do curso reside na capacidade de Mannheim de articular crítica, historicização e abertura reflexiva, oferecendo uma chave interpretativa para diagnosticar tanto os impulsos regressivos contemporâneos quanto o paradoxo daquilo que denomino pós-modernidade reflexiva.

Palavras-chave: Karl Mannheim; sociologia do conhecimento; modernidade; reflexividade; pós-modernidade reflexiva.

* Mannheim, Karl. (2025). *Pouvoir de la sociologie*. Paris, Éditions de l'EHESS.



Abstract This review examines the recent French publication of Karl Mannheim's 1930 general sociology course, translated and introduced by Dominique Linhardt. The ten lectures provide a unique window into Mannheim's pedagogical method and the emergence of sociological reflexivity during the crisis of the Weimar Republic. The review reconstructs Mannheim's analysis of the socio-historical conditions that gave rise to modern reflexivity, the role of class differences in shaping worldviews, and the development of the sociology of knowledge as a critical response to increasing social differentiation and the collapse of unified meaning. I argue that the contemporary relevance of the course lies in Mannheim's ability to combine criticism, historicization and openness to complexity, offering a conceptual framework to understand both the contemporary resurgence of regressive attitudes and the paradoxes of what I call reflexive post-modernity.

Keywords: Karl Mannheim; sociology of knowledge; modernity; reflexivity; reflexive post-modernity.

Resumen Esta reseña analiza la reciente publicación en francés del curso de sociología general dictado por Karl Mannheim en Frankfurt en 1930, traducido e introducido por Dominique Linhardt. Las diez lecciones permiten seguir la formación de la actitud sociológica en un contexto marcado por la crisis de la República de Weimar. El texto reconstruye la lectura de Mannheim sobre las condiciones sociohistóricas de la reflexividad moderna, el papel de las diferencias de clase en la producción de visiones del mundo y el surgimiento de la sociología del conocimiento como respuesta crítica a la pluralización social y a la pérdida de una unidad de sentido. Sostengo que la actualidad del curso reside en la capacidad de Mannheim para articular crítica, historicización y apertura reflexiva, ofreciendo una clave para interpretar tanto las reacciones regresivas contemporáneas como las paradojas de lo que denomino posmodernidad reflexiva.

Palabras clave: Karl Mannheim; sociología del conocimiento; modernidad; reflexividad; posmodernidad reflexiva.

Recebido em 04-09-2025

Modificado em 26-11-2025

Aceito para publicação em 15-12-2025

Em 1930, no turbulento momento em que a República de Weimar vacilava sob a pressão crescente dos movimentos nazistas, a jovem democracia alemã enfrentava o impacto devastador da Grande Depressão: falências em cadeia, desemprego recorde e um descrédito profundo das instituições parlamentares. Nesse cenário de radicalização, o Partido Nazista saltava para a segunda maior bancada do Reichstag, enquanto comunistas e fascistas disputavam violentamente o espaço público, desagregando ainda mais um centro político já frágil. Tratava-se também de um momento de efervescência intelectual: Frankfurt começava a se consolidar como um polo do pensamento crítico alemão, com a ascensão de Max Horkheimer à direção do Instituto de Pesquisa Social e a futura integração de Theodor W. Adorno ao seu círculo. É nesse ambiente de crise e polarização que Karl Mannheim, nomeado professor em 1929, ministrava naquele verão o seu primeiro grande curso como titular da cátedra de sociologia da universidade local.

É nesse clima mais amplo que, apenas um ano após a publicação da versão alemã de *Ideologia e Utopia* (1929), cuja edição inglesa revista e ampliada surgiria em 1936, Mannheim oferece o seu primeiro curso de sociologia geral. A transcrição dessas aulas, até então inédita, foi recentemente publicada em francês, em volume organizado e traduzido por Dominique Linhardt. O livro reúne dez lições do curso de verão, precedidas por uma introdução particularmente instigante, na qual o tradutor sublinha a “vocação política” da sociologia, situa o curso no clima de tensão da República de Weimar e propõe uma chave de leitura que reposiciona esse momento na obra de Mannheim. Linhardt sugere ver aqui aquilo que denomina o “elo perdido” entre Max Weber e Norbert Elias: de Weber, Mannheim retém a exigência de compreender a ação a partir de estruturas de sentido, mas dá um passo além ao sociologizar a própria produção desses sentidos, mostrando que estilos de pensamento e formas de experiência derivam de posições sociais, contextos históricos e configurações coletivas específicas. Esse deslocamento, da ação individual para os horizontes sociais que moldam as interpretações do e sobre o mundo, abre o espaço no qual Elias, então seu assistente em Frankfurt, desenvolverá mais tarde a teoria processual das figurações e das interdependências de longo curso. É precisamente essa inflexão, ainda em estado nascente no curso de 1930, que confere a essas lições um estatuto singular na história da sociologia alemã e permite compreender Mannheim como ponto de transição entre a sociologia compreensiva weberiana e o modelo processual eliasiano da modernidade.

