

Duas sociologias frankfurtianas: Sociologia do conhecimento versus teoria crítica?

Two Frankfurtian sociologies: Sociology of knowledge versus Critical Theory?

Amalia Barboza*

Resumo: O texto analisa a disputa entre a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim e a teoria crítica, e mostra como estas duas sociologias, que conviveram no mesmo espaço em Frankfurt antes de 1933, em realidade compartilhavam muitos pontos comuns. A autora mostra, sobretudo em relação à consciência utópica, como estas duas sociologias alemãs defendiam caminhos parecidos antes de terem que abandonar a Alemanha com a chegada do nacionalsocialismo ao poder.

Palavras-chave: teoria crítica; sociologia do conhecimento; consciência utópica; Karl Mannheim

Abstract: The article examines the dispute between Karl Mannheim's Sociology of Knowledge and the Critical Theory, and shows how both sociologies, who shared the same space in Frankfurt before 1933, actually share many common points. The author shows how both German sociologies defended similar paths especially in relation to the utopian consciousness before having to leave Germany after the advent of National Socialism.

Keywords: critical theory; sociology of knowledge; utopian consciousness; Karl Mannheim

* Doutora em Sociologia pela universidade de Dresden; estudou sociologia e arte na universidade Complutense de Madrid, na universidade de Dresden e na Escola de Belas Artes de Dresden. Atualmente é professora de sociologia na Universidade de Frankfurt am Main. Publicações: *Arte y conocimiento: el análisis de estilo en la sociología de Karl Mannheim* (UVK, Konstanz, 2005); *Insert: cooperaciones entre arte y ciencia* (Gutleut, Frankfurt, 2007); *Karl Mannheim* (UVK, Konstanz, 2009). Texto originalmente publicado em: Herrschaft, F.; Lichtblau, K. (orgs.), *Soziologie in Frankfurt* (Wiesbaden: VS Verlag, 2010, p. 161-203; publicado com autorização da autora. Traduzido do alemão por Emil A. Sobottka. <a.barboza@soz.uni-frankfurt.de>

Quando hoje se fala em sociologia de Frankfurt, geralmente se está pensando na “Escola de Frankfurt” ou no Instituto de Pesquisa Social. Mas no início do século 20, “Sociologia de Frankfurt” não se referia ao Instituto de Pesquisa Social, mas ao *Seminário de Sociologia* de Karl Mannheim. Como Bertram Schefold anota em seu livro sobre a Universidade de Frankfurt (2004, p. 87ss), foi graças a Karl Mannheim que no início dos anos 1930 a sociologia se estabeleceu em Frankfurt. Enquanto até então Heidelberg era o centro da sociologia, com Mannheim esta disciplina se tornaria uma “ciência da moda” em Frankfurt (Schivelbusch, 1982, p. 15; Matthiesen, 1989, p. 72). Contudo, com a ascensão dos nacional-socialistas ao poder, a carreira de Mannheim em Frankfurt é interrompida abruptamente em 1933. A notoriedade que Mannheim tinha alcançado nos anos 1930 logo depois caiu no esquecimento. Sua obra foi amplamente recepcionada tanto na Alemanha como no exterior, mas Mannheim não logrou fundar uma escola, como havia esperado durante sua atuação em Frankfurt. Que Mannheim lecionou em Frankfurt e que sua sociologia à época era tida como a sociologia de Frankfurt está hoje praticamente esquecido.

O Instituto de Pesquisa Social escreverá outra história. Este foi aberto em 1924 num imóvel próprio no bairro universitário,¹ e em 1930, no mesmo ano em que Mannheim foi chamado a Frankfurt, Max Horkheimer foi designado diretor do Instituto de Pesquisa Social. Somente em torno de Horkheimer formou-se então o grupo que hoje é conhecido como “Escola de Frankfurt”, sendo que “Escola de Frankfurt” é uma designação feita por terceiros, que surgiu apenas nos anos 1950, com o retorno do grupo a Frankfurt (Dubiel, 2001, p. 12).

Nos anos 1930, o Instituto de Pesquisa Social não tinha ainda alcançado a notoriedade na sociologia que ele desfruta hoje. Mas este grupo formou-se naqueles anos, e na história da criação da “Escola de Frankfurt” a disputa com a “Sociologia de Frankfurt” de Karl Mannheim desempenhou um papel importante. Como era a situação destas duas sociologias? Qual era sua relação? Sabe-se que nos anos 1930 estas duas sociologias frankfurtianas se encontravam numa luta concorrencial e conseqüentemente se entendiam como escolas opostas. Hoje, tanto em livros sobre a história da sociologia alemã e sobre a sociologia em Frankfurt como na autocompreensão de muitos

¹ A criação oficial do Instituto ocorreu no dia 3 de outubro de 1923. Inicialmente o Instituto utilizava dependências do Museu Schenkenberg de Ciências Naturais. Somente em março de 1923 iniciou-se com a construção de um imóvel próprio na Viktoriaallee, 17. O arquiteto Frank Röchle criou uma casa no estilo da “nova objetividade” (*Neue Sachlichkeit*, típica da República de Weimar). A casa foi inaugurada em 22 de junho de 1924.

sociólogos e sociólogas frankfurtianos elas são vistas como sendo efetivamente sociologias opostas.²

Neste texto eu trato da questão se esta polarização entre a teoria crítica e a sociologia do conhecimento em forma tão contundente é de fato legítima. Quero mostrar que a despeito de suas diferenças, ambas sociologias estavam próximas em muitos aspectos. Ambas defendiam uma sociologia que não se deixa limitar à análise da situação dada, mas para além disso assume para si a tarefa de exercer uma reflexão crítica sobre esta situação dada, com o intuito de atuar em favor de um futuro melhor. Antes de me dedicar à análise do papel da consciência utópica em Karl Mannheim e Max Horkheimer, quero apresentar brevemente o tratamento crítico dado à sociologia do conhecimento de Mannheim pela “Escola de Frankfurt”, para mostrar como Mannheim foi recepcionado pela “Escola de Frankfurt” como seu oponente. Por fim será mostrado que esta oposição entre estas duas sociologias frankfurtianas pode ser relativizada com base em alguns aspectos que lhes eram comuns.

O tratamento crítico dado à sociologia do conhecimento de Mannheim pela “Escola de Frankfurt”

Nos anos 1930, Mannheim e Horkheimer trabalhavam juntos no mesmo edifício na Viktoriaallee, 17, em Frankfurt am Main.³ Mas entre ambos havia uma relação de concorrência, que tornava impossível uma cooperação ou o trabalho conjunto. Sabe-se que esta concorrência teve sua primeira manifestação explícita num ensaio crítico que Horkheimer escreveu sobre a sociologia de Mannheim pouco antes de sua designação como diretor do Instituto de Pesquisa Social. Este texto foi publicado com o título “Neuer Ideologiebegriff?” em 1930 na revista que o Instituto mantinha então (Horkheimer, 1930). Horkheimer critica o “conceito total de ideologia” de Mannheim, introduzido por ele num dos capítulos de seu livro *Ideologia e Utopia*.⁴

² Em entrevistas que fizemos no semestre de inverno 2007-2008 ficou claro que a polarização entre a sociologia do conhecimento, de Mannheim, e a teoria crítica é tematizada ainda hoje.

