

TRADUÇÃO

Essência e concepção da sociologia cultural na Sociologia do saber¹

Max Scheler

Tradutora

Rosele T. Führ²

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

INTRODUÇÃO

A tradução que se segue, é uma tradução parcial do primeiro capítulo, intitulado *Essência e Concepção da Sociologia Cultural: A Estática e a Dinâmica do Saber e a Lei Fundamental da Causalidade Histórica* da obra *Sociologia do Saber*, na qual Scheler trata da Natureza Social do Saber argumentando que todo conhecimento é, em certa medida, social, pois o ser humano vive e pensa dentro de uma comunidade de linguagem e cultura, além disso há a distinção entre os fatores ideais, ou seja, o conteúdo do pensamento, as ideias, e os fatores reais, ou as condições sociais, econômicas e políticas. Scheler ainda aborda o Papel da Sociedade, pois a sociedade não cria as ideias do nada, mas funciona como uma espécie de filtro ou chave, determinando quando e como certas ideias podem se manifestar na história. Também podemos perceber uma crítica

257

¹ Nota da tradutora: a presente tradução da Sociologia do saber, de Max Scheler, surgiu a partir da iniciativa de elaboração da tradutora, em empreender este trabalho em um período de iniciação científica, durante a graduação de filosofia na Universidade Estadual do oeste do Paraná – UNIOESTE. Ao longo da iniciação científica, já interessada na obra de Max Scheler e suas filosofias, e, vindo de uma primeira formação no âmbito das Ciências Sociais, a tradutora se ocupou de tal processo não apenas no intuito de ter uma versão em português da obra citada, mas também na intenção de adquirir maior intimidade com a obra e a maneira como este importante autor alemão pensa e propõe uma disciplina original, como é o caso da sociologia do saber. Esta tradução do espanhol foi cotejada com o alemão e revisada pelo orientador da pesquisa, professor Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, optamos por manter todas as aspas e itálicos conforme o texto original.

² Mestranda bolsista CAPES no Programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná 2025/2027 (PPGFil/UNIOESTE). Possui Licenciatura em Filosofia pela universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/2023) e Bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/2004). Pesquisadora na área de filosofia com ênfase em metafísica. Pesquisadora do Filósofo alemão Max Scheler desde 2020, com temas como o conceito de pessoa, a axiologia dos valores e os sentimentos, em especial o amor. Além disso, tem interesses nas áreas de fenomenologia, ética e política e filosofia antiga. E-mail: rosele79@hotmail.com; Orcid: 0009-0001-4882-1962

Tradutora

Rosele T. Führ

Toledo, v. 9, n.1 (2026) p. 257-275

ao Positivismo, pois o autor contesta a visão de que o progresso do conhecimento é linear ou puramente técnico, mostrando que diferentes tipos de saber como o religioso, metafísico e científico, têm origens e funções sociais distintas. E, por fim, A Mão de Direção, para o autor a sociologia não explica a verdade de uma ideia que pertence à lógica, mas explica a sua eficácia e presença social.

Esta tradução acompanha a tradução ao espanhol de José Gaos, cuja tradução foi feita direto do original *Die Wissensformen und die Gesellschaft* em 1935 em sua primeira edição, pela Biblioteca de la Revista de Occidente, em Madrid, indo da página 03 até a 36. É interessante notar que o tradutor, José Gaos, foi um importante filósofo e discípulo de Ortega y Gasset, sendo fundamental para a difusão da fenomenologia e do pensamento de Scheler no mundo de língua espanhola.

1 ESSÊNCIA E CONCEPÇÃO DA SOCIOLOGIA CULTURAL: A ESTÁTICA E A DINÂMICA DO SABER E A LEI FUNDAMENTAL DA CAUSALIDADE HISTÓRICA

As seguintes considerações têm um propósito limitado.

Elas pretendem destacar a unidade de uma *sociologia do saber* como parte da *sociologia cultural* e, sobretudo, desenvolver sistematicamente os problemas de uma tal ciência. Não pretendem resolver definitivamente nenhum desses problemas; mas querem discutir em profundidade as direções e os caminhos pelas quais, parece ao autor, que suas soluções são encontradas. Elas tentam introduzir uma unidade sistemática numa rapsódia, num conjunto desordenado de problemas efetivos, em parte já totalmente atacados pela ciência, mas em parte apenas meio tratados ou apenas suspeitos, como são os problemas colocados pelo fato fundamental da natureza *social* de todo conhecimento, de toda conservação e transmissão de conhecimento, de toda expansão metódica e promoção do conhecimento. É preciso abordar as relações da sociologia do conhecimento com a ciência da origem e validade do conhecimento (teoria do conhecimento e da lógica), com o estudo evolutivo genético e psico-evolutivo do conhecimento, desde o animal ao ser humano, desde a criança ao adulto, desde o primitivo ao civilizado, de uma etapa a outra dentro de culturas maduras, Ou seja, as relações com a psicologia evolutiva, com a história positiva de todas as formas de conhecimento, com a metafísica do conhecimento, com as outras partes da sociologia cultural (sociologia da religião, da arte, do direito) e com a sociologia real (sociologia dos grupos étnicos, políticos e econômicos e suas “instituições” mutáveis).

