

As Políticas do Olhar: um Diálogo Entre a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim e a Epistemologia Feminista *High Tech* de Donna Haraway

The Politics of the Gaze: A Dialogue Between Karl Mannheim's Sociology of Knowledge and Donna Haraway's High Tech Feminist Epistemology

*Guilherme Antonio Carneiro de Sant'Ana¹ 

*Augusto Leal de Britto Velho² 

Resumo

Este trabalho pretende esboçar um diálogo crítico entre duas teorias sociais de suma importância no âmbito da sociologia do conhecimento, quais sejam, os sistemas de pensamento formulados por Karl Mannheim e Donna Haraway. Embora ancorados em perspectivas epistemológicas distintas, ambos intelectuais estão preocupados com uma problemática análoga que poderia ser bem descrita sob o rótulo *políticas do olhar* – os delicados emaranhamentos que se processam entre as dimensões da cognição, do poder e da visibilidade na estruturação da vida social. Assim, as abordagens teóricas de Haraway e Mannheim serão cotejadas de modo a explicitar os pontos de proximidade e distanciamento entre eles tendo em vista a capacidade do pensamento da feminista estadunidense de potencializar as provocações destiladas pelo sociólogo húngaro.

Palavras-chave: Sociologia do conhecimento. Cognição. Poder. Visibilidade. Objetividade

Abstract

This work intends to outline a critical dialogue between two social theories of paramount importance in the scope of the sociology of knowledge, namely, the systems of thought undertaken by Karl Mannheim and Donna Haraway. Although anchored in different epistemological perspectives, both intellectuals are concerned with a similar problem that could be well described under the label of *gaze policies* – the delicate entanglements that take place between the dimensions of cognition, power and visibility in the structuring of social life. Thus, the theoretical approaches of Haraway and Mannheim will be compared in order to make explicit the points of

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Revista *Espaço Ameríndio*, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6252-0402>.

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamentos de Antropologia, Sociologia e Ciência Política, Bacharelado em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3438-2276>.

proximity and distance between them in view of the capacity of the American feminist's thought to potentiate the provocations distilled by the Hungarian sociologist.

Keywords: Sociology of knowledge. Cognition. Power. Visibility. Objectivity

1 Introdução

Um exercício de comparação teórico-epistemológica entre os sistemas de pensamento desenvolvidos pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim e pela intelectual feminista estadunidense Donna Haraway pode chamar a atenção por conta de seu caráter inusitado ou, até mesmo, excêntrico, haja vista as diferenças significativas existentes entre os multifacetados projetos de pesquisa de cada um destes autores. O sociólogo húngaro iniciou sua carreira acadêmica no campo da filosofia. Suas primeiras questões de pesquisa estavam vinculadas à epistemologia, temática esta abordada em sua tese de doutorado intitulada *Análise Estrutural da Epistemologia (Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie)*, escrita em 1922, e que foi integrada, posteriormente, às discussões por ele realizadas a propósito de sua concepção de sociologia do conhecimento. As sucessivas migrações a que se submeteu tiveram consequências diretas nos rumos de sua produção teórica. A mudança para a Alemanha marcou o início de sua trajetória sociológica. Dentre os principais temas de pesquisa abordados por Mannheim em sua estadia em Frankfurt, constam seus escritos sobre as gerações e, sob a influência do historicismo, os estudos relativos ao fenômeno do conservadorismo. Seu momento mais engajado e reflexivo, no entanto, emergiu com a fuga para a Inglaterra, em resposta ao cerco do regime nazista. Seu foco, neste período, concentra-se na questão da educação, sobretudo no fomento de posturas intelectuais capazes de garantir o pluralismo político na democracia.

Donna Haraway, por sua vez, inicia sua trajetória acadêmica no campo da zoologia. Em seguida, ela parte para a França a fim de realizar estudos sobre filosofia e, em seu regresso aos Estados Unidos, conclui sua formação como bióloga. O trânsito disciplinar realizado por Haraway possibilitou a construção de um olhar renovado e crítico a respeito da maneira pela qual a ciência era produzida, fundado em novas bases epistemológicas tributárias de sua orientação feminista. O questionamento das fronteiras arbitrárias entre natureza e cultura, tal como propõe, enfatizando a continuidade e interdependência entre os humanos e não humanos, conduziu a pesquisadora à exploração das relações multiespécies e à problemática do Capitoloceno em resposta às insuficiências associadas à noção de Antropoceno – cuja compreensão das alterações climáticas e ambientais negligenciava o caráter constitutivo do sistema produtivo capitalista³. Recentemente, por conta de sua inquietação com a progressão do crescimento populacional, sua atenção tem se voltado às temáticas da reprodução e dos direitos reprodutivos.

Ao se deter com mais cuidado na avaliação de tais programas de pesquisa, contudo, é possível observar um improvável, porém prolífico, ponto de intersecção entre estes autores a partir de uma discussão radicada no âmbito da sociologia do conhecimento. As elaborações conceituais de Karl Mannheim e Donna Haraway possuem em comum uma forte preocupação com o que poderia ser denominado

³ Visando refinar ainda mais a discussão em questão, a autora recentemente apresentou a ideia de Chthuluceno. Para mais detalhes, consultar Haraway (2016).

como políticas do olhar, isto é, a complexa articulação entre as instâncias da cognição e do poder que está na raiz da multiplicidade de regimes de visibilidade que se digladiam no cotidiano e ajudam a compreender a instável configuração assumida pela realidade social em um contexto histórico particular – a este respeito, deve-se ressaltar a primazia que a dimensão estruturante do conhecimento possui no interior dos projetos teóricos de cada intelectual enquanto instância constitutiva da conformação das práticas sociais no terreno da vida cotidiana, aspecto este que, por consequência, destaca a centralidade da agência dos indivíduos na produção e reprodução da vida social.

Por regimes de visibilidade devem-se compreender os relacionamentos diferenciais entre os indivíduos e a realidade social circundante, observando que esta última não corresponde a uma esfera de significados unívoca, acessada de maneira indistinta e igualitária por qualquer agente social. A produção do olhar é indissociável de uma série de mediações sociais constitutivas – que incluem, dentre outros fatores, pertenças grupais e a disposições corporais –, ancoradas em uma dinâmica social preexistente marcada pela desigualdade de recursos materiais e simbólicos entre os interlocutores, que fornecem formas específicas de inteligibilidade – e, conseqüentemente, de ação – no terreno da vida social. Assim, a postura antidualista da intelectual estadunidense será utilizada como contraponto teórico-epistemológico à sociologia do conhecimento elaborada pelo pensador húngaro, inspirada pela matriz representacional neokantiana. O diálogo proposto visa à explicitação das possibilidades de aproximação e distanciamento entre o legado teórico de Mannheim e Haraway de maneira a enfatizar os decisivos questionamentos levantados pela feminista que seriam capazes de potencializar o sistema teórico desenvolvido pelo sociólogo húngaro.

A proposta textual abaixo consiste na escrita de duas seções norteadoras. A primeira intenta promover uma sumarização das principais dimensões conceituais que fornecem sustentação à sociologia do conhecimento de Mannheim. Esta discussão será dividida em três eixos. Sendo assim, no momento inicial será feita uma introdução acerca do objeto preferencial e da finalidade da sociologia do conhecimento proposta por Mannheim. Em virtude deste movimento, será resgatada a controvérsia em torno do conceito de ideologia, de maneira a explicitar a apropriação que o pensador húngaro faz da noção em questão em oposição à conceitualização marxista mais usual deste termo – controvérsia acalorada pelas incisivas críticas que Mannheim sofreu por parte dos pensadores frankfurtianos Theodor Adorno (1998) e Max Horkheimer (1971). De maneira complementar, a presente subseção também recupera a interpretação feita por Peter Berger e Thomas Luckmann (2005) acerca das pretensões e do alcance da sociologia do conhecimento mannheimiana de maneira a precisar o sentido do empreendimento proposto pelo intelectual húngaro. Questiona-se, a este respeito, a compreensão limitada que os sociólogos austro-americanos atribuíram à acepção que Mannheim confere à palavra ideologia, o que os impossibilita dimensionar o exercício sociológico efetuado por tal intelectual.