³ Já nas primeiras negociações com o Ministério prussiano para Educação e a cidade de Frankfurt, em 1923, o Instituto de Pesquisa Social concordou em disponibilizar salas para dois professores da Universidade no primeiro andar. Quando de sua contratação, Mannheim tinha solicitado salas específicas para seu seminário de sociologia porque gostaria de ficar separado “do conjunto de instituições ‘Instituto de Ciências Econômicas’”; e para esta finalidade ele recebeu uma parte do primeiro andar do edifício do instituto de Horkheimer (Mannheim, 1996, p. 38).

⁴ N. T. *Totaler Ideologiebegriff* é aqui traduzido por “conceito total de ideologia”, divergindo das duas traduções de *Ideologia e utopia* publicadas no Brasil (de Emilio Willems, publicada em 1952 pela Editora Globo, e de Sérgio Magalhães Santeiro, baseada na versão inglesa feita por Louis Wirth, e publicada desde 1968 em sucessivas edições pela Zahar e Guanabarra), que preferem a expressão “concepção total de ideologia”. Procura-se ser mais fiel à palavra original *Begriff*. Agradeço a Wivian Weller, da UnB, pelas dicas a respeito.

O texto é uma resenha desta obra, publicada em 1929 por Mannheim e fortemente criticada por muitos sociólogos das mais diversas orientações (Meja; Stehr, 1982). No texto Horkheimer aponta que com seu conceito neutro e total de ideologia Mannheim representa uma sociologia idealista, preocupada em desvendar diversos estilos, sem se ocupar da questão quais deles se fundamentam numa consciência ideológica, isto é, falsa, e quais não, uma vez que por Mannheim todos estilos seriam considerados como ideológicos. Com esta neutralização do conceito de ideologia, no entanto, o conceito marxista de ideologia estaria sendo transformado em seu contrário. Marx pretenderia mudar o mundo; Mannheim, ao contrário, só pretenderia construir uma visão holística do mundo, isto é, uma unidade metafísica, que é por ele designada como “ideologia total”, “visão de mundo” ou “estilo”. Com seu conceito total de ideologia Mannheim só ofereceria uma categoria holista e com sua concepção de uma intelectualidade independente,⁵ que poderia trazer ordem à pluralidade de estilos de pensamento, representaria apenas uma postura afirmativa, conciliatória. Na linguagem do Horkheimer posterior pode-se aguçar a afirmação: Mannheim representaria uma teoria tradicional e não uma teoria crítica. Em oposição a este tipo de sociologia afirmativa, Horkheimer aponta para a necessidade de não apenas querer compreender o mundo, mas também poder criticá-lo e cooperar em sua transformação.

O texto “Neuer Ideologiebegriff?” apresenta a primeira crítica da “Escola de Frankfurt” à sociologia do conhecimento de Mannheim.⁶ Tomando-se em consideração o pequeno número de publicações que Horkheimer apresentou nesta época e mesmo depois, pode-se compreender a importância central deste ensaio crítico. Sua tese e a resenha do livro *Ideologia e utopia*, de Mannheim, eram à época basicamente seus trabalhos publicados.⁷ Mas a figura concorrencial “Mannheim” não desempenha um papel importante apenas

⁵ N. T. *Freischwebende Intelligenz* foi traduzido como “camada intelectual sem vínculos sociais” (E. Willems), “*intelligentsia* socialmente desvinculada” (S. M. Santeiro), “uma *intelligentsia* preocupada em desprender-se de suas origens de classe” (B. Freitag). No entanto, “intelectual” e “intelectualidade” são comuns no português com o sentido dado por Mannheim; “independente” para *freischwebend* é empréstimo da tradução de Salvador Echavarrri para o espanhol (Fondo de Cultura Económica, 2004).

⁶ Também pode-se considerar o texto de Marcuse sobre a sociologia do conhecimento de Mannheim (1929), publicado em 1929, como uma apreciação crítica. Quando Marcuse escreveu este texto ele ainda não era membro do Instituto de Pesquisa Social. Com razão Martin Jay (1974, p. 79) constata que nesta crítica antecipada de Marcuse ocorre uma apreciação positiva da sociologia do conhecimento de Mannheim. Marcuse por exemplo elogia o fato de Mannheim retomar a questão da relação entre teoria e práxis.

⁷ Horkheimer havia publicado sua tese *Zur Antinomie der teleologischen Urteils kraft* em 1922 e sua tese de livre docência *Über Kants Kritik zur Urteils kraft* em 1925. Depois do texto “Ein neuer Ideologiebegriff?” ele publicou em 1930 o livro *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* e com isso cumpriu os requisitos formais para se tornar professor titular

nos anos 1930 para o Instituto de Pesquisa Social. Mannheim conserva esta função também durante o período da emigração e mesmo depois do retorno da “Escola de Frankfurt” à Alemanha do pós-guerra. Mannheim constantemente é apresentado como antípoda da teoria crítica e em boa medida recepcionado neste papel. Ele é tratado como oponente da teoria crítica e nisso este oponente assume diversas formas.

De acordo com o ensaio crítico de Horkheimer, Mannheim, na qualidade de pensador holista e idealista (“o conceito total de ideologia”) e como intelectual acrítico e harmonizador (“intelectualidade independente”), corporificava o inimigo ideológico. Após a emigração, num texto várias vezes revisado entre 1934 e 1938, Adorno amplia o rol de atributos do inimigo Mannheim. Este texto deveria ser publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung*, mas foi publicado somente com os escritos póstumos (Adorno, 1998).⁸ Neste texto, Mannheim é descrito como elitista e acrítico, como idealista e ao mesmo tempo como positivista e defensor do psicologismo. Também no texto programático de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica”, publicado em 1937, Mannheim desempenha indiretamente um papel importante (Horkheimer, 1970). Tanto os positivistas como os idealistas e os metafísicos são aqui lançados no mesmo balaio, como representantes de uma teoria tradicional. Aqui a sociologia do conhecimento também se torna uma contraimagem da teoria crítica, mas agora não apenas devido ao idealismo, mas devido ao relativismo. Enquanto a sociologia do conhecimento procura pela inverdade, a teoria crítica esforça-se pela verdade (Jay, 1981, p. 88).