A fim de estabelecer o *conceito genérico* de sociologia, apenas *duas notas* serão úteis para nós. Em primeiro lugar, que esta ciência não lida com fatos e acontecimentos individuais, mas com *regras, tipos* (tipos médios, e tipos ideais lógicos) e, sempre que possível, *leis*. Em segundo lugar, analisa todo o imenso conteúdo subjetivo e objetivo da vida humana (de preferência), qualquer que seja a sua designação, e estuda-o tanto de forma descritiva como causal, mas exclusivamente do ponto de vista da sua determinação *efetiva*, não pela sua determinação “normativa” ou por um ideal, ou seja, pela sua determinação pelas sucessivas e simultâneas *formas de união e relação* que

existem entre os homens, tanto no que vivem, querem, fazem, compreendem, na sua ação e reação, quando de uma forma objetivamente real e causal, ou seja, de uma forma que não cai nem precisa de cair na "consciência de algo" próprio dos homens afetados pela união ou relações³.

As primeiras *divisões* da sociologia, que aqui nos limitamos a indicar sem as fundamentar, são nos apresentadas a partir dos seguintes pontos de vista. 1 - Consideração de *essências* e investigação de fatos *acidentais*, ou seja, em sociologia *pura* = sociologia apriorística e *empírico-indutiva*.⁴ 2- Ligação e relação simultânea ou sucessiva de homens e grupos, ou seja, *estática e dinâmica* sociológica (Comte). O que distingue a sociologia dinâmica de qualquer filosofia da história é que ela elimina toda a consideração de fins, valores e normas objetivamente mencionados, ou seja, a posição rigorosamente causal e (tecnicamente) limpa de toda a avaliação, o que não exclui, evidentemente, a referência à estimativa de valores, ideais, etc., como fatores causais psíquicos e históricos. 3- A investigação dessa forma de ser e de trabalhar, dessa forma de se avaliar e de se conduzir o homem que depende de condições *preponderantemente espirituais* e é dirigida para fins espirituais, isto é, ideais; e a investigação, na sua determinação social, dessa outra forma de agir, de se avaliar e de se conduzir que é *preponderantemente* dirigida por *impulsos* (impulsos de reprodução, impulsos de nutrição, impulsos de poder) e, ao mesmo tempo, intencionalmente dirigida para a modificação *real* das realidades. Este "preponderantemente" - pois cada ato real de um homem é ao mesmo tempo espiritual - e, para o dizer mais estritamente, a intenção *definitivamente* orientada para um fim ideal ou para um fim real, é o princípio que distingue uma *sociologia cultural* de uma *sociologia real*. É verdade que também o físico, o pintor, o músico, modificam a realidade quando experimentam, pintam ou compõem, mas modificam-na apenas para alcançar um fim *ideal*, por exemplo para obter um verdadeiro conhecimento sobre a natureza, para intuir e divertir-se e para fazer os outros intuir e apreciar um conteúdo com significado e valor artístico, etc. E é verdade que, por outro lado, o diretor da empresa, tal como o simples trabalhador industrial menos qualificado, ou seja, o homem como produtor e consumidor em geral, cada trabalhador cujo objetivo último é a modificação de uma realidade (o técnico prático, em oposição ao estudioso e ao tecnólogo, por exemplo), o político profissional, bem como aquele que dá o seu voto nas eleições, todos se empenham numa

³ Por conseguinte, rejeitamos a restrição da sociologia a "conteúdos significativos" inteligíveis, subjetivos e objetivos (= espírito), como faz Max Weber. Supondo que alguém tem, por exemplo, uma convicção sobre a existência de um princípio divino, ou sobre o curso da história do seu povo, ou sobre o tecido do céu estrelado, "porque" pertence às classes privilegiadas ou aos estratos sociais oprimidos, porque é um oficial prussiano ou um coolie chinês, porque pertence pelo seu sangue a tal mistura de raças e nenhum outro, não é necessário que nem ele nem ninguém "saiba" deste facto, ou mesmo "suspeite" dele. Além disso, em última análise, o princípio de Karl Marx de que é o ser humano (mas não apenas o seu ser económico, "material", como Marx entende este princípio) que governa toda a "consciência" e "conhecimento" possíveis no homem, que determina os limites do que ele entende e vive, é perfeitamente válido para nós.