A leitura da transcrição dessas aulas revela um movimento cumulativo e, em certos momentos, reiterativo, característico do ritmo pedagógico de um curso ministrado oralmente. Longe de reduzir seu alcance intelectual, esse elemento didático permite acompanhar, quase passo a passo, os deslocamentos conceituais do pensamento vivo e *in actu* de Mannheim, oferecendo acesso privilegiado à maneira como ele construía, diante dos estudantes, a arquitetura de sua sociologia. É esse

percurso que a presente resenha busca restituir, destacando, em cada lição, os avanços que delineiam sua concepção da disciplina e sua leitura dos problemas sócio-históricos da República de Weimar. O curso revela-se importante em dois níveis: internamente, por constituir um esforço, o primeiro de sua carreira como professor de Frankfurt, de definir a sociologia como campo autônomo, dotado de objetos, métodos e problemas próprios, ainda que em diálogo estreito com as demais ciências sociais; e, externamente, por situar a sociologia como instrumento crítico e diagnóstico, capaz de ampliar a consciência reflexiva e histórica dos atores sociais e de orientar juízos e decisões diante de uma conjuntura marcada por crises políticas e culturais profundas.

É nesse registro que Mannheim abre a primeira aula, enfrentando de imediato a questão inaugural da disciplina: afinal, o que é a sociologia? Em vez de recorrer à definição convencional, que a apresenta como um campo já estabilizado, dotado de método, objeto e fronteiras institucionais, ele procura reencontrar a experiência originária na qual se formou a atitude que torna possível o olhar sociológico. A sociologia, insiste Mannheim, não nasce como empreendimento acadêmico nem como criação de um indivíduo excepcional, mas como uma certa “atitude” diante da vida. Tal atitude só pode emergir de uma transformação sócio-histórica de maior envergadura, que modifica as relações entre indivíduo e mundo e gera uma nova disposição da consciência, aquilo que, retomando Saint-Simon, ele denomina atitude experimental, expressão primeira da distância reflexiva que funda a sociologia como forma de conhecimento.

Embora não se trate de uma filiação direta, é difícil ignorar que Mannheim mobiliza, ao longo dessas primeiras aulas, um modo de análise que ressoa de maneira clara com certos gestos centrais do pragmatismo, sobretudo na tradição inaugurada por John Dewey. A noção de atitude, que desempenha papel estruturante em sua argumentação, aproxima-se do que Stéphane Madelrieux (2023) identifica como núcleo do pragmatismo: não uma doutrina nem um método, mas uma disposição do espírito, uma certa maneira de se colocar diante da experiência e de orientá-la. Sob essa luz, a atitude experimental descrita por Mannheim deixa de ser mero gesto cognitivo e aparece como resposta situada a uma transformação histórico-social mais ampla, que torna a experiência menos autoevidente e mais problemática.

É precisamente nesse ponto que a aproximação com o pragmatismo ganha força: a atitude experimental emerge quando o curso rotineiro da vida é interrompido, quando, no sentido de Charles S. Peirce (1877), a “irritação da dúvida” desestabiliza hábitos de pensamento e obriga a investigação. Em Dewey (1938), essa transformação da vida em problema é o motor das práticas reflexivas e investigativas; em Mannheim, ela é o solo sócio-histórico a partir do qual a sociologia se torna possível enquanto forma específica de reflexão. A investigação, seja no registro pragmatista, seja no sociológico, não nasce do capricho intelectual, mas da necessidade de reorientar-se num mundo que já não é sustentado por sentidos unívocos. Nesse

movimento de distanciamento em relação ao habitual, ao que até então permanecia não tematizado, Mannheim identifica a matriz da atitude sociológica: uma forma de consciência que, ao problematizar o que antes se impunha como óbvio, prepara o terreno para a constituição da sociologia como disciplina científica.

Para Mannheim, contudo, a questão não se limita a indagar como o indivíduo reage diante de uma dificuldade particular, mas a compreender de onde provém, historicamente, a possibilidade de uma atitude experimental que, longe de ser episódica, se estabiliza como experiência constitutiva da modernidade. É nesse horizonte que, na segunda aula, ele examina o que tornou possível o nascimento da sociologia, tomando como fio condutor a história religiosa do Ocidente. Durante séculos, observa, a religião assegurou uma unidade de sentido que estruturava a vida coletiva. Com a Reforma Protestante, porém, essa unidade se rompeu, instaurando a possibilidade de múltiplas interpretações coexistirem sem que nenhuma instituição detivesse o monopólio hermenêutico do texto sagrado. Esse colapso da autoridade central do sentido marca, segundo Mannheim, a entrada da modernidade como experiência plural e fragmentada, atravessada por sentidos concorrentes e tensões irresolúveis. É nesse solo histórico que a atitude experimental, matriz mesma da sociologia, se torna possível: um saber erguido no entrechoque de interpretações e na consciência reflexiva de que o mundo já não oferece uma ordem unívoca, mas múltiplos horizontes a serem investigados.