Nos anos 1950, num artigo coletivo sobre ideologia, no qual a rejeição do conceito concreto de ideologia feita por Mannheim é “aceita” e assumida implicitamente, aparece mais uma discussão da “Escola de Frankfurt” com a sociologia do conhecimento de Mannheim (Adorno; Horkheimer, 1956; Horkheimer, 1962). O conceito total de ideologia de Mannheim, no entanto, segue sendo interpretado como sintoma de seu idealismo e sua postura acrítica (Jay, 1974, p. 84). Não pela última vez, fica claro neste texto coletivo que a “Escola de Frankfurt” durante o exílio norte-americano entrou numa fase

de filosofia e diretor do Instituto de Pesquisa Social (Rosen, 1995, p. 29s). Dos manuscritos não publicados por Horkheimer sabemos que ele, no final dos anos 1920, estava trabalhando em alguns escritos sociológicos. Um texto de uma obra planejada mas não publicada, com o título provisório “Sociologia do conhecimento ou materialismo histórico”, foi preservado (Horkheimer, 1989a, v. 11, p. 189ss).

⁸ Adorno escreveu seu texto quando ainda não era membro oficial da “Escola de Frankfurt” e se encontrava em Londres onde, graças a Mannheim e outros, recebera uma bolsa. Com este ensaio dirigido contra Mannheim, Adorno adquiriu seu cartão de ingresso no Instituto de Pesquisa Social. Ele emigrou para os Estados Unidos apenas em fevereiro de 1938 e lá foi oficialmente aceito no Instituto. Sobre este texto dirigido contra Mannheim, ver Barboza (2007).

pessimista, durante a qual uma defesa clara da “consciência verdadeira” se tornara impossível. Mesmo assim, a “Escola de Frankfurt” mantém a concepção de uma “teoria crítica”, que se compromete com a busca por verdades.

Nas “disputas” posteriores com a sociologia de Mannheim como oponente da “Escola de Frankfurt”, Mannheim não incorpora mais o pensador idealista, mas o relativista. Saídas para este relativismo a teoria agora mais crítico-pessimista parece não poder indicar mais claramente.⁹ Mesmo assim a “Escola de Frankfurt” preserva a imagem da adversária sociologia do conhecimento, adicionando ao pessimismo uma espécie de nostalgia metafísica, para deste modo manter distância do inimigo relativista. De todo modo, devido às diferentes imagens de inimigo que a sociologia de Mannheim incorpora, não é muito fácil de descrever o *tratamento crítico da “Escola de Frankfurt” dado à sociologia do conhecimento de Mannheim*. Os autores que já tentaram realizar este empreendimento apontam que nesta disputa teria ocorrido uma simplificação da concepção de Mannheim sobre a sociologia do conhecimento, sendo destacados unicamente facetas parciais e negativas de sua sociologia (Jay, 1981; *id.*, 1974; Huke-Didier, 1985). Se não predominasse a concorrência, talvez se destacariam mais as semelhanças do que as diferenças e assim poderia ter havido cooperação entre o Seminário de Sociologia de Mannheim e o Instituto de Pesquisa Social (Barboza, 2007). Na realidade, contudo, a concorrência prevaleceu, e assim ela também foi acolhida na história da sociologia.

Independentemente da forma como a sociologia do conhecimento de Mannheim foi “desmascarada” pelo Instituto de Pesquisa Social (como idealismo, positivismo ou relativismo): ela sempre foi combatida como uma “teoria tradicional”, como uma teoria que apenas investiga a realidade, sem criticá-la ou preocupar-se com um futuro melhor. Teria sido efetivamente assim em Mannheim? Teria sido a sociologia de Mannheim apenas uma análise de estilos de pensamento, sem expressar críticas ou sem ter pretensões de conduzir a realidade em nova direção? Quando se analisa os trabalhos de Mannheim

⁹ Martin Jay é da convicção de que no final a “Escola de Frankfurt” teria sim conseguido ver uma saída deste relativismo; existiria um ponto arqui-médico para a solução daquele problema que a sociologia do conhecimento tematiza. Para fazer uma arrumação geral na falsa consciência, não seria necessária a totalidade harmonizante através da intelectualidade independente, ou a consciência partidária de totalidade do proletariado, mas uma “reconciled totality that will accompany the end of the story” (Jay, 1974, p. 88). Martin Jay se refere ao Angelus Novus, de Paul Klee, que se tornou conhecido através da filosofia da história, de Benjamin. O Angelus consegue ver a verdade, nós vemos apenas fragmentos. Mas Martin Jay não está tão seguro de sua própria interpretação, uma vez que ao mesmo tempo observa que a “Escola de Frankfurt” no final defendia sobretudo uma espécie de agnosticismo kantiano, assim que o problema da sociologia do conhecimento a rigor “has not yet been convincingly refuted” (*ibid.*, p. 89).

sobre sociologia do conhecimento escritos durante sua estadia na Alemanha, então frequentemente fica claro que ele de fato se concentrou mais na análise de estilos, sobretudo estilos de pensamento, e só em poucas passagens se identifica com uma determinada direção. Efetivamente há uma grande diferença entre a postura aberta e autorreflexiva da sociologia do conhecimento de Mannheim e a postura crítica muito determinada da ideologia, de Horkheimer. Mesmo assim não se pode dizer que Mannheim representa uma sociologia que justifica a despolitização da sociologia. Justamente com sua sociologia do conhecimento ele abre uma nova reflexão sobre o problema da relação entre teoria e práxis. Diferente de representantes de uma sociologia “axiologicamente neutra”, Mannheim está claramente convencido de que uma eliminação dos juízos de valor na ciência seja impossível e, ademais, indesejável. Com sua sociologia do conhecimento Mannheim justamente demonstra que valores e juízos de valor sempre estão presentes na pesquisa, e que a pesquisa em sociologia do conhecimento assume para si a tarefa de analisar esta vinculação contextual. A vinculação contextual não deve ser colocada entre parênteses ou artificialmente eliminada, mas Mannheim advoga com sua sociologia do conhecimento que esta vinculação contextual seja conscientemente refletida. A sociologia do conhecimento é entendida por Mannheim como uma instância autorreflexiva da sociologia. Através desta autorreflexão se espera que o sociólogo tome consciência das perspectivas que ele assume em seus trabalhos científicos. Qual foi a posição que Mannheim assumiu na sociologia? Esta posição era oposta à da “Escola de Frankfurt”? É possível destacar várias passagens nas quais Mannheim se aproxima mais da concepção de uma teoria crítica do que o Instituto de Pesquisa Social gostaria de admitir.