⁴ Uma parte capital da nossa sociologia pura, a teoria das formas essenciais de associações humanas, é dada na última secção do nosso livro *Formalismus in der Ethik*, págs. 440-607.

multiplicidade de atividades preparatórias, especificamente espirituais, orientadas para algo ideal, mas só se empenharam nelas tendo em vista um fim real, ou seja, a modificação da realidade. Em um caso, a atividade termina no mundo ideal; no outro caso, no mundo real. Consideramos como espiritualismo insensato todas aquelas doutrinas que querem definir, por exemplo, a economia sem recorrer ao impulso nutricional, o estado e entidades estatais sem recorrer aos impulsos de poder, o casamento sem recorrer aos impulsos sexuais. Não faz sentido dizer que a economia não tem nada a ver com o impulso para a nutrição e a nutrição eficaz da humanidade, uma vez que existem editoras e empresas artísticas, uma vez que os livros e cravos podem ser comprados e vendidos, uma vez que os animais também têm um impulso para a nutrição e são realmente nutridos sem a necessidade de uma economia. A economia seria então definida e dirigida de uma forma espiritual e racional exatamente no mesmo sentido que a arte, filosofia, ciência, etc. Mas não é este o caso. Sem o impulso da nutrição e a finalidade objetiva que ela serve biologicamente, a própria nutrição, não haveria economia – e tampouco haveria editoras, nem haveria o comércio de objetos de arte. Sem o impulso do poder, não haveria Estado, não haveria política cultural estatal, não haveria lei estatal, qualquer que fosse o assunto que regulasse. A única coisa certa nas teses acima é esta: que sem o espírito e o regulamento normativo por ele estabelecido, não haveria economia, nem estado, etc. *E é por isso que a sociologia cultural supõe ter uma teoria do espírito humano e a sociologia real uma teoria dos impulsos humanos*⁵.

Esta última divisão da sociologia em sociologia cultural e sociologia real, em sociologia da *superestrutura* e da *infraestrutura* do conteúdo total da vida humana, é certamente uma divisão que estabelece dois polos extremos, mas em cuja esfera há no entanto uma infinidade de transições intermediárias: por exemplo, a tecnologia cuja forma depende tanto de fatores econômicos quanto de fatores jurídico-políticos, científicos, etc. ou em oposição a uma arte “pura”, uma arte de fins utilitários, ou uma arte condicionada pelas valorizações e ideais dos poderosos, por exemplo, de uma casta religiosa dominante. Mas é um grande problema da sociologia caracterizar um fenômeno sociologicamente condicionado tipologicamente na direção desses dois polos, e determinar de acordo com certas regras o que nele está condicionado pelo desdobramento espontâneo e autônomo do espírito, por exemplo, a evolução racional e lógica do direito pela lógica do significado imanente na história da religião, etc., e o que é determinado neste último pelos *fatores reais* das “instituições” correspondentes a causalidades própria *delas*, fatores sociológicos sempre condicionados por uma “estrutura de impulsos”. Mas sem a distinção enunciada entre sociologia cultural e sociologia real, a sociologia não pode resolver este problema. Esta divisão é, além disso, uma divisão encontrada *ontológica* e não apenas “metodologicamente”, mas uma divisão com respeito ao objetivo último da sociologia, na medida em que o problema

⁵ Na minha antropologia filosófica irei desenvolver extensivamente ambas as teorias. O facto de que uma teoria da evolução dos impulsos humanos e uma energia de impulsos é o fundamento de toda a realidade tem sido reconhecido por Mac Dougall mais claramente do que qualquer outra pessoa nos últimos tempos.

último e peculiar da sociologia reside na descoberta das formas e da ordem de sucessão em que colaboram os fatores ideais, aqueles condicionados pelo espírito e aqueles condicionados pelos impulsos, que determinam o curso da vida humana, sempre e por *essência* parcialmente condicionados socialmente. Além disso: Vejo um objetivo supremo de toda sociologia supradescritiva e supraclassificatória, ou seja, de toda sociologia *causal*, no conhecimento de uma *lei suprema de ordem de sucessão na ação* dos fatores ideais e reais que determinam o conteúdo da vida total dos grupos humanos e condicionados por sua vez “sociologicamente”, isto é, pelas relações entre pessoas, formas de relações e agrupamentos, não uma lei de sequência temporal no sentido de uma sucessão factual dos fenômenos da história humana, que é o que tem sido o ideal de A. Comte, um falso ideal e até logicamente uma contradição em termos, já que a história humana acontece apenas *uma vez*. Não se trata, portanto, apenas de regras que afetam as fases pelas quais passam as relações de poder econômico, ou as relações das formas de reprodução (para mencionar a divisão superior dos fatores reais) dos diversos grupos e culturas em seu devir no tempo, ou que afetam a religião, a metafísica, a ciência, a arte, o direito, em seu devir no tempo como “fatores ideais”, mas, por mais importante que possa ser esse problema descritivo como problema provisório, trata-se de algo muito distinto, a saber, de uma *lei da ordem na atuação dos fatores ideais e reais* da qual se infere o todo indivisível do conteúdo da vida dos grupos em *cada* momento do curso histórico-temporal sucessivo dos processos da vida humana social; não de uma lei do que foi e terminou na sucessão do tempo, mas de uma lei do *possível devir dinâmico* de tudo o que se tornou na *ordem* da causalidade temporal.

261

Uma “lei” - como venho buscando há anos e creio tê-la encontrado em princípio, sem poder oferecer provas *completas*⁶ - teria uma série de propriedades que podem ser indicadas com precisão.