O momento seguinte da discussão tem a intenção de destacar que muito embora o sociólogo húngaro esteja epistemologicamente vinculado à matriz neokantiana, seus escritos já prefiguram um importante deslocamento teórico: a transição de uma matriz representacional, calcada em uma ontologia unitária, para um entendimento da realidade como expressão da existência de mundos de sentido

coexistentes – aspecto este que aponta para o reconhecimento da existência de múltiplas ontologias. Tal deslocamento é desenvolvido pelo húngaro a partir da maneira como este compreende a reformulação da camada intelectual no alvorecer da modernidade, destacando a importante articulação que se processa entre os domínios da ciência e da política. Por fim, a discussão que encerra essa primeira seção centra-se na apresentação do conceito de *relacionismo*, central na problemática abordada neste artigo porque pretende tanto se contrapor ao risco do relativismo como chamar a atenção para o caráter socialmente enraizado da produção de conhecimento científico. Para Mannheim, tal enraizamento deve ser explicitado e incorporado ao processo de pesquisa concreto enquanto linha de força constitutiva.

A segunda seção do texto visa à tarefa de introduzir as principais bases do pensamento de Donna Haraway em diálogo simultâneo com as proposições centrais da supra apresentada sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, destacando as aproximações e contrastes entre as interpretações elaboradas por cada teórico. Para tanto, as discussões propostas foram agrupadas em três eixos temáticos. O primeiro consiste na apresentação da epistemologia *high tech* elaborada por Haraway e fundada em uma postura antidualista, que pretende ressaltar a porosidade existente no estabelecimento das fronteiras que organizam a classificação e operacionalização da vida social. Como as inquietações da pensadora feminista foram fortemente marcadas pelo contato com as temáticas da ciência e da tecnologia, sua epistemologia vislumbra uma renovada compreensão da noção do social, alternativa ao entendimento antropocêntrico e estritamente simbólico depreendido das formulações manheimianas. Em articulação estreita com a problemática introduzida pela noção de relacionismo, a segunda subseção concentra-se na discussão acerca da objetividade científica e está focada na dimensão socialmente localizada das formas de visualização da realidade. Embora Mannheim já houvesse chamado a atenção para o caráter intrinsecamente enraizado das formas de conhecimento dos agentes, Haraway avança nesta discussão ao conferir primazia à materialidade corporal, aspecto desconsiderado pela abordagem simbólica do húngaro.

Assim, a ideia de objetividade é tematizada sob a condição da localização e da responsabilização pelo conhecimento produzido, ressaltando seu caráter indissociavelmente político em oposição ao problemático ideal abstrato e incorpóreo com o qual tal conceito tende a ser frequentemente evocado – simultaneamente de maneira defensiva e perigosamente legitimadora – no âmbito da produção científica. A estação final desta seção procede à avaliação da noção de descentramento do sujeito tanto no interior das formulações de Haraway como de Mannheim. Ainda que concordem sobre as limitações do sujeito cartesiano – coerente e autocentrado –, eles extraem consequências teóricas distintas deste diagnóstico: enquanto Mannheim parece sucumbir à tentação do controle mediante o aumento da vigilância epistemológica, Haraway, com sua postura antitotalizante, pretende chamar a atenção para a abertura ao descontrole na produção de conhecimento mediante o convite à construção de alianças – a potente possibilidade de ver junto.

Não obstante, há de se salientar a existência de um segundo nível de descentramento do sujeito evidenciado apenas por Haraway, a saber, o descentramento epistemológico do sujeito enquanto origem exclusiva do processo de conhecimento, o que usualmente tende a implicar a negligência da dimensão da agência das entidades não-humanas. Esta dimensão do descentramento parece, nos

dias atuais, altamente pertinente quando se tem em mente a profunda e drástica reorganização das dinâmicas sociais ocasionada pela disseminação em escala global – muito embora, com repercussões particulares bastante distintas, ressaltando as condições desiguais de acesso aos recursos materiais e simbólicos que se processam em cada contexto concreto de enfrentamento – do perigoso vírus Sars-Cov-2, explicitando de maneira crua o que Haraway denominou por caráter irônico do mundo.

Um derradeiro balanço entre os pensamentos articulados por Haraway e Mannheim será realizado a título de considerações finais no encerramento deste trabalho.

2 Bases e Problemáticas da Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim

2.1 Ideologia: O Objeto da Sociologia do Conhecimento Mannheimiana

A introdução da célebre obra *A construção social da realidade*, escrita por Peter Berger e Thomas Luckmann (2005), pretende realizar um pequeno panorama historiográfico do campo de estudos da sociologia do conhecimento a fim de precisar em que medida a formulação elaborada pelos autores do livro em questão se distanciava das qualificações anteriores no que tangia aos objetivos e objetos preferenciais de análise desta disciplina. Um dos contrapontos mais importantes diz respeito à distinção entre a proposta empreendida pelos autores e a caracterização disciplinar realizada pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim em *Ideologia e Utopia* (1972). A principal crítica formulada a Mannheim diz respeito ao objeto estruturador das pesquisas a serem desenvolvidas no interior do campo da sociologia do conhecimento. Assim, Berger e Luckmann questionavam a ênfase que o húngaro colocava sobre a noção de ideologia ressaltando que, embora esta forma de conhecimento devesse estar contemplada nas investigações deste campo particular, ela constituiria apenas uma parte dos conhecimentos sociais e sequer expressaria a esfera de atenção mais importante dentre tais conhecimentos. Alternativamente, os sociólogos austro-americanos pretendiam chamar a atenção para uma instância da produção de conhecimento que teria maior centralidade para a estruturação e conformação da realidade social, a saber, o domínio do senso comum, pois este teria mais preponderância na constituição das práticas sociais forjadas no terreno da vida cotidiana do que os conhecimentos ditos intelectualizados – os quais Berger e Luckmann associavam ao exercício da sociologia do conhecimento mannheimiana.

Um exame mais detido dos escritos de Mannheim sobre a maneira como ele concebia o campo de estudos da sociologia do conhecimento, contudo, revela a inadequação da crítica empreendida por Berger e Luckmann. Se, por um lado, os sociólogos austro-americanos acertam em observar a relevância que Mannheim confere à noção de ideologia no interior de suas teorizações, por outro não interpretam o significado conferido ao termo a partir do próprio sistema de pensamento mannheimiano. Em vez de assim proceder, remetem a uma acepção de ideologia derivada da matriz sociológica marxista⁴, acepção esta justamente contra a

⁴ Conforme observa Larraín (2007), por não ter sido definido de maneira específica e sistemática por Marx, o conceito de ideologia carrega consigo uma ambiguidade que aponta para duas implicações

qual Mannheim estava se posicionando. Conforme apontam Almeida e Oliveira (2017), o sociólogo húngaro não aceita o pressuposto do materialismo dialético que promove uma separação entre uma consciência autêntica – exprimindo uma verdade objetiva, embora histórica e não estática, a respeito das condições materiais reais decorrentes de um desenvolvimento particular do processo produtivo – e uma consciência inautêntica – apontando para uma relação alienada por parte dos indivíduos com a realidade social circundante, que os impediria de tomar consciência da situação de opressão da qual são parte integrante.