A consciência utópica na sociologia do conhecimento

A crítica feita pela “Escola de Frankfurt” a Mannheim teve forte influência sobre a imagem da sociologia do conhecimento, que até hoje predomina. As concepções centrais que, segundo a “Escola de Frankfurt”, caracterizam a sociologia de Mannheim, são até hoje de importância central na história da recepção de sua obra. As duas mais importantes são a de um “conceito total de ideologia” metafísico e de uma “intelectualidade independente” harmonizadora. Estas duas formas de leitura se referem a dois capítulos de *Ideologia e utopia*, enquanto um terceiro capítulo, no qual Mannheim desenvolve uma sociologia que se harmonizaria mais com a sociologia do Instituto de Pesquisa Social, não foi recepcionado (Mannheim, 1995).

Num período de pluralidade dos estilos de pensamento e de ideologias, Mannheim efetivamente apresenta no primeiro capítulo do livro *Ideologia e*

utopia uma solução relativista do problema da busca pela verdade. O conceito total de ideologia levaria a uma “radicalização” da crítica à ideologia ao Mannheim apontar que *todos* os pontos de vista são vinculados contextualmente e, com isso, *todos* implicam em algum modo em um conteúdo ideológico. Como Horkheimer argumenta com razão, esta “radicalização” implica simultaneamente numa debilitação do conceito de ideologia, já que não se pode mais distinguir entre uma consciência ideológica e uma não ideológica. Em outro capítulo do livro, com o título “Ist Politik als Wissenschaft möglich?”,¹⁰ Mannheim, ao contrário, desenvolve outra concepção e oferece uma solução harmônica para o problema do pluralismo de estilos. O conceito de “intelectualidade independente”, emprestado de Alfred Weber, é introduzido aqui. A inteligência que, segundo Mannheim, devido a seu desenraizamento social circunstancial, pode assumir uma postura *relativamente* independente frente aos distintos pontos de vista em termos de visão de mundo, recebe dele a adscrição da tarefa de produzir uma síntese entre as ideologias e os pontos de vista contrapostos. Apreciando-se só este capítulo, com razão se pode considerar Mannheim um pensador harmonizante. Mannheim tinha concebido este capítulo explicitamente como uma solução harmonizante e estava, ele próprio, consciente quão problemática era esta postura. Isto fica evidente em outro capítulo, no qual Mannheim se volta explicitamente contra esta solução harmonizante e defende outra postura. No capítulo “A mentalidade utópica”, Mannheim desenvolve uma posição sociológica que defende a conservação de uma “consciência utópica” que não apenas analisa a realidade, mas busca instá-la em uma direção melhor.

Ao ler hoje *Ideologia e utopia* a gente se pergunta como Mannheim trabalha com estas concepções opostas. Pode-se entender esta postura como extremamente contraditória, como se Mannheim fosse esquizofrênico. Ou poderia decidir-se durante a leitura por ignorar a complexidade e só considerar algumas das sugestões de Mannheim, desprezando as outras. Com isso fica claro como foi possível que para a “Escola de Frankfurt” Mannheim tenha incorporado diferentes imagens de inimigo. Em seu tratamento crítico do livro de Mannheim, a “Escola de Frankfurt” tinha a possibilidade de considerar duas das posturas que Mannheim defendia em *Ideologia e utopia* como opostas à teoria crítica, enquanto aquela parte que melhor caberia em seu campo foi desconsiderada. Mas como se deve compreender o livro *Ideologia e utopia*, de Mannheim, quando se quer evitar cair numa recepção tão unilateral?

¹⁰ N.T. “É possível a política como ciência?” foi traduzido ao português como “Panorama de uma política científica: a relação entre teoria social e a prática política”, seguindo o texto em inglês (capítulo 3 de *Ideologia e utopia*).

Uma nota de rodapé pode dar clareza sobre a concepção de Mannheim; nela o autor esclarece que em *Ideologia e utopia* ele quer oferecer um experimento com diversas possibilidades do trato com a pluralidade de estilos de pensamento, porque estas três possibilidades circulam ao redor dele próprio.¹¹ Portanto, Mannheim não se decide por uma das possibilidades, mas, ao contrário, oferece ao leitor todas as três possibilidades ao mesmo tempo, e com isso enfatiza que sua pretensão não é a de retocar os caminhos contraditórios que se expressam num pensador, mas pretende sim expressá-los sistematicamente numa “forma ensaístico-experimental de pensamento” (Mannheim, 1995, p. 47). Os diversos capítulos de *Ideologia e utopia* são apresentados como estudos escritos em períodos distintos (*ibid.*). Todos os estudos se referem ao mesmo problema: num tempo em que prevalece uma pluralidade de visões de mundo, como se deve lidar com esta pluralidade? Numa época em que o homem experimentou esta pluralidade, como pode ele pensar e viver?

Os três estudos, respectivamente os três capítulos do livro, dão respostas diferentes ao apresentar o problema da pluralidade de estilos sempre “em um novo contexto [...] sob uma nova luz”. O primeiro capítulo pretende apresentar uma solução relativista; o segundo, uma solução sintético-harmonizante e somente no terceiro é apresentada uma solução ativista e utópica, que não se dá por satisfeita com a pluralidade dos estilos de pensamento nem com sínteses dinâmico-harmônicas, mas tenta se livrar do ideológico e encontrar uma consciência correta.¹² O terceiro capítulo nos é de particular interesse uma vez que aqui fica claro que, com sua sociologia do conhecimento, Mannheim representa uma proposta que também procura por uma sociologia crítica e libertadora. Neste terceiro capítulo Mannheim não procura nem estabilidade nem uma base comum, mas a possibilidade de detonar a realidade existente para tornar possível uma outra: “incipit vita nova” (Ernst Bloch).

¹¹ Em resenhas posteriores do livro *Ideologia e utopia*, de Mannheim, frequentemente foi apontado para este caráter experimental (Kettler; Meja, 1995, p. 8, 212). Mas a nota de rodapé e, com ela, a lógica do experimento foi até agora ignorada (sobre a lógica do livro nesta nota escondida, ver Barboza, 2005, p. 218ss; 2009, p. 89ss).

¹² O texto da nota diz: “Neste sentido, deve-se observar como, na segunda parte do presente livro, as chamadas possibilidades relativistas das mesmas ideias, como, na quarta parte, os elementos utópico-ativistas, e, na última, a tendência para uma solução harmoniosa e sintética das mesmas possibilidades, são apresentadas” (Mannheim, 1995, p. 47, n. 10). A divisão dos capítulos apresentada por Mannheim nesta nota não corresponde à divisão da obra publicada. Mas é possível identificar claramente que o capítulo “Ideologia e utopia” apresenta a possibilidade relativista, o capítulo “É possível a política como ciência?” apresenta a possibilidade harmônico-sintética e o capítulo “A consciência utópica”, a possibilidade utópico-ativista.