Isto determina, em primeiro lugar, a *forma* de cooperação com a qual, em princípio, os fatores ideais e reais, o espírito objetivo e as relações reais da vida, assim como suas correlações humanas subjetivas, ou seja, a respectiva “estrutura do espírito” e a “estrutura do impulso”, influenciam o possível curso do ser e dos eventos sócio-históricos em termos de sua preservação e modificação. Sobre este ponto, nossa tese é a seguinte. O espírito, no sentido subjetivo e objetivo, como espírito individual e coletivo, determina pura e exclusivamente a *essência* do conteúdo da cultura, que pode, quando assim determinado, *tornar-se*. Mas o espírito como tal não tem originalmente em si ou por sua natureza o *menor rudimento* de “força” ou “eficiência causal” para dar *existência* a seu conteúdo. O espírito é um “fator determinante”, mas é também um “fator de realização” *do possível curso da cultura*. Fatores de realização *negativos*, ou fatores reais de *seleção* entre o *âmbito* objetivo do *possível* por obra de uma motivação espiritual inteligível, são sempre as relações reais da vida, condicionadas por impulsos, isto é, a combinação peculiar dos fatores reais, das relações de poder, dos fatores

⁶ Uma justificação muito mais profunda da lei pode ser encontrada no quarto e último volume de nosso *Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre*, intitulado *Die Problema der Geschichtsphilosophie*.

econômicos da produção e das relações qualitativas e quantitativas da população, mais os fatores geográficos e geopolíticos correspondentes. Quanto mais “puro” é o espírito, mais imponente ele é no sentido de uma *ação* dinâmica sobre a sociedade e a história.⁷ Este é o grande elemento de verdade que é comum a todas as interpretações cétricas, pessimistas e naturalistas da história, tanto econômicas quanto políticas, puras e geográfico-geopolíticas. Somente onde “ideias”, de qualquer tipo, estão unidas a interesses, impulsos, impulsos coletivos ou “tendências”, como chamamos estas últimas, as ideias, por exemplo, religiosas ou científicas, ganham *indiretamente* poder e a possibilidade de eficiência causal. Por outro lado, o fator de realização *positiva* de um conteúdo puramente cultural é sempre o *livre* ato e a *livre vontade* do “pequeno número” de pessoas - antes de tudo líderes, modelos, *pioneiros* - que são imitados por um “grande número”, por uma multidão, de acordo com as conhecidas leis de contágio, de imitação ou cópia voluntária e involuntária. É assim que a cultura “se espalha”.⁸

Diferente da relação determinante entre os fatores ideais reais existentes e determinados e seus correlatos subjetivos nas pessoas (estrutura do espírito dos impulsos) quando se trata de fatores *reais na germinação*, por exemplo, as relações internacionais de poder político, as relações econômicas de produção, as misturas e conflitos raciais. O *âmbito* de sua “possibilidade” objetiva e real não é determinado *nem* em sua existência *nem* em sua essência pelos fatores ideais, mas *apenas* pelos fatores reais dados e sua natureza. Em comparação com eles, tudo o que chamamos de “espírito” tem apenas (apenas o contrário do que tinha antes) um significado negativo “derivado”, ou seja, um significado *causal* como interpolador ou removedor de obstáculos, e um significado de realização, em princípio *apenas* negativo; ou, em geral, não tem qualquer significado como prejudicial à essência. O espírito *humano* - tanto o pessoal quanto o coletivo - e a vontade humana só podem fazer uma coisa aqui: interpolar ou remover obstáculos (soltar) ao que quer entrar na existência com base em uma causalidade evolutiva real, rigorosamente automatizada e *cega* a todos os sentidos. Se o espírito estabelece metas que afetam a essência e transformação dos fatores reais e que não se enquadram no escopo da conexão causal *própria dos* fatores reais, é como se mordesse granito e sua “utopia” desaparecesse no nada. A chamada economia planejada, ou uma “constituição política universal”, ou um projeto legislativo de eugenia e seleção racial, são exemplos de utopias semelhantes.

Por outro lado, é sempre um empreendimento *radicalmente errado* tentar deduzir univocamente das relações reais da vida, sejam elas étnicas, econômicas, políticas ou geopolíticas, o conteúdo com significado e valor positivo de uma determinada religião, arte, filosofia, ciência ou criação legal. O estado das relações reais, a correspondente combinação de fatores reais, apenas “explica” o que não chegou a ser, embora esteja incluído na determinação essencial e intrínseca da história do espírito religioso ou

⁷ A diminuição do nível de valor em cada coisa espiritual, por exemplo, de uma certa religião, de uma certa forma de arte, com a crescente difusão e conquista de poder entre as massas é, portanto, uma lei inderrogável de toda realização de significado e valor pelo homem.