É precisamente essa recusa de Mannheim que está na raiz da acusação tecida por Adorno (1998) de que o sociólogo húngaro seria tanto positivista quanto relativista, além de politicamente reacionário. Ideologia, em Mannheim, mais do que um conceito depurado refere-se a uma apropriação de um instrumento teórico-político utilizado pelos agentes sociais na conformação de suas vidas práticas que ilumina a possibilidade de se pensar a dinâmica da vida social a partir de um olhar renovado. Portanto, o sociólogo húngaro observa que no domínio da vida prática, durante o processo de consolidação da modernidade, a atribuição do termo ideológico tem por objetivo a deslegitimação do argumento do adversário através de um procedimento de desmascaramento. Se em um primeiro momento tal procedimento tem como alvo a alegação de uma interpretação improcedente acerca dos fundamentos do pensamento individual – “a concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das ideias e representações apresentadas por nosso opositor” (MANNHEIM, 1972, p. 81, grifo nosso) –, em um momento posterior há um reconhecimento de que os fundamentos do pensamento individual possuem raízes em sistemas de significação compartilhados que, por sua vez, produziram uma visão de mundo em descompasso com a apreensão autêntica da realidade – [com o conceito total de ideologia] “referimo-nos à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-social concreto, por exemplo, a de uma classe, ocasião em que nos preocupamos com as características e a composição da estrutura total da mente desta época ou deste grupo.” (MANNHEIM, 1972, p. 82).

O prisma do desmascaramento coloca em primeiro plano, no pensamento manheimiano, a existência de uma relação pautada pelo conflito de interesses sociais, pois o responsável por acusar o adversário, implicitamente, reivindica como autêntica a cosmovisão do grupo que orienta o sentido de suas práticas. Por intermédio da noção nativa de ideologia, o pensador húngaro intenta ressaltar a problemática da determinação existencial do pensamento, de maneira a apontar para tensa coexistência de uma multiplicidade de formas de apreensão dos objetos da vida social tributária das distintas posições de classe passíveis de serem acionadas para se realizar a leitura da realidade. A provocação de Mannheim ao pensamento marxista – segundo a qual a ideologia, enquanto estratégia de desmascaramento, não deveria estar mais a serviço de apenas uma orientação política específica – pretende questionar a existência de uma verdade incondicionada – uma verdade imotivada a partir da qual todas as demais outras deveriam ser avaliadas –, de

teóricas distintas. Assim, a noção crítica e *negativa* corresponde precisamente à compreensão de ideologia enquanto falsa consciência, ou seja, à operação de distorção de certos conteúdos ideacionais da classe dominante visando a ocultação das contradições sociais operadas na realidade. A acepção *neutra* de ideologia, por sua vez, reconhece a carga ideológica correspondente às distintas classes sociais e não implica, necessariamente, a existência de um procedimento de distorção da realidade.

maneira a ressaltar uma compreensão de verdade funcional – a existência de verdades socialmente situadas que se digladiam entre si visando a estabilização de uma forma preferencial de definir objetos relevantes.

A depuração da noção de ideologia à luz do movimento empreendido por Mannheim, portanto, evidencia uma grande familiaridade com a ideia de representação, tão cara à perspectiva construtivista de Berger e Luckmann. Essa aproximação não é fortuita, uma vez que tanto o sociólogo húngaro quanto os austro-americanos são herdeiros da filosofia da consciência kantiana que enfatiza o acesso à realidade, pela ação de um sujeito cognoscente, mediante a estruturação de categorias sociais codificadas e partilhadas por práticas de representação. O problema da ideologia, em Mannheim, neste sentido, não está preocupado com o estatuto verdadeiro ou falso de um conhecimento, mas com o caráter estruturante deste conhecimento. Não por acaso, à diferença do que alegam Berger e Luckmann, o domínio de conhecimento preferencial de atenção no modelo mannheimiano corresponde ao âmbito da vida cotidiana⁵.

O problema de fundo que instiga as formulações subseqüentes do sociólogo húngaro é, precisamente, “como os homens pensam?”. Com este questionamento, Mannheim pretende se desvencilhar das abordagens individualistas isoladas, lógicas e contemplativas acerca do tratamento do conhecimento, cujo protótipo é a figura do filósofo, com o intuito de reforçar a centralidade do contexto histórico-social na encarnação individual do conhecimento: “o indivíduo se encontra em uma situação herdada, com padrões de pensamento a ele apropriados, tentando reelaborar os modos de atuação herdados, ou substituindo-os por outros, a fim de lidar mais adequadamente com os novos desafios surgidos das variações e mudanças de sua situação.” (MANNHEIM, 1972, p. 31). Não obstante, o pensador húngaro alerta para a indissociabilidade entre o pensamento e a ação. A estruturação do pensamento, sob este viés, emerge através da exposição a um conjunto de problemas práticos com os quais os indivíduos, apoiados pela mediação do seu grupo, devem aprender a lidar. A racionalidade desenvolvida por este indivíduo, à semelhança da noção de *habitus* bourdieusiana, não corresponde a “uma vontade consciente e reflexiva, mas a uma tendência latente e inconsciente.” (MANNHEIM, 1971, p. 221).

2.2 Um Passo Além da Representação

Em que pese a herança kantiana na formulação do pensamento de Mannheim – marcada pela separação entre um real inapreensível que só seria acessível por intermédio de representações da realidade –, um aspecto inusitado de sua sociologia do

⁵ O reconhecimento de que o domínio preferencial da discussão empreendida por Mannheim é o mundo da ação de indivíduos ordinários não implica criar uma equivalência entre as noções de *vida cotidiana*, tal como definida por Berger e Luckmann (2005), e o conceito mannheimiano de *ideologia*. Segundo os sociólogos austro-americanos, “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 35). Logo, a vida cotidiana pretende enfatizar o processo de constituição da intersubjetividade enquanto expressão de um mundo comum de sentido, responsável por fornecer as bases simbólicas para a orientação das ações empreendidas pelos indivíduos. A noção mannheimiana de ideologia, por seu turno, dá um passo além nessa premissa ao evocar a dimensão da construção diferencial de sentido em torno da compreensão de determinados objetos sociais, chamando a atenção para uma disputa entre diferentes grupos sociais pela fixação preferencial de um significado a ser assumido como real ou referencial da realidade, destacando, assim, a centralidade das dinâmicas de poder na conformação da vida social.

conhecimento salta aos olhos, qual seja, o reconhecimento de que os sistemas ideológicos particulares mais do que apenas meras mediações representacionais constituir-se-iam, propriamente, sob a condição de mundos autônomos. O sociólogo desenvolve esse raciocínio ao fundamentar a transição – mediante o aumento significativo das práticas de mobilidade vertical com o advento da modernidade – entre um momento histórico marcado, preponderantemente, pela presença de uma ontologia única – uma cosmovisão unitária que organizaria, a partir do ponto de vista do grupo dominante, a ação dos demais estratos sociais coexistentes – para uma ontologia múltipla – uma situação de instabilidade social decorrente do aumento da circulação de conhecimento entre grupos até então incomunicáveis, possibilitando a formação de mentalidades cindidas capazes de questionarem o ordenamento estabelecido e, simultaneamente, reivindicarem formas alternativas de concepção da realidade social. O processo de multiplicação dos mundos, segundo Mannheim, está diretamente vinculado ao esforço do Estado absolutista em retirar das mãos da Igreja o monopólio da interpretação do mundo. A política assume papel preponderante nesse processo através da atuação dos partidos políticos. A esse respeito, convém salientar que tais partidos organizavam suas respectivas ações coletivas através do desenvolvimento de verdadeiras filosofias políticas, ou seja, de certas cosmologias racionalizadas cujas justificativas estavam fundadas, com frequência, em argumentos de cunho científico. Ciência e política, neste sentido, estavam imbricadas e se reforçavam mutuamente mediante a produção mundos de ação específicos:

Enquanto as partes conflitantes vivessem num mesmo mundo e tentassem representá-lo, ainda que ocupassem polos opostos deste mundo, ou enquanto uma facção feudal combatesse contra a outra, seria inconcebível tal destruição mútua mais profunda. Esta profunda desintegração da unidade intelectual só é possível quando os valores básicos dos grupos contendores constituem mundos à parte (MANNHEIM, 1972, p. 92).