Dessa pluralização de sentidos, adverte Mannheim, não derivam apenas conflitos e guerras, mas também uma transformação qualitativa da experiência: visões de mundo rivais, impossibilitadas de se eliminar mutuamente, são obrigadas a coexistir e, nesse processo, passam a relativizar-se. Surge daí a noção de tolerância e inaugura-se uma nova configuração da consciência, marcada por um primeiro gesto de distanciamento reflexivo: aquilo que antes era vivido como absoluto converte-se em objeto de comparação, de explicação causal e de reflexão. A experiência moderna já não se limita a habitar uma visão de mundo, mas passa a situá-la historicamente e a compreender suas condições de existência. É dessa sociogênese da reflexividade, fundada na historicização e na problematização de ordens simbólicas inconciliáveis, que emerge a atitude experimental e, em sua forma mais sistemática, a atitude sociológica.

Mannheim lembra, contudo, que o advento dessa atitude distanciada e experimental não se estabelece de modo pacífico ou linear. A tolerância é apenas uma das possibilidades abertas pela pluralização de perspectivas. Muitos permanecem presos a uma visão unívoca do mundo, vivendo a pluralização dos fundamentos últimos como ameaça insuportável. O que para uns constitui impulso à abertura reflexiva, da qual a atitude sociológica é uma das resultantes, para outros aparece como gesto destrutivo, quase “mortífero”, contrário à própria vida.

Nessa via, Mannheim distingue duas grandes tendências de reação. A primeira acompanha esse movimento, procurando elaborar formas de pensamento capazes de responder à pluralização de sentidos produzida por um tecido social cada vez mais diferenciado; é nesse horizonte que se inscreve a sociologia, enquanto tentativa de transformar a heterogeneidade moderna em objeto de investigação. A segunda tendência é a da repriminização, caracterizada por respostas defensivas à angústia provocada pela crescente complexidade do mundo social; aqui situam-se, de modos distintos, o romantismo e o fascismo, ambos voltados a restaurar unidades simbólicas perdidas ou a reconstituir, pela força, um sentido unívoco.

É nesse ponto de tensão, entre a abertura reflexiva e a recusa do pluralismo, que Mannheim aprofunda, na terceira aula, o núcleo de sua análise. Se até então o foco recaía sobre o terreno religioso-cultural, agora a questão assume caráter propriamente sociológico, de natureza morfológica: a perda da unidade de sentido não decorre apenas da Reforma ou da multiplicação de interpretações bíblicas, mas enraíza-se na própria diferenciação social, que engendra, em um mesmo espaço coletivo, modos de vida heterogêneos e por vezes antagônicos.

O exemplo paradigmático oferecido por Mannheim é a diferença de classes: mais do que posições distintas na divisão do trabalho, trata-se de universos existenciais que se enfrentam como interpretações rivais do mundo. A sociologia, nessa medida, não nasce da harmonia, mas da fratura, ou seja, de uma experiência histórica em que a homogeneidade do tecido social se dissolve na pluralidade de valores, interesses e visões de mundo. À medida que a sociedade se complexifica, proliferam formas de existência inconciliáveis, de modo que nenhuma orientação unívoca consegue impor-se como evidência. A diferenciação social não apenas separa grupos, mas entrecruza perspectivas, produzindo aquilo que Celestin Bouglé, em 1925, chamava de “complicação” do social: um processo pelo qual hierarquias herdadas deixam de ser autoevidentes e se tornam objeto de problematização. É nessa conversão da evidência em questão, do dado em reflexão, que se abre o espaço próprio da sociologia: uma forma de conhecimento que nasce da heterogeneidade e se alimenta dela para compreender as estruturas, tensões e possibilidades da própria modernidade.

É nesse ponto que Mannheim introduz de maneira direta o raciocínio de sua sociologia do conhecimento, explicitando a tarefa específica a que ela se propõe: mostrar que os conflitos sociais não se reduzem a disputas materiais ou econômicas, mas envolvem também choques entre visões de mundo e vontades sobre o mundo. Cada posição social carrega consigo uma perspectiva, e é dessa multiplicidade que emerge, ao mesmo tempo, a possibilidade e a necessidade do distanciamento sociológico. Esse passo implica um deslocamento mais fundamental: não apenas colocamos o mundo em perspectiva, mas também os instrumentos conceituais e os esquemas de pensamento por meio dos quais damos sentido ao mundo. Aquilo que antes habitávamos de modo imediato e natural apresenta-se, agora, como construção

histórica e variável, passível de comparação, explicação e, por vezes, relativização. É nesse gesto que se condensa o núcleo da atitude sociológica moderna: uma reflexividade inédita, pela qual não apenas a vida social, mas também os meios intelectuais que a organizam, são submetidos ao trabalho de distanciamento.