Diferenciações feitas nos outros capítulos de *Ideologia e utopia* parecem não ter mais validade aqui. O conceito “ideologia total”, por exemplo, não aparece mais; tem-se antes a impressão de que Mannheim utiliza ideologia no sentido do conceito concreto de ideologia: ideologia é definida como uma “orientação” (*ibid.*, p. 169) que não corresponde à realidade. A pessoa que está presa a uma consciência ideológica, consciente ou inconscientemente está não em correspondência, mas em “incongruência” com a realidade (*ibid.*, p. 171).¹³

No caso da utopia trata-se igualmente de uma orientação que não está em conformidade com a realidade. No entanto, enquanto ideologias são ideias que não estão em conformidade com a realidade e *jamais* chegarão “à realização”, utopias são ideias orientadas para “através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções” (Mannheim, 1995, p. 172). Uma consciência utópica que transcende a realidade dada e produz uma realidade própria, adequada, portanto, diferente da ideologia, poderia tornar-se uma “consciência esclarecida” (*ibid.*, p. 171). Estas diferenciações conceituais entre ideologia e utopia parecem estar claramente definidas no início do capítulo. Mas na determinação daquilo que concretamente deve ser considerado como ideologia ou como utopia, aí surgem dificuldades. Aqui fica claro que Mannheim assume novamente a posição do sociólogo do conhecimento que não procura imediatamente pelo conceito correto de utopia, mas opta primeiro por um caminho em que as diferentes concepções de utopia são analisadas segundo o ponto de vista do seu portador. Assim fica claro que cada ponto de vista luta pela afirmação de um determinado “conceito de utopia”. Nesta luta pela definição do sejam utopias “corretas”, não apenas utopias são transformadas em ideologias, mas também são criadas “contrautopias”, que não mais podem ser reunidas numa definição comum. Mannheim faz uma análise das diferentes definições de utopia na perspectiva da sociologia do conhecimento, para por esta via encontrar “uma solução mais inclusiva”, que supere as “unilateralidades” (*ibid.*, p. 174).¹⁴

¹³ Aqui Mannheim diferencia entre diferentes tipos de ideologia. Uma forma seria a ideologia inconsciente: o sujeito não consegue perceber a incongruência entre suas ideias e a realidade. Outra forma seria a ideologia oculta: o sujeito teria a possibilidade de perceber a incongruência, mas ela permanece oculta devido a instintos vitais. Uma última forma da ideologia é a ideologia consciente: aqui o sujeito está consciente do caráter ideológico de suas ideias e o aceita por diversas razões. Aqui a ideologia se torna um engano consciente, uma mentira ou o engano consciente de terceiros.

¹⁴ Neste capítulo Mannheim analisa quatro pontos de vista: primeiro o chiliasmo ou milenarismo orgiástico dos anabatistas, que pode, por exemplo, transformar-se em anarquismo; segundo, a perspectiva liberal-humanitária; terceiro, a perspectiva conservadora e, quarto, a socialista-comunista.

No final desta análise o leitor não encontra a solução prometida. Mannheim não assume para si uma destas concepções de utopia e tampouco encontra solução numa síntese, como havia encontrado no capítulo anterior. Ao contrário, a solução sintético-harmônica é aqui expressamente criticada. Estas sínteses são neste capítulo caracterizadas por Mannheim como soluções áridas: a utopia perderia sua força e sua visão total em favor de uma práxis parlamentar. Também o olhar sociológico que busca pela vinculação das concepções utópicas ao ponto de vista é aqui criticado, porque ele pode ter um efeito perverso sobre as utopias: com a comparação relacional a utopia perderia sua “intensidade utópica” (*ibid.*, p. 214). Aquele que começa a visualizar as razões históricas e sociais de sua utopia não poderia mais lutar por ela com convicção irrestrita. Aquele olhar da sociologia do conhecimento, que no segundo capítulo de *Ideologia e utopia* era valorizado, portanto torna-se agora um desastre para a utopia. Exatamente este relativismo e conformismo que os membros do Instituto de Pesquisa Social criticam no livro *Ideologia e utopia*, de Mannheim, o próprio Mannheim repensa criticamente. Mannheim parece aqui concordar que se deva suprimir o olhar da sociologia do conhecimento caso se pretenda preservar a intensidade utópica. O sociólogo do conhecimento que queira salvar a força utópica não pode considerar-se ao mesmo tempo um analista da pluralidade e um mero mediador, porque incorreria então no perigo de tornar-se um cientista objetivo e árido, sem vontade utópica.

Qual a solução que Mannheim oferece para salvar o utópico a despeito do olhar da sociologia do conhecimento? Seguindo seu método da sociologia do conhecimento, Mannheim declina novamente diversas possibilidades. Ele analisa diversas vias para salvar a utopia em seu tempo:

Uma primeira possibilidade lhe é oferecida pelo proletariado. Esta camada ainda não ascendida poderia preservar uma força utópica. Mas Mannheim já antevê que também nesta camada social a convicção utópica se transformará em pragmatismo caso a industrialização consiga produzir para o proletariado um bem-estar relativo.

Outra solução Mannheim vê na intelectualidade. Mas a intelectualidade não é apresentada aqui como um grupo intermédio unitário, tal qual no capítulo anterior, mas como uma intelectualidade dividida em muitas tendências. Um primeiro grupo da intelectualidade não é independente, mas encontra-se aliada à tendência radical do proletariado socialista-comunista e o apoia em sua luta (p. ex. Georg Lukács). Um segundo grupo da intelectualidade torna-se cética e realiza na ciência a destruição da ideologia. Mas isso leva também a uma destruição da força utópica (Max Weber e Vilfredo Pareto). Deste lugar, segundo Mannheim, não se pode esperar por energias utópicas.

Um terceiro grupo se refugia no passado e busca nele a transcendência da realidade dada. Neste sentido voltado para trás, para Mannheim tampouco pode ser encontrada força utópica. O quarto grupo, segundo Mannheim, ao contrário, se desenvolve em direção a uma intelectualidade independente e que poderia resgatar a força utópica sem dar a ela uma direção política. Será que ele se vê representado aqui? Caso sim, então este grupo parece ter contornos muito vagos. Talvez seja exatamente isso com que Mannheim concordaria. Trata-se de um grupo solitário, mas que se expõe conscientemente ao processo histórico sem entregar-se a uma radicalidade vinculada a partidos políticos. Este grupo não busca o utópico em partidos, mitos, religiões ou no passado, mas “permanece [presa] àquele algo a-histórico, àquele ponto extático, que outrora [dominara] os místicos e quiliastas” (Mannheim, 1995, p. 223). Esta direção, que permanece muito vaga em seus tateios, para Mannheim assume forma concreta em movimentos como o expressionismo na arte ou encontra antecedentes como no filósofo Søren Kirkegaard. Nada concreto é profetizado, mas o futuro é buscado com um “instinto investigativo” (*ibid.*).