⁸ A lei dos poucos pioneiros e dos muitos imitadores foi exposta pela primeira vez por G. Tarde em seu *livro Les lois de l'imitation*.

jurídico de acordo com as leis de seu próprio sentido⁹, e embora deste ponto de vista da história pura do espírito ele fosse potencialmente tão capaz de vir a ser como o que efetivamente chegou a ser. Raphael precisa de um pincel; as suas ideias artísticas e intuições não o criam. Além disso, precisa de clientes política e socialmente poderosos que o encomendem para glorificar os seus ideais; caso contrário, não teria sido capaz de manifestar a sua genialidade. Lutero utilizou os interesses dos príncipes e das cidades, o particularismo dos senhores territoriais, utilizou a ambição da burguesia; sem estes fatores a fusão das doutrinas do *spiritus sanctus internus* leitor da Bíblia e dos *sola fides* não teria tido lugar. Assim, da mesma forma que, por um lado, rejeitamos fora de controle todas as interpretações sociológicas naturalistas da origem do conteúdo significativo e espiritual da cultura, por outro lado, e no domínio da sociologia cultural pura, devemos repudiar qualquer teoria que sustente (como Hegel teria feito) que o curso da história da cultura é um processo puramente espiritual determinado pela lógica do significado. Sem a força seletiva-negativa das relações reais e sem a livre causalidade volitiva dos “protagonistas” - mesmo que esta liberdade só possa referir-se ao “se” ou “se não” da ação, nunca à questão do “o quê”, que é próprio da lógica do significado - absolutamente nada resultaria dos fatores determinantes puramente espirituais, nem mesmo no campo da cultura espiritual pura e puríssima. Muito menos, claro, no domínio das realidades com que a verdadeira sociologia lida. Estas realidades seguem na sua existência, essência e valor (isto é, também no que se chama “progresso” e “decadência”) o seu curso fatal, a sua marcha rigorosamente necessária e “cega”, vista a partir da ideia subjetiva de valor do espírito humano e do ideal humano de ser.¹⁰ Só resta uma coisa ao homem como um privilégio soberano e indeclinável: o poder, graças ao seu espírito, se não para calcular o que está para vir, pelo menos para “contar com ele” numa expectativa sempre hipotética e apenas provável; e depois, graças à sua vontade, de interpolar temporariamente os obstáculos, de impedir a existência de algo que, de outro modo, viria em excesso, ou de acelerar ou atrasar outras coisas na série de tempo e de acordo com a sua medida - não na ordem de tempo, que é pré-determinada e inalterável - aproximadamente como o catalisador faz no processo de combinação química.

Na cultura espiritual existe, portanto, potencialmente “liberdade” e autonomia dos acontecimentos em termos da sua essência, significado e valor, mas uma liberdade e autonomia que é sempre suscetível de suspensão, na sua expressão real, devido à causalidade da própria “infra-estrutura”. Poderia ser chamado “LIBERTE modificável”.

No campo dos fatores reais existe apenas aquele “FATALTE modificável” do qual falou com razão e precisão A. Comte. Aí, as verdadeiras relações agem de forma suspensiva sobre o que de fato sai dos poderes espirituais. Aqui o espírito age

⁹É desnecessário dizer que as leis do senso não têm nada a ver com os opostos “verdadeiro-falso”, “bom-malévolo”, “sagrado-profano” e opostos de valor análogo.

¹⁰ O “sentido” metafísico destas fatalidades de que dispensei expressamente aqui.

suspensivamente no sentido do adiamento temporário do que responde ao curso fatal das tendências históricas.

2. Uma segunda propriedade da lei dos fatores causais que procuramos é a de abranger e ligar numa única unidade três formas e relações estatísticas e dinâmicas:

a) As relações dos fatores ideais entre si: a) estaticamente, b) dinamicamente, c) para que também os "estados" correspondentes aos diferentes momentos, a "estática" seja apresentada como consequência, como a *imagem momentânea* e relativa oferecida pela dinâmica, ou seja, sempre como um sedimento de camadas formadas pela ação de forças por vezes antigas, por vezes novas;

b) As relações das diferentes espécies de fatores reais umas com as outras - novamente nos mesmos aspectos;

c) As relações dos três principais grupos de fatores reais com as várias espécies de fatores ideais - naturalmente, no âmbito definido pela lei geral dos fatores ideais e reais que acaba de ser formulada e caracterizada.