O ápice desse processo ocorre quando até mesmo o eu, sede da experiência vivida, é subitamente projetado à distância, convertido em um “isso” diante de si mesmo. Nesse instante, a interioridade deixa de funcionar como ponto fixo de identidade e passa a ser experimentada como objeto de observação, como se o sujeito fosse confrontado com a própria imagem em terceira pessoa. Essa experiência extrema indica que a reflexividade inaugurada pela sociologia do conhecimento não é apenas intelectual, mas existencial: ela atinge a própria relação do indivíduo consigo, dissolvendo certezas e revelando a historicidade e a dimensão sociológica do eu. Tudo o que era evidente na vida cotidiana (amor, casamento, família) perde o caráter de dado e se converte em problema, isto é, algo a ser apreendido reflexivamente. A sociologia do conhecimento abre, assim, um duplo movimento de reflexividade: epistemológico, porque questiona os instrumentos conceituais com que pensamos o mundo; e ontológico, porque reconfigura a própria relação do sujeito consigo e com seu modo de estar-no-mundo. É essa duplicidade, conhecer o mundo e conhecer-se enquanto ser situado, que faz da sociologia do conhecimento não apenas uma teoria, mas uma transformação do horizonte da existência moderna.

A partir dessa inflexão, Mannheim organiza a análise em torno de três formas históricas de reação ao que chama de crise da vida, isto é, o colapso da homogeneidade social que antes garantia um horizonte relativamente unívoco de sentido. Depois de realizar a sociogênese dessas atitudes, ele mostra como diferentes tradições culturais e filosóficas tentaram metabolizar a perda da imediaticidade, ora projetando alternativas, ora tentando restaurar o que se perdeu.

A primeira resposta identificada por Mannheim é o utopismo. Enquanto as ideologias estabilizam o existente ao naturalizar a ordem vigente, as utopias deslocam o presente ao projetar possibilidades capazes de reconfigurar a experiência. A utopia caracteriza-se pela capacidade de romper com o dado e abrir espaço para o possível, associando-se a um espírito revolucionário e crítico. Sua força consiste em deslocar o presente em direção a um horizonte alternativo, sustentado pela convicção de que o futuro pode e deve ser diferente. Contudo, essa mesma força constitui também seu limite: o utopismo pode permanecer cego a si mesmo, incapaz de submeter suas próprias crenças ao exame reflexivo. Trata-se no caso de uma certeza mobilizadora, mas unilateral, que não questiona seu próprio fundamento, razão pela qual pode, em certos contextos, cristalizar-se em ortodoxias.

Em contraste, o romantismo encarna uma atitude conservadora, marcada pela nostalgia de um passado de integração e homogeneidade. Para Mannheim, trata-se da tentativa de reconstruir reflexivamente a imediaticidade perdida, como se fosse possível restaurar uma experiência original de plenitude. O romantismo busca uma vida sem mediação, um contato direto e não filtrado com o mundo. Mas esse gesto é inevitavelmente contraditório: ao tentar suprimir as mediações próprias da modernidade, só consegue reconstruí-las de modo reflexivo e artificial. A promessa romântica de reencontro com a origem, em vez de devolver a imediaticidade, acaba por produzir sua encenação: um simulacro de plenitude que denuncia, justamente, a impossibilidade de sua restituição.

O existencialismo aparece como uma terceira reação à crise, tentando superar a nostalgia romântica sem regressar ao passado, mas também sem se orientar pela utopia e por uma certeza de futuro. Ele encara a existência no presente radical e o faz sob o signo da nadificação: o sentido só pode emergir e existir na ação. Como resumirá mais tarde Sartre: “o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo”. Essa atitude preserva a dimensão da escolha e da responsabilidade, mas corre o risco de deslizar para a indiferença, o isolamento ou uma reflexividade desencarnada. Mannheim destaca que, nesse movimento, o existencialismo tende a reproduzir a solidão encapsulada do burguês liberal, transformando a liberdade em fardo e a reflexividade em enclausuramento ou em abstração sem aderência ao mundo.

Para além do impasse entre nostalgia, esperança e solidão, Mannheim formula novamente a atitude sociológica como a única capaz de transformar o distanciamento, diante da quebra do sentido, em prática crítica encarnada. Diferentemente das filosofias da crise, que possuem uma razão de ser, mas não tem razão, a sociologia não as valida, mas compreende sua gênese, reconhecendo-as como fatos sociais produzidos por processos históricos de diferenciação e pluralização. O distanciamento deixa, assim, de ser ameaça de niilismo ou artifício restaurador e converte-se em possibilidade: a de uma reflexão que se reinscreve continuamente no tecido da vida coletiva.

Nesse horizonte, a sociologia não promete nem o retorno a uma origem idealizada, nem a fuga solitária de um sujeito isolado, mas uma continuidade crítica capaz de integrar crença e crítica, engajamento e historicização, ideologia e utopia. Mannheim insiste que é a reflexividade sociológica que pode, ao mesmo tempo, acolher a força transformadora das convicções utópicas sem permitir que degenerem em ortodoxia, submetendo-as à consciência de sua historicidade e ao crivo permanente da crítica, inaugurando, assim, um novo sujeito histórico, menos prisioneiro de certezas unilaterais e mais aberto à transformação.