Neste capítulo, portanto, Mannheim deixa a solução conscientemente em aberto, como se pretendesse apenas salvar a consciência utópica, sem anunciar uma alternativa com conteúdo. Há algo que lhe é especialmente importante nisso: a saber, que seria um perigo para a humanidade se ela perdesse a consciência utópica. Pois o desaparecimento das utopias não levaria apenas a uma “objetividade” árida e estática, mas poderia também “transformar todo o desenvolvimento humano” (*ibid.*, p. 225). Com isso o ser humano corre o risco de perder-se a si próprio:

Iríamos, então, nos deparar com o maior paradoxo imaginável, ou seja, o do homem que, tendo alcançado o mais alto grau de domínio racional da existência, se vê deixado sem nenhum ideal, tornando-se um mero produto de impulso. Assim, ao término de um longo e tortuoso, mas heroico desenvolvimento, justamente no mais elevado estágio de consciência, quando a história vai deixando de ser um destino cego e se tornando cada vez mais uma criação do próprio homem, o homem perderia, com o abandono das utopias, a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la (*ibid.*).

A sociologia que Mannheim defende neste capítulo não quer sacrificar a utopia, isto é, a vontade de influir na história e, com isso, o olhar para dentro da história. Ainda que ela investigue o pano de fundo social e histórico do desenvolvimento de ideologias e utopias, ela preserva para além destas pesquisas orientadas pela sociologia do conhecimento a vontade de

projetar o futuro. Mas como este futuro e esta utopia deverá ser, isto não é concretizado.

A “consciência utópica” na teoria crítica

Também a teoria crítica defenderá uma consciência utópica que não tem a oferecer uma utopia concreta. É bem verdade que ela enfatiza que uma teoria crítica não pode abandonar a utopia, já que na utopia se expressa a esperança de uma vida melhor, isto é, a possibilidade de que a sociedade também poderia ser diferente do que ela é (Kreis, 2006, p. 8). Mas ao mesmo tempo se nega a possibilidade de especificar uma utopia concreta.

Em muitas anotações de Horkheimer encontramos passagens nas quais este problema é tematizado: “A filosofia crítica parte de uma situação da sociedade e do ser humano como ele deveria ser, em suma, daquilo que é certo, e de lá critica a realidade dada. O problema está em seu ponto de partida: de onde sei o que é o certo, a menos que me tenha sido mostrado ou mesmo ordenado por Deus?” (Horkheimer, 1988, v. 14, p. 333). Esta pergunta é respondida com a postura consoladora de não poder apontar este bem. A filosofia “substituiu a teologia, mas não encontrou novo céu para o qual possa apontar, nem mesmo um céu terreno” (Horkheimer, 1985a, v. 6, p. 253).

Esta reticência em concretizar uma utopia tem a ver de um lado com a experiência da teoria crítica com o socialismo real, que revelou que utopias desejadas rapidamente podem transformar-se em falsas utopias. Horkheimer constata: “Também a mais radical crítica à situação dada precisa estar consciente que eventos para sua transformação, concebidos como grandes coletivos, permanecem vinculados a esta situação dada e necessariamente tornam tudo ainda pior. Pense-se na experiência dos estados do Leste e na violência do aparato desenvolvido para a realização de uma situação melhor” (Horkheimer, 1988, v. 14, p. 419). A desistência de concretizar uma utopia, portanto, pode ser lida como uma reação a esta desilusão, mas na literatura secundária é interpretada também como uma postura que tem por base convicções religiosas e filosóficas. Diversos autores apontaram que esta recusa em oferecer uma descrição de uma sociedade melhor e mais justa teria sua justificativa na proibição veterotestamentária de imagens e no mandamento de não tomar o nome de Deus em vão (Ex 10,1-7; Kreis, 2006; Rosen, 1995).¹⁵ Com a equiparação do princípio da impronunciabilidade de Deus com

¹⁵ Zvi Rosen tem a convicção de que a proibição de imagens teria tido uma enorme influência na teoria crítica. Esta postura, que só contém crítica, mas não aponta um caminho para superar a miséria, segundo Zvi Rosen não apenas é atribuída por Horkheimer ao espírito judaico, mas também à filosofia clássica alemã (1995, p. 152).

a impronunciabilidade e a impossibilidade de se descrever o absolutamente bom, esta proibição recebe um significado universal. Numa nota o próprio Horkheimer aponta para esta proibição de imagens ao expressar esta reticência numa definição da teoria crítica:

Apresentar o mundo criticamente como ele é, de modo a transparecer como não deveria ser, e com isso dar uma noção sobre como ele deveria ser. Nós não podemos dizer o que é o verdadeiro, mas apenas descrever o que é inverídico [...]. Não poder formular o positivo é característico para a *condition humaine*. A religião judaica tem uma noção a este respeito, ao proibir fazer imagens de Deus, sim, até a chamá-lo pelo nome (Horkheimer, 1967, v. 14, p. 418).

Interessante é apontar que a teoria crítica nem sempre estava tão segura nesta reticência e nesta renúncia a uma utopia concreta. O problema consiste em que esta “referência ao diferente”, isto é, a um futuro diferente, sem indicar uma concretização e um caminho para a realização, poderia ser compreendido como como simples utopismo e idealismo; e com isso a teoria crítica se movimentaria demais em direção ao adversário idealismo. Numa conversa entre Adorno e Horkheimer precisamente este ponto é tematizado. Horkheimer expressa este temor: “Não pode ficar a impressão de que tivéssemos dourado metafisicamente desejos burgueses” (Horkheimer, 1989b, v. 19, p. 62). E Adorno responde que se deveria pensar dialeticamente na concretização para efetivamente não incorrer no idealismo. Mas a “Escola de Frankfurt” se atém à proibição de imagens apesar do receio de ser criticada como idealista.¹⁶ Por conseguinte, tanto para Mannheim como para Horkheimer a utopia permanece uma concepção vaga de uma sociedade melhor e uma humanidade realizada – uma concepção a qual não é dada uma imagem concreta.¹⁷

O caminho comum das duas sociologias de Frankfurt

De modo algum se quer negar aqui as diferenças entre a “Escola de Frankfurt” e o Seminário de Sociologia de Mannheim. Mas é possível constatar que há alguns pontos em comum entre estas duas sociologias frankfurtianas.

¹⁶ A crítica feita ao conceito de ideologia da teoria crítica consiste, entre outros, em mostrar que esta foi reduzida a sua função crítica (Schmidt, 1988, p. 169ss). Adorno, por exemplo, é descrito por Schmidt como um “minimalizador radical” da utopia, que postula que “só permanece fiel à utopia que a ela renuncia e se atém à crítica” (Schmidt, 1994, p. 115).

¹⁷ Depois de sua emigração para a Inglaterra, Mannheim tomará outro rumo uma vez que ele abandona sua perspectiva de uma sociologia do conhecimento em favor de uma sociologia da educação e do planejamento social. A consciência utópica de Mannheim na Inglaterra se transforma rapidamente em pragmatismo, para encontrar caminhos concretos para a transformação da democracia em tempos de totalitarismo.