Portanto, observa o sociólogo húngaro, “na história não apenas se contrapõem os interesses de uns aos de outros, senão que certos mundos lutam contra outros” (MANNHEIM, 1971, p. 220). Se, por um lado, o amálgama entre ciência e política se revela uma combinação importante para a fragmentação da unidade do mundo mediante a produção de uma grande variedade de mundos sociais distintos, por outro, Mannheim observa que a associação entre tais atividades, com frequência, acarreta o risco do desvirtuamento da realização plena de suas respectivas finalidades. A política, ao se concretizar sob a forma de uma bandeira específica, não pode colocar sistematicamente seus pressupostos em questão sob o risco de perder a identidade que orienta suas práticas – não por acaso, ela possui uma propensão inerente ao dogmatismo. De maneira análoga, a ciência que se deixa embeber pelos dogmas políticos perderia, com frequência, sua fundamental elasticidade analítica na medida em que passaria a interpretar os acontecimentos da realidade social de uma maneira reducionista.

2.3 Relacionismo e o Conhecimento Científico Socialmente Enraizado

Em meio ao cenário acima descrito, deve-se enfatizar que à sociologia do conhecimento mannheimiana não compete a simples adoção de uma postura relativista calcada no reconhecimento da existência de verdades arbitrárias em

disputa pela fixação de significados em torno de objetos socialmente relevantes. Com o intuito de dar um passo além, Mannheim propõe a noção de *relacionismo*. Por meio desta perspectiva, o que está em jogo é mapear a teia de relações travadas entre as distintas cosmovisões em conflito, observando a gênese e os processos de transformação de cada um desses sistemas de significado, além de explicitar os interesses em disputa entre as posições divergentes. Para tanto, a precondição para a realização deste exercício de análise, como princípio de objetividade a ser assumido criticamente, consiste na necessidade do próprio pesquisador, através de uma autoanálise, se colocar em questão e explicitar o seu lugar social de enunciação, a partir do qual interpretará a teia de relações a ser examinada. O advento do relacionismo é importante para introduzir uma outra discussão central no âmbito das teorizações empreendidas por Mannheim, qual seja, a constituição da camada intelectual no âmbito da modernidade. A transição de uma ontologia unitária para uma ontologia múltipla, sedimentada em diversos grupos sociais, encontra paralelo também no âmbito da composição da camada intelectual.

Assim, observa o sociólogo húngaro, a *intelligentsia* escolástica, por conta de uma estrutura societal estática da qual fazia parte, adquiria a aparência de uma verdadeira casta e, por consequência, tendia a fornecer uma interpretação de mundo de caráter mais consensual uma vez que seus membros possuíam raízes sociais sobremaneira semelhantes. Com o aumento do alcance da “democratização” na modernidade, a *intelligentsia* passou a adquirir uma nova configuração na medida em que seus membros passaram a provir de mundos sociais bastante distintos e, por vezes, antagônicos, aguçando a dimensão do conflito na formação da interpretação do mundo produzida.

Acerca desse movimento, convém observar que Mannheim não negligencia a dimensão do enraizamento na conformação do estrato intelectual, mas, ao contrário, enfatiza seu caráter constitutivo nas dinâmicas de produção de conhecimento científico⁶. Um conhecimento que, todavia, se constrói a partir de uma lógica concorrencial entre os agentes e, para tanto, está fundado no exercício de uma crítica rigorosa e sistemática entre os participantes. Mediante este movimento renovado, não apenas “desaparece a ilusão de que haja apenas uma forma de pensar” (MANNHEIM, 1972, p. 42) como é solicitado, por parte dos intelectuais, o desenvolvimento de uma autorreflexividade potente que, idealmente, se prestaria a tensionar de maneira rigorosa suas próprias crenças mediante a convivência forçada com uma pluralidade de intelectuais outros portadores de trajetórias sociais bastante distintas, responsáveis por acionar visões de mundo novas e questionadoras. Sustentar uma postura crítica, neste contexto, implica flutuar entre as distintas posições sociais que conferem sustentação aos pensamentos divergentes de modo a integrá-los – na medida da avaliação de sua pertinência – ao seu próprio sistema de saber.

⁶ Collins (2016) chama a atenção para dois aspectos desconsiderados por Mannheim. O primeiro deles diz respeito ao fato de que, embora os intelectuais carreguem consigo suas raízes sociais, o ingresso ao ambiente acadêmico solicita um novo processo de socialização que tende a nivelar a visão de mundo destes participantes em torno de um conjunto de valores e posições consideradas dominantes. O segundo corresponde ao reconhecimento que os participantes de tais fóruns possuem uma legitimidade de fala desigual, de modo que a potência de suas críticas pode ser anulada pela impotência de seu poder em se fazer ouvido pelos demais pares.

3 A *Visão-Ciborgue* de Donna Haraway em Diálogo com a Sociologia do Conhecimento de Karl Mannheim

A seção anterior pretendeu oferecer um panorama geral acerca das principais linhas de desenvolvimento da sociologia do conhecimento empreendida por Karl Mannheim. A presente, por sua vez, incumbir-se-á de apresentar o pensamento desenvolvido pela teórica feminista estadunidense Donna Haraway em diálogo direto com as problemáticas abordadas pelo sociólogo húngaro de maneira a ressaltar os pontos de contato e de contraste entre os autores acionados.

3.1 Uma Epistemologia Ciborgue

O norte da produção intelectual de Haraway consiste em propor uma revisão crítica da teoria feminista à luz das implicações trazidas pelos impactos provenientes do desenvolvimento da ciência e da tecnologia no âmbito da sociedade moderna de modo a produzir uma nova epistemologia capaz de amplificar e complexificar dimensão política das ações sociais. Em que pese o fato da epistemologia elaborada por Haraway possuir muita familiaridade com as proposições e preocupações da sociologia do conhecimento mannheimiana, conforme ficará patente posteriormente, deve-se ressaltar uma primeira diferença fundamental entre tais pensadores, qual seja, a definição de social que ambos acionam para desenvolver seus respectivos sistemas teóricos. Enquanto o social, na acepção de Mannheim, coincide com aquilo que é produto distintivo das práticas humanas – conferindo primazia, portanto, às trocas simbólicas –, para Haraway o contexto de produção tecnológica contemporâneo solicita a necessidade de pensar o social para além daquilo que coincide com o que usualmente se reconhece enquanto humano.

A epistemologia de Haraway é mais ambiciosa e radical, afinal, pretende colocar em questão o próprio mito do ser humano. A célebre imagem do ciborgue que a pensadora evoca serve, justamente, como elemento de desestabilização da mitologia do ser humano ao propor o deslocamento da rígida concepção de *substância* para a análise do processo de estabelecimento de porosas e frágeis *fronteiras*. Por uma via alternativa a de Mannheim, Haraway (2009) apresenta uma preocupação caríssima a ambos, qual seja, a valorização da multiplicidade das experiências sociais por meio do questionamento das pretensões totalizantes de sentido unificado. A monstruosidade irônica do ciborgue – um ser que é simultaneamente socialmente real e imaginativamente fictício – assusta ao mesmo tempo que encanta, uma vez que coloca em xeque os pilares fundamentais que sustentam o mito do ser humano: gênese, pureza, identidade, totalidade, transparência, inocência e coerência.