Nas quintas e sextas aulas, Mannheim desloca o foco: o ponto de tensão entre reflexividade e perda de fundamentos já não é visto apenas como motor de filosofias da existência, nostalgias românticas ou utopias revolucionárias, mas como matriz de

uma política regressiva. A essa reação ele dá o nome de reprimitivização, cujo paradigma é o fascismo. O processo é estruturalmente o mesmo: o distanciamento mina a autoridade natural do dado e expõe a vida social como problema. Contudo, em vez de converter-se em reflexão crítica, essa ruptura gera ansiedade difusa e demanda por certezas imediatas. O fascismo surge, nesse registro, como promessa enganosa de segurança: reergue uma ordem artificial no lugar da mediação e substitui a reflexão pela obediência. Longe de resolver a crise moderna, encarna sua perversão: a suspensão violenta da reflexividade que a própria modernidade desencadeou.

No plano concreto, o fascismo aparece, antes tudo, como uma atitude existencial dirigida contra os processos de complexificação oriundos da vida moderna. Em vez de reconhecer a pluralidade como condição estrutural da vida social, ele a traduz numa visão clivante do mundo, reduzida ao esquema afetivo amigo-inimigo. A partir daí, promove um tipo humano regressivo, caracterizado pela impulsividade, pelo impressionismo emocional e por uma incapacidade de sustentar o trabalho interno da reflexividade.

Seus líderes, observa Mannheim, encarnam exemplarmente essa forma de reação: experimentaram a dúvida e a desestabilização típicas da modernidade, mas responderam a elas com rejeição violenta: “não podemos continuar a viver assim; queremos uma ditadura para impor ordem” (p. 136). A força do fascismo deriva justamente dessa conversão da ansiedade em obediência imediata, da incerteza em autoridade forte. Ele não constitui uma doutrina sistemática, mas uma resposta desesperada à angústia provocada pela vida plural: uma ficção de simplicidade erigida contra a experiência histórica da complexificação social.

O itinerário de Mussolini, tal como reconstruído por Mannheim, funciona como exemplificação cristalina da dinâmica da reprimitivização. Ex-socialista, ele encarna um romantismo político que comprime artificialmente a complexidade da vida moderna e oferece à coletividade a ficção de um retorno imediato à experiência integral. Essa operação não responde à pluralidade contemporânea; antes, bloqueia-a pela fabricação de uma pseudounidade afetiva.

Mas a regressão não se esgota na esfera política. Se no fascismo ela assume a figura extrema da violência e da simplificação autoritária, no plano intelectual ela reaparece de modo mais discreto, porém não menos preocupante. Mannheim sublinha que os intelectuais, justamente por ocuparem o epicentro da reflexividade moderna, são também os mais expostos ao risco do recuo. Mesmo quando rejeitam a solução fascista, podem sucumbir a versões suavizadas da mesma tendência regressiva, como a ortodoxia, que fixa o pensamento em sistemas fechados e neutraliza o trabalho histórico da crítica.

Na sétima aula, Mannheim toma como exemplo o marxismo ortodoxo para ilustrar o fechamento de um sistema de pensamento sobre si mesmo. Esse fechamento não é arbitrário, mas também tem a sua razão de ser: ele funciona como forma de

proteção parcial diante da complexificação e tem também uma utilidade prática. Um sistema dogmático fornece orientações claras, o que facilita a ação coletiva, já que esta exige diretrizes bem definidas. A ortodoxia, portanto, desempenha um papel social de coesão e mobilização.

No entanto, Mannheim insiste que, para o sociólogo que aspira acompanhar as tendências coletivas em sua complexidade, a ortodoxia não pode ser aceita sem questionamento, mesmo quando vinculada a partidos ou movimentos sociais com os quais possui afinidade ideológica. Toda ortodoxia nasce em contextos de conflito irreconciliável entre pensamento e ação, mas do ponto de vista do conhecimento permanece uma forma de regressão. Contra essa tendência ao congelamento, Mannheim reivindica a necessidade de um “pensamento vivo”: um pensamento que admite diretrizes, mas não abdica do autocontrole crítico; que assume posições, mas não se enclausura nelas; que permanece em constante processo de autoampliação e descentramento. Trata-se, em última instância, da exigência de uma prática intelectual capaz de acompanhar a historicidade do mundo e de si mesma, e é isso que distingue a sociologia do gesto regressivo da ortodoxia.

É nesse horizonte que emerge a figura do “homem sociológico”: não o pensador escolástico preso a premissas fixas, mas aquele que avança progressivamente pelas complexidades do mundo, sustentando sempre a tensão entre experiência e reflexão. A sociologia aparece, assim, como um pluralismo reflexivo radical: em vez de buscar abrigo em unidades simplificadoras, assume a multiplicidade de perspectivas como condição vital tanto do pensamento quanto da vida coletiva. O conhecimento sociológico, longe de princípios absolutos inalcançáveis, parte sempre de situações históricas determinadas que funcionam como alavancas para o avanço da reflexão. Cada perspectiva parcial pode ser utilizada para esclarecer outras, e é no confronto entre essas “silhuetas”, isto é, imagens fragmentárias do real, que se reconstrói progressivamente o quadro de conjunto, sempre incompleto. Esse procedimento implica reconhecer a pluralidade sem dissolvê-la em relativismo indiferente e sem reduzi-la a compromissos artificiais, mantendo aberto o movimento incessante da reflexão.