Em todos os tempos e onde quer que lidemos com a sociedade humana, encontramos-nos com um "espírito objetivo"¹¹, ou seja, com um conteúdo dotado de significado e corporizado em alguma matéria ou em atividades psicofísicas que podem ser reproduzidas, por exemplo, instrumentos, obras de arte, linguagem, escrita, instituições, costumes, usos, ritos, cerimónias, etc., e que lhe corresponde, objetivamente e com perfeita precisão, uma estrutura em mudança do "espírito" do grupo, que possui para o indivíduo um significado e um poder que o prendem mais ou menos ou são vivenciados como "obrigatórios". Existe uma ordem em que estes conteúdos objetivos de cultura dotados de significado e os complexos de atos espirituais em que estes conteúdos são constituídos, em que são "preservados" e modificados, se baseiam uns nos outros de acordo com uma lei? Como se conduzem geneticamente entre si, por exemplo, mito e religião, mito e metafísica, mito e ciência, lenda e história, religião e arte, arte e filosofia, misticismo e religião, arte e ciência, filosofia e ciência, ou o reino dos valores e a existência e essência do mundo teoricamente "admitidos" em cada caso? As referências e relações genéticas (motivações) simultâneas entre estes alvos complexos e dotados de significado são enormemente numerosas, e cada uma destas relações requer uma investigação especial extensiva. Poder-se-ia argumentar que tudo isto está de fato, de alguma forma, em dependência "mútua" e na chamada intermotivação, mas sem que haja uma ordem e uma lei em que estas coisas se fundamentem. Somos de uma opinião completamente oposta, o que não podemos provar aqui em pormenor. Existem dependências essenciais entre os fatores ideais, e não apenas existenciais e acidentais, no que diz respeito ao seu ser e tornar-se, por mais difícil que seja descobri-los. Existem tais dependências, por exemplo, entre religião, metafísica, ciência positiva, entre filosofia e ciência positiva, entre tecnologia e ciência positiva, entre religião e arte, etc. Responde exatamente à ordem genética ou estrutural ("fundamentação") dos atos dados na

264

¹¹ Uma divisão das formas do "espírito objetivo" digno de atenção foi recentemente dada por Hans Freyer no seu livro *Zur Theorie des objektiven Geistes*, 1923

essência do espírito humano. Conhecer o valor e conhecer o ser; a percepção de valores ou a preferência por valores, por um lado, e a vontade e atuação, por outro; a percepção ou representação de objetos e o movimento pelo impulso de uma certa percepção (como condição de tais percepções); o impulso prático da vontade e do movimento e o impulso expressivo sem finalidade: pensar e falar, por exemplo, não se sobrepõem “tampouco deste modo como daquele”, mas seguem rigorosas leis de sua essência¹². Em uma *teoria da essência do espírito humano*, o mais universal possível, é onde é preciso, em última instância, ancorar todas as dependências factuais entre os conteúdos objetivos da cultura encontrados empiricamente. Quem fala aqui de uma “interação” qualquer, está errado. Mas dentro do quadro muito geral e formal dessas leis dos atos espirituais, existem *estruturas especiais e organizações funcionais dos espíritos dos grupos*, que mudam, nascem e perecem, e sua descoberta representa o objetivo mais elevado que deve ser proposto pelo conhecimento inicialmente descritivo da cultura histórica e individual de um grupo, considerada em todos os seus aspectos e em todas as espécies de seus valores e bens. Prescindindo das leis essenciais mais gerais do espírito – que não são, justamente, leis de “um” espírito real, de um grupo real ou de uma individualidade –, pode-se antecipar que o espírito só existe em uma *pluralidade concreta* de grupos e culturas infinitamente diversos.

É, portanto, inútil e até prejudicial falar de uma “unidade da natureza humana” como suposição *factual* da ciência histórica e da sociologia. *Uma lei comum* de estrutura e estilo impera apenas sobre os elementos culturais vivos de *um* grupo, impera apenas sobre a religião e a arte, a ciência e o direito de *um* concreto cultural. Manifestá-la para cada grupo nas principais fases de seu desenvolvimento é um dos mais altos objetivos que a *história do espírito*¹³. Negamos, portanto, sem restrições, como *suposto* da sociologia, toda ideia de uma razão como aparato funcional *determinado*, *factual*, *inato* e dado a *todos* os homens desde o início – esse ídolo da época do Iluminismo e do próprio Kant –, bem como a teoria da origem monofilética do homem, na maioria das vezes intimamente ligada à ideia anterior. A unidade do espírito e a consanguinidade de todas as raças podem ser um objetivo de toda ciência histórica – na verdade, toda história é, entre outras coisas, história do nivelamento entre os sangues –, mas um ponto de partida dos acontecimentos e uma suposição da sociologia, certamente não o

265

¹² Além das leis essenciais da fundamentação estática dos atos, existem as leis da marcha da evolução, até agora quase ignoradas em seu significado lógico e que não têm nada a ver nem com as chamadas regras das fases observadas em uma pluralidade de séries evolutivas de fatos (que se obtêm comparando essas séries), nem com as meras linhas “diretrizes”, como são chamadas, de uma evolução efetiva e que não pode se repetir (por exemplo, a evolução da Humanidade terrestre ou do Estado prussiano), em nada disso faz sentido falar de leis. Uma “direção” pode ser inferida da comparação das fases temporais de um grupo (direção principal, direção secundária, beco sem saída, desvio, etc.), mas nunca é uma “lei”. A lei da marcha da evolução é, pelo contrário, uma lei essencial da transição de um grau para outro da evolução, de modo que os pontos factuais e particulares iniciais e finais da evolução permanecem livremente variáveis. A lei domina todas as evoluções efetivas possíveis.

¹³ Ou seja, a história da formação, crescimento, decadência e modificação estrutural do próprio espírito, não de seus produtos e obras.