O ataque promovido pela intelectual estadunidense se processa precisamente na base que sustenta tais pilares, a saber, a hierárquica racionalidade dualista. A cultura *high tech* constitui uma porta de entrada privilegiada para a problematização da insuficiência explicativa da razão dualista, pois borra os contornos de três séries de oposições consagradas na intelecção da vida social tanto por parte dos leigos quanto dos doutos especialistas, quais sejam, a) humano x animal; b) humano-animal (orgânico) x máquina; c) físico (material) x não-físico (simbólico):

[...] não está claro quem faz e quem é feito na relação entre o humano e a máquina. Não está claro o que é mente e o que é corpo em máquinas que funcionam de acordo com práticas de codificação. Na medida em que nos conhecemos tanto no discurso formal (por exemplo, na biologia) quanto na prática cotidiana (por exemplo, na economia doméstica do circuito integrado), descobrimo-nos como sendo ciborgues, híbridos, mosaicos, quimeras. Os organismos biológicos tornam-se sistemas bióticos – dispositivos de comunicação como qualquer outro. Não existe, em nosso conhecimento formal, nenhuma separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismos, entre técnico e orgânico (HARAWAY, 2009, p. 91).

O anti-humanismo trazido à tona pela imagem do ciborgue contrasta de maneira flagrante, observa Haraway, com o humanismo subjacente a grande parte das variadas correntes do movimento feminista, visto que, com frequência, o pensamento desenvolvido no interior de tais vertentes está bastante impregnado pela lógica dualista. É com base neste diagnóstico que, em um exercício de autorreflexividade, Haraway introduz uma série de provocações aos múltiplos feminismos – conferindo destaque, sobretudo, às posições radicais e socialista – , a começar pelo próprio questionamento da existência, *a priori*, da mitologia do *ser mulher* ao afirmar que não existe nenhum pressuposto natural que, por si mesmo, assegure a necessária aproximação entre mulheres distintas – ao contrário, enfatiza a pensadora, a pretensão identitária totalizante de forjar uma noção abstrata e invisível de ser mulher não raramente tem servido para que se produza uma dinâmica de dominação que se processa *entre* mulheres distintas. O processo de totalização identitária, que tende a ser a estratégia mais usual de articulação política, acarreta o inconveniente de produzir tanto a invisibilização quanto a própria exclusão de uma série de formas particulares de se experimentar a existência enquanto mulher, afinal, a ontologia dominante adotada evita as incompatibilidades e a possibilidade do contraditório, silenciando, desta maneira, as demais expressões possíveis. Não por acaso, Haraway condena as práticas de taxonomização promovidas por certas vertentes do movimento na medida em que estas tendem a fornecer um verdadeiro conto de fadas ao transfigurar seus próprios interesses sob a égide de um olhar factual universalizante: “o sonho feminista sobre uma linguagem comum, como todos os sonhos sobre uma linguagem que seja perfeitamente verdadeira, sobre uma nomeação perfeitamente fiel da experiência, é um sonho totalizante e imperialista” (HARAWAY, 2009, p. 83).

A este respeito, Mannheim⁷ e Haraway estão de acordo: embora não deva ser negligenciada, a experiência da subalternidade, além de ser heterogênea, não é destituída de inocência ou pureza e, portanto, tampouco deve ser fetichizada – “a

⁷ A resistência de Mannheim em sucumbir à facilidade de eleger, enquanto dimensão referencial da realidade, um olhar particular – no caso, o olhar dos dominados – foi o motivo pelo qual Adorno acusou o sociólogo húngaro de ser um positivista reacionário. A multiplicidade de mundos sociais em disputa no âmbito da vida social alegada por Mannheim era assimilada por Adorno (1998) como mera aparência exterior, fruto de um sensualismo acrítico e ingênuo do pensador húngaro, incapaz de alcançar a dimensão real de ordem econômica que permitiria entrever a verdadeira lógica de dominação existente. Mannheim (1971) observa, entretanto, que o caráter progressivo ou reacionário do pensamento e das práticas de uma classe social é mutável e só pode ser apreendido dentro do conjunto de relações de um contexto histórico particular, não podendo ser definido *a priori*. Não obstante, os estratos que se encontram em posições inferiores na hierarquia social não são destituídos de interesses e, tampouco, estes não podem ser assumidos, por si mesmos, como mais legítimos que os demais.

procura por uma tal posição inteira e total é a procura pelo objeto perfeito, fetichizado, da história oposicional, que às vezes aparece na teoria feminista como a essencializada Mulher do Terceiro Mundo” (HARAWAY, 1995, p. 27).

Como alternativa à produção externa de identidades totalizadoras que Haraway advoga em favor da produção de coalizões comunitárias baseadas em princípios de afinidade privilegiando o contato e o conflito de conhecimentos parciais. Trata-se de uma postura, segundo a autora, eminentemente irônica no sentido de que seu exercício se configura justamente através da tentativa de apresentar contradições que são irreduzíveis à totalidade, de explicitar a tensão entre posições que, apesar de incompatíveis, não deixam, por isso, de ser menos verdadeiras e necessárias. Neste sentido, observa Haraway, alianças improváveis, como aquelas que integram diferentes homens e mulheres, mais do que meramente desejáveis, mostram-se verdadeiramente urgentes a fim de enfrentar, por exemplo, as dificuldades do mercado de trabalho na contemporaneidade que tendem a fragilizar indistintamente a ambos – posição esta radical caso se considere certas versões feministas (como a expressa pela orientação radical) que, além de construir a imagem de um homem abstrato e necessariamente opressor “por natureza”, propõem uma esfera de separação e distanciamento com relação a tal concepção de homem.

3.2 Repensando a Objetividade: A Dimensão Política do Olhar

A releitura crítica realizada pela intelectual estadunidense acerca das implicações da presença do pensamento humanista no desenvolvimento das bases teóricas de distintas concepções de feminismo, por sua vez, introduz um outro aspecto determinante da sua metáfora do ciborgue, a saber, a centralidade das *tecnologias de visualização* no estabelecimento de pontes de conexão com o mundo, o que, por sua vez, remete à outra imagem central no âmbito do empreendimento científico de Haraway (1995): a potência do olhar. Ao se indagar, de maneira extremamente crua e provocativa, “com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25) a feminista estadunidense alude simultaneamente a cinco aspectos importantes de sua proposta político-científica: materialidade do olhar, a capacidade de leitura, a memória socialmente situada, a responsabilidade e a assimetria de poder que circunda as relações entre os agentes – recordando que, no interior do sistema de pensamento da autora, agentes não se restringem apenas ao sujeito cognoscente mas aos até então denominados objetos.

Através da noção de *ator material-semiótico*, Haraway pretende escapar à polarização *construtivismo x materialismo* ao propor uma síntese entre ambas as posições de modo a potencializar as virtudes de cada perspectiva e suprir suas deficiências. Assim, apesar de reconhecer a enorme centralidade da desconstrução operada pelas práticas de significação da historicidade proporcionadas pelo construtivismo radical – de suma importância para o reconhecimento das dinâmicas de poder que constituem o fazer científico e, por tabela, afetam a vida de uma infinidade enorme de seres vivos –, Haraway, à exemplo de Stengers (2002), objeta que a ciência não seja pura ficção arbitrária, isto é, que ela seja redutível um mero jogo de decifração que se processa entre retórica e convicção.