O desafio do intelectual é inscrever-se no horizonte do sistema aberto, aquele que se coloca constantemente em questão. Contra o relativismo, Mannheim aposta num relacionismo: perspectivas são comparáveis em função de suas posições sociais, sem que isso as torne equivalentes do ponto de vista normativo. Trata-se de um pluralismo não indiferente: reconhecer a parcialidade situada de cada ponto de vista para pô-los em relação, não para nivelá-los. Como resume Mannheim: “eu procuro a totalidade da sociedade em uma interdependência estrutural” (p. 168).

Nesse horizonte, Mannheim coloca o problema da legitimidade dos pontos de vista de classe. Uma perspectiva não perde validade apenas por estar socialmente condicionada. Não se pode descartar o pensamento conservador apenas por sua

ligação às classes tradicionais, nem ignorar as realizações históricas do século XIX por estarem ligadas à burguesia. O fato de uma visão ser parcial não a torna automaticamente inválida; ao contrário, cabe à sociologia compreender como cada posição histórica contribui, ainda que de modo limitado e parcial, para o conhecimento coletivo da totalidade. Até mesmo os argumentos que “não têm razão” possuem uma razão de ser, isto é, uma função histórica e uma posição no campo das tensões sociais que não pode ser negligenciada. Compreendê-los é condição para compreender em um horizonte de totalização a estrutura mesma do mundo social.

É precisamente nesse ponto que Mannheim situa o problema central do marxismo ortodoxo: a transformação do ponto de vista proletário em equivalente moderno do “espírito objetivo” hegeliano. Ao atribuir ao proletariado a posição de sujeito absoluto da história, portador exclusivo da verdade, a ortodoxia converte um ponto de vista situado em critério universal de validade. Esse gesto é epistemologicamente ilegítimo e politicamente perigoso: onde há um “portador da verdade”, instala-se inevitavelmente um fechamento dogmático.

A sociologia, ao contrário, deve justamente impedir essa absolutização. Nenhum ponto de vista (proletário, burguês ou intelectual) pode reivindicar o monopólio da verdade, pois todos são produtos de posições sociais determinadas e carregam apenas uma contribuição parcial para o conhecimento da totalidade. A tarefa sociológica consiste em manter aberto o processo de confronto, descentramento e integração entre perspectivas, evitando que qualquer delas se torne fundamento último.

Somente esse movimento permanente preserva a vitalidade do pensamento e impede sua degeneração em ortodoxia. A sociologia, para Mannheim, existe para garantir a historicidade do conhecimento, para impedir que o fluxo plural da experiência moderna seja congelado em um dogma que pretenda “dizer a última palavra” sobre a realidade.

Essa transição prepara o movimento final do curso: nas duas últimas aulas, Mannheim desloca a discussão para a responsabilidade específica dos intelectuais e para a dimensão política da sociologia do conhecimento em tempos de crise. Na nona e penúltima aula, ele dirige o olhar para si próprio e reconhece os limites de sua posição. Ao insistir no descentramento radical e na ampliação contínua de perspectivas, Mannheim admite que o sociólogo corre o risco de transformar a reflexividade em um novo absoluto, isto é, numa nova ortodoxia.

A reflexividade, se tomada sem limites, pode transformar-se em ortodoxia da crítica infinita, que acredita pairar acima de todos os condicionamentos. Contra essa ilusão, Mannheim insiste que nenhum pensamento, nem mesmo o sociológico, pode escapar inteiramente às determinações históricas e às posições sociais. Toda consciência contém pontos cegos, e até o pensamento mais vigilante precisa admitir o inevitável: algum grau de fixação, algum elemento de ortodoxia, alguma premissa não interrogada sempre subsiste. Esse reconhecimento não enfraquece a sociologia, mas,

pelo contrário, confere-lhe maturidade reflexiva. A tarefa não é alcançar um ponto arquimediano imune às condicionantes sociais, e sim manter a crítica em movimento, consciente de seus próprios limites, adiar a ortodoxia e evitar que ela própria se converta em dogma.

Esse é o momento em que, no curso, a sociologia do conhecimento se volta contra si mesma. Mannheim insiste que o sociólogo não ocupa uma posição exterior à crise da modernidade, mas está imerso na mesma tensão estrutural entre abertura ilimitada e necessidade de decisão. O ponto determinante é reconhecer que nenhuma consciência, sequer a sociológica, pode escapar inteiramente à fixação ou ao congelamento, e que a tentativa de abolir todas as ortodoxias apenas recriaria uma ortodoxia negativa: a do relativismo absoluto. A tarefa do sociólogo, portanto, não é suprimir as ortodoxias, mas discipliná-las: flexibilizar seus contornos, impedir que se absolutizem, manter aberto o espaço de respiração crítica onde o pensamento pode operar deslocamentos sucessivos. Essa é a “ortodoxia do sociólogo”: não um novo dogma, mas uma ética da vigilância permanente, que leva a reflexividade ao extremo, mas apenas para retardar o fechamento, multiplicar horizontes, até que a exigência histórica imponha uma decisão. A sociologia se exerce, assim, nesse intervalo delicado entre o risco do dogma e o risco da indiferença, convertendo a reflexividade em prática (política) da liberdade situada.