Em outro contexto já aponte que havia muitos aspectos que nos anos 1930 documentam mais semelhanças que diferenças entre as duas sociologias; assim, por exemplo, a busca da interdisciplinaridade ou o esforço de combinar a teoria com a empiria e então conectar diversas propostas metodológicas, ou o interesse comum pela psicanálise (Barboza, 2007). Aqui eu pretendia concentrar-me num aspecto, a saber, na consciência utópica. Meu objetivo foi mostrar que também Mannheim, com sua sociologia do conhecimento, defendia uma sociologia libertadora, e que a conseqüente polarização entre uma teoria tradicional e uma teoria crítica não pode ser compreendida como polarização entre a Sociologia do Conhecimento e a Teoria Crítica. Ao lado de uma concorrência passível de ser explicada unicamente em termos psicológicos, a contradição entre estes dois grupos consiste antes na diferença em relação à postura convicta da “Escola de Frankfurt” de poder criticar o mundo como ele é, enquanto Mannheim, com sua sociologia do conhecimento, assumia uma postura autorreflexiva que, com frequência, se convertia em indecisão. Com sua sociologia do conhecimento ele sempre de novo conseguia questionar o próprio ponto de vista e submetê-lo a um exame crítico. E este exame crítico sempre se interpõe no caminho quando se pretende exercer uma “crítica objetiva”. Portanto, enquanto Mannheim defendia a reflexão ao invés de uma decisão rápida, a “Escola de Frankfurt” defendia uma postura mais combativa e convicta no exercício da crítica, mas também uma postura de indecisão no momento de postular uma utopia concreta.

Esta imagem de duas “sociologias frankfurtianas” distintas – aqui os marxistas convictos lá os sociólogos relativistas – pode ser rapidamente relativizada. A “Escola de Frankfurt” não era efetivamente tão marxista e politizada como ela ocasionalmente se imaginava, e Mannheim não era tão relativista e imparcial como suas autodescrições vez ou outra pretendiam fazer crer. Já foi reiteradamente dito que Horkheimer era um “marxista”, mas nunca um marxista politizado ou mesmo ativista. Seu marxismo, segundo a formulação de Rolf Wiggershaus (1988, p. 69), era “em maior ou menor medida um assunto privado”. Horkheimer rejeitava decididamente o marxismo acrítico, e isto explicitamente depois de ter assumido a direção do Instituto. Alguns membros mais antigos do Instituto, que já haviam sido colaboradores sob Grünberg e haviam permanecido no Instituto também sob Horkheimer, defendiam outra postura e por isto sofriam gozação de parte dos “membros mais jovens do Instituto”.¹⁸

¹⁸ Segundo escreve Martin Jay (1974, p. 33s), o fato de alguns dos membros mais antigos do instituto assumirem acriticamente alguns teoremas marxistas era considerado impensado e ingênuo por Horkheimer e os demais jovens “que duvidavam da interpretação da teoria marxista”.

Com Horkheimer o Instituto, que antes era conhecido como “Café Marx”, tornou-se uma instituição relativamente distanciada do marxismo.¹⁹ Em especial depois da decepção sobre o desenvolvimento da União Soviética num país totalitário, ficou claro para Horkheimer: “Assim aconteceu que nossa mais jovem teoria crítica não mais se engajou em favor da revolução, pois depois da derrocada do nacionalsocialismo a revolução em nossos países do Ocidente se transformaria novamente num terrorismo, levaria a uma nova terrível situação” (1985b, v. 8, p. 341). A rejeição aos meios revolucionários ficou clara na disputa com o movimento estudantil. Aqui os caminhos de Horkheimer e Marcuse se afastaram, já que este ficou do lado do movimento estudantil.

Assim como a “Escola de Frankfurt” não pode ser reduzida ao marxismo ortodoxo, também a sociologia de Mannheim desta época é descrita insuficientemente com a palavra “relativismo”. É sabido que Mannheim defendia uma análise sociológica de estilos de pensamento e se esforçava em fazer experimentos com diferentes propostas e estilos de pensamento. Já por isso Mannheim com sua sociologia não assumia uma posição ortodoxa, mas defendia programaticamente a abertura. Por causa desta abertura Mannheim foi combatido não apenas pelos membros do Instituto de Pesquisa Social, mas também por muitos velhos amigos de Budapeste, com os quais ele mantinha uma relação distanciada depois da adesão destes ao marxismo. Estes amigos – e entre eles especialmente Georg Lukács – desempenharam um papel subsidiário no confronto com o Instituto de Pesquisa Social, justamente porque Mannheim havia trilhado com eles um longo caminho comum, mas que se distanciara por causa do marxismo. Numa carta de 15 de fevereiro de 1930, Mannheim se reconcilia com o velho amigo Belá Balaz ao mostrar-se contente que Balaz “assume uma postura positiva face às mudanças em minha vida” (1996, p. 39), a despeito das diferenças nas visões de mundo.

Mannheim admite ter-se afastado de princípios outrora partilhados: “O que dos velhos tempos não posso mais acompanhar bem é a construção de vida e a apreciação das coisas em linha totalmente reta e unilateral. Ainda que eu esteja inclinado a ter em alta estima a importância das pessoas retilíneas e unívocas, mas justamente por isso limitadas ou autolimitantes, não creio que este seja o único caminho para o indivíduo e para a sociedade...” (*ibid.*, p. 39s).

¹⁹ Segundo a constatação de Jay (*ibid.*, p. 31), nos tempos de Grünberg o “Café Marx” não era conhecido por um engajamento político. Alguns membros individualmente exerciam atividades políticas fora do Instituto, uma vez que os membros fundadores do Instituto pretendiam mantê-lo distante de toda vinculação partidária. Sob a direção de Horkheimer esta tendência foi ainda reforçada.