De modo análogo, em que pese a riqueza da tradição marxista – com a ênfase que a mesma destina ao caráter material dos corpos e relações de poder, sua relevante tradição de críticas à hegemonia, e um importante desenvolvimento de teorias da

mediação –, ela peca por sua pretensão totalizante que se processa através da produção de uma ontologia derivada do trabalho, pela desvalorização das formas de trabalho não remuneradas exercidas pelas mulheres e pela ênfase que concebe às práticas de apropriação da natureza. A supramencionada noção de ator material-semiótico configura um aprofundamento radical com relação ao ponto de partida assumido por Mannheim.

Convém recordar que, em que pesem interpretações simplificadoras sobre o pensamento do sociólogo húngaro que o associam exclusivamente a uma posição mentalista, conforme fora apresentado, a relação entre pensamento em ação é indissociável na configuração do modelo de pensamento sociológico de Mannheim. Logo, a dimensão material e pragmática não pode ser desconsiderada da sociologia do conhecimento mannheimiana⁸, não obstante a primazia esteja colocada, realmente, no estudo do conhecimento configurado a partir de uma disputa social pela fixação dos sentidos. Se em Mannheim a balança entre tais dimensões está desequilibrada, Haraway, por sua vez, faz questão de reequilibrá-la ao explicitar a dimensão constitutiva das corporalidades – e não apenas das práticas simbólicas de corporificação – na configuração das formas de conhecimento da vida social. Assim, o conhecimento, mais do que apenas enraizado socialmente, também deve ser considerado – ao se incorporar a importante contribuição da intelectual feminista – concretamente *corporificado*. Afinal, o olhar é formado e irrigado pelo sangue.

A corporificação do conhecimento, contudo, à diferença de uma ciência marcada pela exacerbação da impessoalidade como forma de legitimação social, não acarreta menos objetividade, senão exatamente o oposto. É neste sentido que se processa a crítica de Haraway ao que ela concebe como expressão do conhecimento científico enquanto *olhar divino*, ou seja, a partir de uma visão transcendente, incorpórea, que a todos vê mas que não é visto por ninguém; que a todos representa, mas não é representado por ninguém. Essa percepção de ciência tem o objetivo de mascarar a dimensão política inerente aos conhecimentos cientificamente produzidos de maneira a subsumir as implicações sociais amplas sob o argumento da técnica, da perícia. Nega que a visão, antes de tudo, diz respeito à desigual capacidade sobre o *poder (de) ver*. Trata-se, portanto, da produção de um conhecimento realizada por um grupo que, sob a pecha do desinteresse, se apresenta como porta-voz de uma suposta vontade geral.

Não obstante, o olhar nunca é transparente senão diz respeito a uma mediação, à expressão de uma linguagem específica, de um ponto de vista situado – o que fica patente seja, por exemplo, na maneira como um inseto olha o mundo ou nas imagens tecnificadas de uma ressonância magnética, para fazer um contraponto extremo. Corporificar o conhecimento científico, nos termos que Haraway e Mannheim apresentam, consiste na atitude política de vincular conhecimento a poder, de enfatizar que os olhares a partir dos quais se concebe o mundo são múltiplos e portadores de uma legitimidade desigual. Mais do que isso, que olhar, tal como nos dizeres de Haraway, não é uma ação ingênua senão uma questão de responsabilidade, de prestação de contas. Não por acaso Haraway faz questão de enfatizar que, em uma acepção feminista, objetividade significa saber situado, ou seja, aquele saber que se explicita, que mostra o seu rosto. Tal concepção de

⁸ “Exatamente da mesma forma pela qual apartou o pensamento individual de sua situação de grupo, a análise lógica pura separou o pensamento da ação. E assim o fez na suposição tácita de que aquelas conexões inerentes que sempre existem na realidade entre, de um lado o pensamento e, de outro, a atividade e o grupo, ou fossem insignificantes para o pensar “correto”, ou pudessem ser destacadas destes fundamentos sem que daí resultassem quaisquer dificuldades. Mas o fato de se ignorar algo não elimina de forma alguma sua existência” (MANNHEIM, 1972, p. 32).

objetividade defendida pela pensadora estadunidense, que afirma sua localização e solicita um a produção de um *ver junto* como condição de possibilidade da ampliação do acervo de conhecimento, guarda familiaridade com a compreensão mannhemiana:

Somente na medida em que conseguimos trazer à área de observação consciente e explícita os vários pontos de partida e de abordagem dos fatos correntes tanto na discussão científica, como na popular, é que podemos esperar, no correr do tempo, controlar as motivações e pressupostos inconscientes que, em última análise, deram existência a esses modelos de pensamento. Um novo tipo de objetividade pode ser obtido nas Ciências Sociais, mas não por meio da exclusão de valorações, e sim através da percepção e do controle crítico dessas. (MANNHEIM, 1972, p. 33).

Tendo em vista o excerto acima, certamente Mannheim concordaria com o entendimento de Haraway sobre ciência quando ela a define como “o modelo paradigmático, não do fechamento, mas do que é contestável e contestado.” (HARAWAY, 1995, p. 33). No entanto, ainda assim, é necessário marcar a existência de pequenas nuances entre as interpretações de tais autores sobre a objetividade. Enquanto em Mannheim ela parece estar associada a uma postura de depuração do conhecimento por meio da crítica, afirmando uma pluralidade ao mesmo tempo que solicitando um princípio de coerência, o *ver junto* a que se refere Haraway parece remeter a um princípio de objetividade que não está associado à formação de um consenso, mas ao reconhecimento da inevitabilidade das contradições inerentes ao processo de desenvolvimento de conhecimentos. Trata-se, aqui, da já mencionada compreensão do caráter irônico de um conhecimento que não se pretende totalizador, englobador e que destaque a importância da formação de coalizões entre os distintos agentes sociais. Ao contrário disso, a intelectual feminista confere primazia à importância das práticas de tradução entre os conhecimentos situados em detrimento da pretensão à linguagem universalizada e impositiva que está por trás do olhar divino.

Além disso, Haraway estende esta forma de produção de objetividade igualmente a todas as manifestações científicas, enquanto o sistema de pensamento de Mannheim ainda se encontra demasiadamente preso à distinção entre as *Naturwissenschaften* (ciências da natureza) e as *Geisteswissenschaften* (ciências naturais). Uma vez que Mannheim considera cada uma destas expressões científicas portadora de uma dimensão epistemológica própria, só estende a problemática da determinação social do conhecimento à esfera das humanidades (LARRAÍN, 2009). Ainda na esteira do questionamento ao olhar divino, Haraway empreende também uma crítica ao relativismo enquanto o reverso da moeda da totalização na medida em que a adoção de tal posição corresponderia a uma maneira de estar presente em todos os lugares sem, efetivamente, estar em lugar algum. O relativismo se revela uma postura problemática, portanto, por conta de sua postura desengajada e esquiva, que não implica diretamente o sujeito nas teias do conhecimento que tece. O *relacionismo* de Mannheim, portanto, está em consonância com o posicionamento de Haraway dado que a explicitação do posicionamento do pesquisador na rede de relações que estuda é condição obrigatória para o exercício analítico proposto pelo sociólogo húngaro, pois este mesmo pesquisador, ao se colocar em questão e se implicar em seu estudo, assume a responsabilidade pelas consequências do conhecimento científico parcial que produz.