Na décima e última aula, Mannheim recoloca a discussão em seu terreno mais sensível: o problema institucional da autonomia intelectual. A sociologia do conhecimento, ao revelar que toda perspectiva é situada, conduz inevitavelmente à questão de como o intelectual pode engajar-se nas lutas históricas sem sucumbir ao fechamento dogmático das organizações. As vontades coletivas, lembra Mannheim, só se tornam historicamente eficazes quando se concentram em instituições; mas essa concentração traz, como contrapartida, a petrificação ou congelamento das ideias. O intelectual, se se rende totalmente ao partido, perde a reflexividade; se se isola, perde a eficácia. Por isso, a solução não é uma posição fora da história, mas uma posição liminar: o intelectual deve operar nas margens das instituições, nesses interstícios onde ainda é possível descolar-se ligeiramente da urgência prática e recuperar o movimento da reflexão.

É nesse contexto que Mannheim introduz a ideia dos ritmos da vida intelectual. A *intelligentsia*, afirma ele, oscila entre momentos em que deve renunciar ao distanciamento e assumir o imperativo da decisão imediata, e outros de “tempo de respiração”, nos quais pode revisar posições, reconsiderar fundamentos e “chamar a experiência a si” (p. 202). Essa alternância entre decisão e suspensão crítica define a função intelectual: engajar-se sem se enclausurar, distanciar-se sem se exilar. O pensamento não paira acima do mundo; ele participa das lutas, sofre pressões e precisa decidir. Sua relevância, contudo, está em saber usar os intervalos de respiro para ampliar horizontes e reintegrar objeções, evitando a cristalização em ortodoxias.

É dessa posição fronteiriça, dessa margem que respira, que nasce o que Mannheim considera a contribuição decisiva da sociologia: a capacidade de converter o mundo em problema, de totalizar o particular a partir da própria multiplicidade dos particulares e de reinscrever cada decisão em sua trama histórica e estrutural. A sociologia, assim, não dissolve a ação, mas a reinscreve no horizonte mais amplo das interdependências sociais; não interrompe o curso da vida, mas o torna mais consciente. Nesse movimento, ela oferece ao pensamento a possibilidade de se descentrar sem perder o engajamento e, ao mesmo tempo, de agir sem ceder à clausura de uma verdade única.

Considerações finais

Terminada a leitura das aulas, torna-se evidente que a publicação do curso de Mannheim em Frankfurt, em 1930, é mais do que um resgate histórico. Trata-se da afirmação fundadora da reflexividade sociológica como atitude indispensável diante da pluralidade irreversível e da crise de fundamentos já perceptíveis naquele tempo. Desde então, é plausível supor que essa pluralidade não apenas se manteve, mas se intensificou. Após um ciclo de otimismo que vai do pós-guerra à globalização dos anos 1990, o Ocidente parece hoje atravessar uma fase de reações neoconservadoras e regressivas, e é justamente nesse cenário que a lição de Mannheim revela sua atualidade renovada. Mas, para compreender plenamente essa atualidade, é preciso reconhecer que não vivemos apenas a radicalização da modernidade: vivemos uma etapa distinta, na qual os próprios ideais emancipatórios do que veio depois, isto é, da pós-modernidade, começam a voltar-se contra si mesmos, gerando novas tensões, novas ortodoxias e novas formas de fechamento.

É nesse contexto que proponho a hipótese de uma pós-modernidade reflexiva. Assim como a modernidade reflexiva, formulada por Beck, Giddens e Lash (1994), só se tornou inteligível quando os efeitos não intencionais do progresso científico-técnico vieram à tona (riscos sistêmicos, incertezas fabricadas, crises ecológicas), também a pós-modernidade só pode ser compreendida quando se observam os efeitos paradoxais dos processos que, em sua origem, se pretendiam emancipatórios. Pluralidade, contingência, descentralização informacional e crítica aos monopólios de veridicção (marcas centrais da sensibilidade pós-moderna) revelam hoje o seu avesso: tornam-se vetores de regressão, desorganização epistêmica e rearticulações autoritárias.

Os efeitos paradoxais da condição presente são hoje particularmente nítidos (cf. Cesarino, 2020). O fim do monopólio da comunicação, outrora saudado como democratização, expõe seu avesso na fragmentação algorítmica, na proliferação da desinformação e na erosão da esfera pública. O relativismo epistemológico, celebrado como antídoto contra os absolutismos, converte-se em corrosão da confiança social,

oferecendo abrigo a negacionismos e teorias conspiratórias. A rejeição do determinismo e a valorização da contingência, que pareciam abrir horizontes de liberdade, degeneraram em presentismo ou niilismo histórico. E a primazia da diferença sobre a igualdade, concebida para ampliar o reconhecimento, transforma-se em polarização identitária, capturada parcialmente por lógicas sectárias e mobilizada nas guerras culturais. Esse conjunto de inversões define, com clareza, a lógica da pós-modernidade reflexiva.