Ao invés de seguir doutrinas retilíneas e unívocas, Mannheim agora defendia uma postura que exige analisar as diferentes possibilidades do pensar e do agir. Mas esta postura não pode ser confundida com arbitrariedade, indiferença, apatia ou falta de engajamento. Neste período Mannheim não era um pensador relativista e distanciado, mas a abertura, a autorreflexão e a disposição para experimentações correspondiam à manutenção da busca por um caminho “correto”. Para ele, a tarefa da sociologia consistia em buscar este caminho não “em linha completamente reta e unilateralmente”, mas sempre acompanhada de reflexão e autocrítica. Ele via a missão da sociologia justamente em “completar a tarefa do Esclarecimento” ao buscar “desvelar a realidade” (Mannheim, 1932, p. 19). A sociologia do conhecimento defende a reflexão sobre os diversos caminhos para se compreender o mundo e para transformá-lo – mas não com o objetivo de tornar tudo reflexivo, senão que com uma “intenção investigativa” para trabalhar “em direção ao novo” (Mannheim, 2000, p. 78).²⁰

Enquanto Mannheim procurava encontrar um futuro melhor através da reflexão, a teoria crítica propagava a crítica para se aproximar da utopia. As duas sociologias trilhavam juntas o caminho do Esclarecimento; mas um Esclarecimento que se questiona autocriticamente ou realizando uma reflexão sobre a visão de mundo que a subjaz (a sociologia do conhecimento sobre o liberalismo, de Mannheim), ou uma crítica de seus pressupostos ideológicos (a crítica à razão instrumental, de Horkheimer). As duas posições opostas – aqui os marxistas convictos e lá o sociólogo relativista – portanto também podem ser observadas a partir de outro ângulo. E nisso é possível imaginar que, a despeito das diferenças, poderia ter surgido uma relação de cooperação entre os adversários. Efetivamente, contudo, ocorreu uma concorrência entre duas escolas opostas. Hoje podemos nos perguntar se estas duas “sociologias frankfurtianas”, a despeito de suas diferenças, mesmo assim poderiam ter trabalhado numa sociologia comum. As atuais sociólogas e sociólogos de Frankfurt poderiam, através de uma nova compreensão daqueles que foram considerados espíritos adversários, talvez encontrar uma nova possibilidade de entendimento. E deste modo seria enfim possível que os adversários de outrora se tornassem parceiros.

²⁰ Nesta preleção Mannheim apresenta a sociologia como uma postura de consciência que tornou a vida reflexiva ao perceber a vinculação contextual da vida e, com isso, abandonar a vida em ato. Tornar tudo reflexivo, questionar tudo seria para Mannheim o abuso da reflexão, e ele considera esta possibilidade como o risco da sociologia. Sua sugestão é a sistematização do tornar-se reflexivo; contudo não realizá-lo como jogo sem objetivos, mas com a “intenção investigativa”, “com a verdadeira intensidade em direção ao novo” (*ibid.*).

Referências

ADORNO, Theodor W. Neue wertfreie Soziologie: Aus Anlass von Karl Mannheims 'Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus' (1937). In: _____. *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, v. 20 (I), p. 13-45.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Beitrag zur Ideologielehre. *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, v. 6, 1953-1954, p. 360-375. Também publicado como: Ideologie. In: _____. *Soziologische Exkurse*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1956, p. 162-181.

BARBOZA, Amalia. *Kunst und Wissen: Die Stilanalyse in der Soziologie Karl Mannheims*. Konstanz: Uvk Verlagsgesellschaft, 2005.

_____. Die verpassten Chancen einer Kooperation zwischen der ‚Frankfurter Schule‘ und Karl Mannheims ‚Soziologischem Seminar‘. In: FABER, Richard; ZIEGE, Eva-Maria (orgs.). *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, p. 63-87.

_____. *Karl Mannheim*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2009.

DUBIEL, Helmut. *Kritische Theorie der Gesellschaft: Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*. Weinheim: Juventa, 2001.

FABER, Richard; ZIEGE, Eva-Maria (orgs.). *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

HORKHEIMER, Max. Ein neuer Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und die Arbeiterbewegung*, Leipzig, v. 15, p. 33-56, 1930.

_____. Ideologie und Handeln. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Sociologica II. Reden und Vorträge (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, v. 10)*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1962, p. 38-47.

_____. *Traditionelle und Kritische Theorie (1937)*. Frankfurt am Main: Fischer, 1970.

_____. Kritische Theorie. Notizen [1956-1958]. In: _____. *Gesammelte Schriften*. v. 6. Frankfurt am Main: Fischer, 1985a.

_____. Vorträge und Aufzeichnungen [1949-1973]. In: _____. *Gesammelte Schriften*. v. 8, Frankfurt am Main: Fischer, 1985b.

_____. Kritische Philosophie [1957-1967]. Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock, In: _____. *Gesammelte Schriften*. v. 14. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

_____. Zur Geschichte der Soziologie von Machiavelli bis Saint-Simon (fragmento). In: _____. *Gesammelte Schriften*. v. 11, Frankfurt am Main: Fischer, 1989a.

_____. Bezug auf das Andere: Kein Utopismus (25.3. nachmittags). Marx Horkheimer und Theodor W. Adorno [Diskussion über Theorie und Praxis]. In: _____. *Gesammelte Schriften*. v. 19, Frankfurt am Main: Fischer, 1989b.

HUKE-DIDIER, Eckart. *Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die Kritische Theorie – Kritik einer Kritik*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985.

- JAY, Martin. The Frankfurt School critic of Mannheim and the Sociology of Knowledge. *Telos*, Nova Iorque, v. 20, p. 72-89, Sept. 1974.
- _____. *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1981.
- KETTLER, David; MEJA, Volker. *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism: "The Secret of these New Times"*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1995.
- KREIS, Christian. *Das Verhältnis der »Kritischen Theorie« von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zum utopischen Denken*. Stuttgart: Editora Ibidem, 2006.
- MANNHEIM, Karl. *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie: Ihre Lehrgestalt*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932.
- _____. Allgemeine Soziologie: Grundriss und Mitschrift der Frankfurter Vorlesung vom Sommersemester 1930. In: ENDRESS, Martin; SRUBAR, Ilja (orgs.). *Karl Mannheim: Analyse der Moderne – Jahrbuch für Sozialgeschichte*, 1996. Opladen: Leske + Budrich, 2000.
- _____. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Verlag Friedrich Cohen, 1929. Citado aqui de: _____. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Mannheim Károly levelezése 1911-1946*. GÁBOR, Éva (org.). Budapest: Lukács Archívum, 1996.
- MARCUSE, Herbert. Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode. *Die Gesellschaft*, Berlin, v. 2, p. 356-369, 1929.
- MATTHIESEN, Ulf. Kontrastierung/Kooperationen: Karl Mannheim in Frankfurt (1930-1933). In: STEINERT, Heinz (org.). *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte*. Frankfurt am Main: Studentexte zur Sozialwissenschaft, 1989.
- MEJA, Volker; STEHR, Nico (orgs.). *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- ROSEN, Zvi. *Max Horkheimer*. München: Beck, 1995.
- SCHEFOLD, Bertram. *Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler in Frankfurt am Main*. Marburg: Metropolis-Verlag, 2004.
- SCHIEVELBUSCH, Wolfgang. *Intellektuellendämmerung: Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1982.
- SCHMIDT, Burghardt. *Kritik der reinen Utopie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1988.
- _____. *Am Jenseits zu Heimat: Gegen die herrschende Utopiefeindlichkeit im Dekonstruktivismus*. Wien: Deuticke, 1994.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: DTV Verlag, 1988.

Recebido em: 11.09.2011

Aprovado em: 29.12.2011