Deve-se ressaltar, contudo, um importante ponto de dissonância entre a feminista estadunidense e o sociólogo húngaro no que tange à maneira como cada qual interpreta a conexão que se processa entre os campos da ciência e da política. Assim, ainda muito tributário a uma maneira purista e polarizada de pensar, conforme já observado, Mannheim, em seus escritos, se posiciona de maneira contrária à interpenetração dessas práticas, visto que a contaminação de uma pela outra implicaria um desvio de qualidade da produção científica e política. Coerente com sua lógica híbrida, o desenvolvimento da argumentação empreendida por Haraway questiona justamente o fundamento da crítica de Mannheim, afinal, seu texto é explicitamente político e engajado e nem por isso a intelectual norte-americana sucumbe à tentação do dogmatismo político em sua produção científica. Pelo contrário: o fato de Haraway localizar o olhar social e político a partir do qual tece suas críticas não implicou, em nenhum momento, concessões ou reduções da complexidade do quadro teórico-conceitual que esboça, evidenciando uma possibilidade de ser simultaneamente engajada e, ainda assim, altamente autorreflexiva. No caso particular de Haraway, seu compromisso político, ao contrário do que conceberia Mannheim, parece ser justamente a mola propulsora para o aumento da complexidade do seu pensamento científico.

3.3 O Duplo Descentramento do Sujeito

Outra temática comum aos sistemas de pensamento de Mannheim e Haraway diz respeito à discussão que ambos promovem acerca da noção de descentramento do sujeito. Os dois pensadores questionam a ideia da existência de um sujeito cartesiano completamente racional, dotado de uma identidade interior coerente e unificada, além de uma consciência plena sobre a realidade circundante. Ao contrário, Mannheim e Haraway enfatizam o caráter contraditório, cindido e incerto da autoidentidade, bem como a existência de certa dimensão inconsciente que modula a ação de tais sujeitos no âmbito da vida cotidiana. Todavia, tais autores parecem extrair consequências distintas – e em grande medida opostas – acerca deste diagnóstico. Mannheim observa como tarefa primordial para o aumento da autonomia do sujeito a capacidade deste em tornar consciente as dimensões não pensadas acerca das determinações sociais nas quais ele está inscrito, com objetivo de obter maior controle sobre a realidade social – o que condiz, em alguma medida, com o sonho nostálgico de reencontro com a figura perdida do sujeito cartesiano autocentrado⁹.

Haraway, por sua vez, ousa ao transformar a negatividade da morte do sujeito em positividade, isto é, o aspecto contraditório e incompleto do eu enquanto própria expressão de potência e afirmação da condição do sujeito na medida em que o predispõe para a construção de alianças, com o decorrente compartilhamento de visões situadas: “o eu cognoscente é parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita

⁹ “As pessoas que mais falam de liberdade humana são as que, na realidade, se encontram mais cegamente sujeitas a determinação social, na medida em que, na maioria dos casos, não suspeitam do profundo grau em que sua conduta é determinada por seus interesses. Ao contrário, é de se notar que exatamente as que insistem na influência inconsciente dos determinantes sociais sobre a conduta é que lutam por superar estes determinantes tanto quanto possível. Elas revelam as motivações inconscientes a fim de fazer daquelas forças que anteriormente as dominavam cada vez mais objetos de decisão racional consciente” (MANNHEIM, 1972, p. 74).

e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser o outro” (HARAWAY, 1995, p. 26). Embora compartilhe com Mannheim o reconhecimento da necessidade de se fazer pensável – e, portanto, acessível – as dimensões até então não formuladas da experiência social¹⁰, ressaltando a grande potência política deste movimento, Haraway parece situar a prática dessa reflexividade em outras bases: a feminista estadunidense tece uma espécie de elogio à experiência do descontrole, destacando a importância da possibilidade do elemento inesperado na constituição das práticas sociais. Não por acaso, ela aponta que sua alegoria do ciborgue tem mais a ver com a dimensão da *regeneração* – enquanto abertura ao arriscado contingente do futuro – do que com *renascimento* – enquanto retorno a narrativas prefiguradas de um passado idealizado ou normalizado¹¹.

Conforme já mencionado anteriormente, o anti-humanismo ciborgue de Haraway conduz a uma compreensão da noção de social bastante distinta daquela que orienta as formulações de Mannheim, visto que este identifica o social ao humano enquanto a autora feminista parte do princípio de que as “relações sociais incluem não-humanos tanto como humanos como [...] parceiros socialmente ativos.” (HARAWAY, 1997, p. 8). Em decorrência da conceitualização mais abrangente e complexa, a epistemologia produzida por Haraway se coloca um passo além daquela que orienta as formulações empreendidas pelo sociólogo húngaro na medida em que chama a atenção para uma problemática completamente ausente na sociologia do conhecimento, a saber, o reconhecimento do poder de agência dos objetos. Nesse sentido, convém recordar que a epistemologia de Haraway está balizada por um processo de simetrização radical, uma vez que ao questionar a ferida narcísica do sujeito cognoscente, desconstrói um pressuposto implícito que orientou grande parte das perspectivas epistemológicas modernas, a saber, a assimetria entre um sujeito do conhecimento ativo frente à passividade de um mundo circundante visto como mero recurso a ser dominado pelo primeiro elemento:

Explicações de um mundo “real”, assim, não dependem da lógica da “descoberta”, mas de uma relação social de “conversa” carregada de poder. O mundo nem fala por si mesmo nem desaparece em favor de um senhor decodificador. Os códigos do mundo não jazem inertes apenas à espera de serem lidos. O mundo não é matéria prima para humanização (HARAWAY, 1995, p. 37).

¹⁰ “Precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista, que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometam alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação” (HARAWAY, 1995, p. 24).

¹¹ Althusser (1999), em consonância com o anti-humanismo de Haraway, discute o caráter problemático da tentativa de compreensão dos processos históricos orientados pela noção de gênese. A este respeito, o filósofo francês observa que tal ideia está intimamente vinculada à de filiação e, por consequência, de herança e de dívida, significados estes que tendem a reduzir a identidade dos indivíduos à realização de uma narrativa já neles contida em potência, apontando para um inapropriado e perigoso princípio de essencialização. É precisamente contra a imposição de um princípio de coerência arbitrário e externo que prescreve expectativas ao mesmo tempo que limita a exploração das possibilidades da experiência dos sujeitos que se erigem as posturas anti-humanistas de Althusser e Haraway. A ideia de gênese, assim, tende a obliterar a compreensão de que os processos históricos são resultados da interação imprevisível de uma série de forças sociais em prol do esforço totalizador de se atribuir sentido a um acontecimento por meio do mapeamento retroativo calcado em uma única linha de força.

Esta simetria entre as posições do sujeito e do objeto, por sua vez, se presta ao questionamento da redutibilidade, no âmbito das práticas de conhecimento científico, da natureza à cultura, redutibilidade esta colocada em xeque pela imprecisão de tais fronteiras à qual a alegoria do ciborgue alude: “com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra” (HARAWAY, 2009, p. 39). Portanto, na perspectiva da pensadora feminista, o mundo não pode ser concebido como mero efeito de sentido senão enquanto uma potência ativa, materialmente concreta, que produz e negocia sentidos por meio da – nem sempre previsível – agência que estabelece com os atores material-semióticos em um processo de interação. Mais do que isso: o sujeito, segundo essa perspectiva, não pode ser compreendido enquanto uma instância anterior ao mundo senão que, ao contrário, constitui precisamente uma *emergência* na relação que estabelece com os objetos ao seu redor, sendo estas partes constitutivas e indissociáveis da própria conformação de sua materialidade corporal e subjetiva¹². Tal como nos dizeres de Haraway, o mundo é dotado de um senso de humor particular – que nem sempre se revela propriamente engraçado aos humanistas.