Esse quadro de paradoxos torna-se ainda mais inteligível quando se reinscreve a situação contemporânea no horizonte tipológico formulado por Mannheim, isto é, no repertório de atitudes possíveis diante da complexificação da vida social. Nada do que vivemos é inteiramente novo: as respostas atuais à pluralidade reiteram gramáticas existenciais que Mannheim detectou nos anos 1920 e que retornam agora reconfiguradas por mutações tecnológicas, políticas e epistêmicas.

O romantismo reaparece sob a forma de um neoprimitivismo ecológico e de realismos ontológicos orientados ao objeto, que almejam recuperar uma relação imediata com a natureza ou o real contra os efeitos dissolventes da racionalização e da devastação ambiental. O existencialismo reverbera nas estéticas do “aqui e agora” e nas políticas de autenticidade, especialmente no universo digital, onde a busca por singularidade converte-se em paradoxo: promessa de emancipação subjetiva que frequentemente desemboca em isolamento ou niilismo. O fascismo, por sua vez, cristaliza a forma da reação regressiva, hoje reencarnada nas extremas-direitas globais (de Trump a Bolsonaro, de Erdogan a Le Pen e Zemmour) cuja força deriva da conversão das ansiedades difusas da complexidade em narrativas simplificadoras de ordem, pertencimento e pureza.

A ortodoxia, que Mannheim analisava sobretudo na chave do marxismo dogmático, prolifera agora em múltiplos regimes de fechamento: fundamentalismos religiosos, essencialismos identitários, teorias conspiratórias e moralismos securitários. Cada um deles fornece um abrigo cognitivo diante do excesso de complexidade e de pluralização de sentidos, ao custo de encerrar a reflexão e reforçar fronteiras excludentes.



Por fim, a utopia, o operador moderno por excelência de projeção de futuros, perde centralidade e dá lugar a uma imaginação distópica generalizada. Nas artes, na cultura, na política e nos diagnósticos sociais, o futuro deixa progressivamente de ser promissor e converte-se em ameaça iminente, num cenário em que já não se projeta o melhor dos mundos possíveis, mas se calcula incessantemente a forma específica do pior dos fins possíveis. Este conjunto de reativações (romantismo, existencialismo, fascismo, ortodoxia e distopia) compõe uma atmosfera geral do presente, que denomino pós-modernidade reflexiva.

Nessa via, Mannheim permanece atual porque nos ensina que nenhuma resposta, isoladamente, é suficiente. Mais do que isso, ele insiste que a atitude sociológica — crítica, reflexiva, aberta à complexidade e atenta às contradições de seu tempo — é precisamente aquela capaz de converter a crise de fundamentos em ocasião de pensamento. Se a pós-modernidade reflexiva define a nossa condição histórica, cabe à sociologia elevar essa reflexividade ao nível de uma consciência crítica à altura de seu tempo, isto é, capaz de enfrentar simultaneamente as simplificações fascistas e as ortodoxias de toda sorte. Esse é o núcleo duradouro das aulas de 1930: a sociologia não constitui um sistema fechado, mas uma prática crítica viva, que transforma a perda de fundamentos e a pluralidade agonística em recursos para o diagnóstico e a renovação do pensamento. Em um tempo marcado pela polarização e pela erosão democrática, a reflexividade sociológica permanece não apenas como a posição mais fecunda, mas como a mais necessária diante da pluralidade e da complexidade irreversíveis do mundo social.

Referências

- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, Stanford University Press.
- Bouglé, Célestin. (1905). *Les idées égalitaires*. Paris, Félix Alcan.
- CESARINO, Leticia (2022). *O mundo do avesso: verdade, ficção e política na era digital*. São Paulo, Ubu;
- DEWEY, John. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York, Henry Holt and Company.
- ELIAS, Norbert. (2016). *La dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences*. Paris, La Découverte.
- MANNHEIM, Karl. (1985 [1929]). *Idéologie et utopie*. Trad. J.-L. Evard. Paris, Rivages.
- PEIRCE, Charles S. (1992). “The Fixation of Belief (1877)”, in N. Houser and C. Kloesel (ed.), *The Essential Peirce. Volume 1: Selected Philosophical Writings (1867-1893)*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 109-123. [Consult. 23-12-2025]. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvpwhg1z>

Diogo Silva Corrêa

 <https://orcid.org/0000-0002-5932-7599>
 <http://lattes.cnpq.br/1826497862042854>

Professor visitante na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França, e Coordenador do Laboratório de Estudos de Teoria e Mudança Social (Labemus-UFPE). Doutor em Sociologia pela EHESS e pelo IESP-UERJ. E-mail: dioscorrea@gmail.com