é¹⁴. O pluralismo dos grupos e das formas da cultura é, antes, a posição de onde deve partir toda a sociologia. A gênese das estruturas do espírito admitidas em cada caso como relativamente “primitivas” podemos “compreendê-la” em princípio, mas não concretamente; isto é, podemos compreender como podem e têm que surgir de um espírito amorfo estruturas do espírito propagadas depois pela tradição, se efetivamente surgem; a saber: por uma “funcionalização” gradual que experimenta a autêntica apreensão das ideias e das conexões entre as ideias (com base no “acidental” real) – uma “funcionalização” que é realizada em primeiro lugar pelos pioneiros e mais tarde “levada e relevada a cabo” pelas massas, mas não “imitada” de fora como os movimentos e as ações. Portanto, os aparatos espirituais e racionais de todo grande período cultural podem muito bem ser apenas parcial e inadequadamente verdadeiros e válidos para o ser, sem que precisem sê-lo, naturalmente, e sem prejuízo de sua pluralidade e diversidade¹⁵. Pois todos eles surgem, de fato, da apreensão do reino ôntico único e hierárquico das ideias e dos valores que entrelaçam essa realidade “acidental” do mundo. Escapamos, portanto, a um relativismo filosófico, como aquele ao qual sucumbe, por exemplo, Spengler, apesar de admitir uma pluralidade de organizações racionais. Mas não escapamos a esse relativismo porque negamos ou restringimos, como certas filosofias contemporâneas dos valores, absolutistas e caprichosas, o fato, fácil de comprovar, da relatividade das próprias organizações racionais, e sucumbimos a um “europeísmo” igualmente caprichoso, ou a qualquer outra posição que tenha sido tomada simplesmente seguindo a pauta de uma cultura e que, no entanto, tenha essa “localização” como válida para todo homem e toda história; nem porque, como, por exemplo, deseja, de uma forma bastante estranha, Troeltsch,¹⁶ “afirmemos” nossa localização europeia, apesar de conhecermos sua relatividade, com um mero postulado, isto é, “*sic volo, sic jubeo*”; mas escapamos a ele porque - analogamente ao que fez a teoria de Einstein em seu campo - suspendemos, por assim dizer, infinitamente mais alto do que todos os sistemas de valores existentes *de fato* na história até o presente, o reino absoluto das ideias e dos valores correspondentes à ideia essencial do homem; E assim, por exemplo, consideramos todas as ordens de bens, ordens de fins, ordens de normas da sociedade humana, na ética, na religião, no direito, na arte, como absolutamente relativas e histórica e sociologicamente condicionadas pela posição de cada caso, não conservando nada mais do que a ideia do logos objetivo e eterno, penetrar em cujos mistérios superlativos, sob a forma de uma história essencialmente necessária do espírito, não é coisa de uma nação, nem de um círculo de cultura, nem de uma idade cultural, nem de todas as idades culturais que existiram até aqui, mas de todas juntas, incluindo as futuras, em uma cooperação solidária, espacial e temporal, de

¹⁴ Esta teoria monista, aqui rejeitada, da “natureza racional humana é uma suposição do “humanismo”, que é, por sua vez, exclusivamente europeu (assim também E. Troeltsch, em seu *Historismus*), que a tomou da doutrina da Igreja, limitando-se a apagar a queda e o pecado original.

¹⁵ Sobre a “funcionalização” do conhecimento das essências objetivas, tratei exaustivamente no segundo volume do livro *Von Ewigen im Menschen*, 2ª edição, pp. 167 e seguintes.

¹⁶ Cf., E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Ueberwindung* v., assim como suas palestras na Inglaterra, editadas por Friedrich von Hügel, p. 76 e seguintes.

sujeitos culturais insubstituíveis por indivíduos e únicos. Concretamente e em detalhe, não podemos explicar as estruturas espirituais dos grupos, admitidas como “primitivas”, assim como também não podemos explicar o “espírito” em geral, como suposto primário de uma história humana, mais ainda, do próprio homem (da sua “ideia”), partindo das funções psíquicas dos seus antepassados animais¹⁷.

Na melhor das hipóteses, só podemos mostrar como elas evoluem e surgem de maneira compreensível, obedecendo às leis do sentido, *algumas estruturas a partir de outras estruturas*, por exemplo, a sucessão dos estilos da arte ocidental, das formas de religião, etc.