4 Considerações Finais

Uma problemática comum é o ponto de partida para as elaborações teóricas desenvolvidas por Karl Mannheim e Donna Haraway, qual seja, as lutas sobre como a realidade é vista. O olhar, à diferença do que prega a retórica sensualista positivista, nunca é neutro, mas sempre exprime pontos de vista parciais, contextuais, que, por sua vez não são ingênuos e tampouco despidos de interesse. A evocação estratégica do olhar desinteressado, isto é, que se apresenta como desenraizado (denúncia ideológica, em Mannheim) e descobridor (olhar divino, em Haraway), revela-se como um imenso perigo na medida em que dissimula o que está em jogo de maneira a clamar por uma falsa universalidade que, no âmbito prático, exprime uma vontade particular. Se em Mannheim a dimensão da responsabilidade inerente ao ato de enxergar está implícita – sobretudo na adoção do relacionismo, dado que reivindica que o olhar do pesquisador se explicita dentro da teia de relações de poder que tece em sua análise –, Haraway não deixa qualquer margem de dúvida: ver necessariamente implica assumir as consequências por seus atos. Há em ambos os autores um esforço manifesto contra a pretensão à totalidade do olhar, contra o monopólio do sentido, contra o apagamento da visão pela tonalidade única, de maneira a enfatizar a potência da multiplicidade dos olhares em conflito.

Não parece ser casual que tal esforço antitotalizante tanto no caso do sociólogo quanto no caso da intelectual feminista seja marcado, inicialmente, no próprio gênero textual adotado para apresentar suas ideias, a saber, o ensaio. Eles não estão preocupados em proclamar soluções definitivas, mas reconhecer a provisoriabilidade e a historicidade de seus próprios pensamentos, afinal, o olhar está sujeito a mudanças no fluxo da vida. O reconhecimento de Mannheim e Haraway da

¹² Barad (2007) distingue as noções de *interação* e *intra-ação*. Enquanto a primeira está restrita à existência de uma mútua afetação que se processa apenas entre indivíduos e tem seu foco associado à reconfiguração subjetiva por meio de uma troca simbólica, a última deixa de conceber as entidades não humanas como meros acessórios para elevá-las, simetricamente, à condição de dispositivos que participam diretamente da materialização da produção dos corpos e das subjetividades.

dimensão contextual do conhecimento os permite subverter o princípio de objetividade transcendental hegemônico de maneira a explicitar o caráter constitutivo dos valores em sua afirmação. Objetividade, portanto, não se trata de negar a existência de valores senão de assumi-los publicamente como parte do próprio processo de conhecimento. É objetivo o conhecimento que não se esconde, que não nega a si mesmo, que não está em todos os lugares ao mesmo tempo.

Não obstante, em que pese as semelhanças, o olho de Haraway é diferente do de Mannheim; afinal, não se trata de um mero globo ocular humano, mas de um olho ciborgue. Isso equivale a dizer que ambos os autores enxergam o mundo social segundo bases epistemológicas bastante distintas. Assim, enquanto Mannheim ainda opera por uma lógica baseada na tentativa de delimitação precisa entre fronteiras, a fã de ficção científica Haraway, encantada e perturbada com as possibilidades ambivalentes do avanço da cultura *high tech*, critica o pensamento dual, polarizado, ao advogar em favor do prazer de se transcenderem as fronteiras. Essa diferença tem sérias reverberações sobre a forma segundo a qual cada um destes autores encarará a problemática a respeito das lutas sobre como a realidade é vista. Seguindo sua base epistemológica, Mannheim alerta sobre os perigos da contaminação entre as práticas científica e política. Sua concepção de ciência solicita um princípio de autonomia e está pautada por uma atividade crítica de depuração de olhares enraizados em conflito de maneira a encontrar a verdade provisória mais adequada possível ao corte transversal de um momento histórico particular. Há, implícito a este movimento, a busca por um princípio de coerência.

Haraway, contudo, não joga o jogo segundo estas regras, afinal, seu ciborgue enxerga um mundo borrado. Assim, para ela não apenas a ciência é uma atividade eminentemente política, como quanto mais politizada for a ciência, melhor a qualidade do conhecimento que ela gestará. O que está em jogo para a posição assumida por Haraway, portanto, não é a nostálgica restauração de um princípio de coerência, mas sim o caráter regenerador do contraditório, com seu tom irônico; a diferença, que não se resolve, é um ponto de partida para a troca e para a formação de alianças inusitadas, porém potentes. Não obstante, a produção desta ciência não pode ser compreendida apenas sob um viés simbólico, puramente discursivo, tal como ocorre majoritariamente em Mannheim. A ciência, em Haraway, é antes de tudo, incorporada e, mais do que isso, declaradamente corporificada. Não é possível precisar – e tampouco necessário – o ponto onde termina a mente e onde começa o corpo; eles estão amalgamados, formando um híbrido. De maneira análoga, o mundo que tal ciência se propõe a conhecer não é somente um suporte inerte para a produção de práticas de representação e decifração, mas, com frequência, mostra todas as suas garras ao chocar os sujeitos, mostrando-os que eles não são o centro do universo conforme imaginavam. O mundo, lembra Haraway com seu anti-humanismo, também tem agência, visão esta que escapa às lentes de Mannheim.

Conforme o desenvolvimento do presente texto procurou evidenciar, o monstruoso olhar ciborgue elaborado por Donna Haraway, com sua epistemologia feminista *high tech*, levanta uma série de importantes questionamentos capazes de ampliar e potencializar as proposições ainda hoje provocativas colocadas pela sociologia do conhecimento de Karl Mannheim.

Referências

- ADORNO, Theodor. A consciência da sociologia do conhecimento. In: WERNET, Augustin; ALMEIDA, Jorge. *Prismas*. São Paulo: Ática, 1998.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de; OLIVEIRA, Mateus Augusto. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim. *REVICE: Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 101-125, 2017.
- ALTHUSSER, Louis. A querela do humanismo (1967). *Crítica Marxista*, São Paulo, v. 1, n. 9, p. 9-51, 1999.
- BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. Introdução: o problema da sociologia do conhecimento. In: BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p. 11-34.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, Campinas, ano 3, n. 5, p. 139-148, 2016.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.
- HARAWAY, Donna. *Modest witness*. London: Routledge, 1997.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 5, p. 7-41, 1995.
- HORKHEIMER, Max. Un nuevo concepto de ideología? In: LENK, Kurt (org.). *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de 'ideología'*. Santiago de Chile: LOM, 2007. v. 1.
- LARRAÍN, Jorge. *El concepto de 'ideología'*. Santiago de Chile: LOM, 2009. v. 3.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1972.
- MANNHEIM, Karl. ¿Los métodos de la sociología del conocimiento? In: LENK, Kurt (org.). *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- STENGERS, Isabelle. A ciência sob o signo do acontecimento. In: STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 89-107.

Declaração de Co-Autoria: Os autores declaram ter concebido conjuntamente o artigo. Augusto L. B. Velho declara ter sido responsável “por sistematizar as principais problemáticas do pensamento de Karl Mannheim”, enquanto Guilherme A. C Sant’Ana ocupou-se de sistematizar “a contribuição de Donna Haraway em contraste com as ideias de Karl Mannheim”, tendo a homogeneização da redação final ficado a cargo de Augusto L. Britto Velho.

*Minicurrículo dos Autores:

Guilherme Antonio Carneiro de Sant’Ana. Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (2012). Editor Gerente da Revista Espaço Ameríndio, vinculada ao Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e Pesquisador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT-UFRGS). E-mail: gugasantlegas@yahoo.com.br.

Augusto Leal de Britto Velho. Graduando em Ciências Sociais junto à Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT-UFRGS). E-mail: augustolealdebrittovelho@gmail.com.