Em contraste rigoroso com essa evolução das *estruturas do espírito*, surgindo umas das outras de acordo com as leis do curso da evolução, colocamos o fenômeno da *acumulação das obras*, que respondem exclusivamente a *uma* estrutura do espírito e a uma unidade cultural limitada no espaço e no tempo. Como admitimos uma verdadeira e autêntica *gênese* de toda estrutura apriorística, funcional e subjetiva do espírito humano — e não sua *constância*, como Kant —, temos que rejeitar, da maneira mais resolvida, as teorias, *todas* as teorias que só veem na história do homem uma acumulação de produtos e obras, mas não uma evolução e transformação das *faculdades* espirituais do homem e, em primeiro lugar, do *aparato* subjetivo apriorístico de toda forma de pensar e avaliar. É certo que, como rejeitamos sem restrições *toda herança* de qualidades psíquicas adquiridas, pelo menos que possa ter importância para a cultura (de acordo com Weismann, com a moderna teoria exata da herança, e agora também Bumke, v. *Kultur und Entartung*), o organismo psicofísico humano não se modificou essencialmente, em nossa opinião, dentro do tempo histórico, a não ser pela própria *influência da cultura*, já admitida antecipadamente. Repudiamos, portanto, a teoria que domina toda a sociologia de H. Spencer: as estruturas do espírito teriam sido adquiridas pela “espécie” e transmitidas hereditariamente ao indivíduo. Mas, para nós, não é válida, de forma alguma, a conclusão a que chega Weismann: toda a história da cultura é *apenas* acumulação. Tanto Weismann quanto Spencer supõem, com efeito, que o que é condicionado *univocamente* pelo sistema psicofísico do homem não é apenas a parte psíquico-vital que compartilhamos em essência com os antropóides superiores - condicionamento que também nós afirmamos -, mas também o “espírito”, a “razão”. Nós negamos isso¹⁸, afirmando, ao contrário, que o espírito do homem é para a sociologia, psicologia, biologia e história simplesmente uma *suposição* que deve ser aceita e um problema, no máximo, de ordem metafísica e religiosa, mas não da ordem da ciência empírica positiva. Mas, se assim é, é o próprio espírito e *também as suas forças*, e não apenas a soma dos produtos que dele brotam num determinado estágio do seu desenvolvimento, em virtude das condições mutáveis do sangue e do meio, que está sujeito a um *verdadeiro e efetivo desenvolvimento espontâneo*,

¹⁷ Na minha antropologia, apresentarei provas rigorosas das afirmações anteriores e justificarei o termo “ideia” do homem, em contraste com o conceito empírico de “animal humano”.

¹⁸ Devo também remeter aqui para a minha *Antropologia*, exposta há anos e prestes a ser publicada. Já dei indicações sobre este problema no meu artigo *A ideia do homem* (*Revista de Occidente*, XL).

que *pode* significar, dependendo dos casos, um progresso e um crescimento, mas também um retrocesso e uma decadência; em todos os casos, uma modificação de sua própria *constituição*. Modificações das formas de pensar e de intuir, como na transição da *mentalité primitive*, tal como descrita muito recentemente por Lévy-Brühl, para o estado de civilização, em que o pensamento humano segue já o princípio da contradição e o princípio da identidade; modificações das *formas* do ethos como formas de preferir entre os próprios *valores*, não meramente da estimativa distinta que se faz dos bens com base *na mesma* lei de preferência entre valores ou ethos; modificações do sentimento estilístico e da própria vontade artística (como admitido desde Riegel na história da arte); modificações como a que vai da ideia organológica do mundo, própria do Ocidente até o início do século XIII, à ideia mecânica de mundo, modificações como a que conduziu do agrupamento preponderante dos homens em associações familiares sem autoridade política à era da “sociedade política” e do Estado, ou da forma de se agrupar com preponderância em “comunidade vital” à de se agrupar com preponderância em “sociedade”, ou da técnica preponderantemente mágica a técnica preponderantemente positiva, são modificações de uma *ordem* de magnitude (não de uma magnitude) completamente *distinto* da ordem das produzidas pela *aplicação* cumulativa de um intelecto já desenvolvido, como o que responde, por exemplo, ao modo de pensar ocidental, ou das modificações da “moralidade prática” e da mera adaptação de uma forma de ethos a circunstâncias históricas em mudança (por exemplo, do ethos cristão ao estado econômico e social do fim da Antiguidade, da Idade Média e da Idade Moderna)¹⁹, ou modificações simplesmente internas ao âmbito da ideia do mundo predominantemente organológico ou predominantemente mecânico. Para a sociologia da dinâmica do saber, não há nada mais importante do que esta distinção: se o que é submetido a uma modificação são as próprias formas de pensar, estimar em seus valores e intuir o mundo, ou apenas a aplicação dessas formas aos materiais da experiência ampliados quantitativa e indutivamente. Uma criteriológica precisa e exata desta distinção e de seus graus ainda está por ser feita.

Um fenômeno geral de toda evolução espiritual é, além disso, o processo de *diferenciação e integração* dos setores da cultura e dos atos espirituais e experiências de valores que lhes servem de base, processo já claramente observado por H. Spencer. Onde esse processo se reflete com mais evidência e nitidez é no gradual destaque dos tipos *pioneiros* e chefes dos grupos e das profissões intelectuais; por exemplo, o mago, o médico, o sacerdote, o técnico, o filósofo (o sábio), o erudito, o pesquisador, etc. Mas, na aplicação desse princípio de diferenciação e integração, é de fundamental importância que se estabeleça exatamente a *ordem gradual* dessa diferenciação. Grandes erros são cometidos justamente porque esses graus são mal estabelecidos. Assim, por exemplo, é necessário reconhecer que o conhecimento religioso, metafísico e positivo, ou, como também podemos dizer, o conhecimento da salvação, o conhecimento da formação do homem e o conhecimento da produção ou dominação da natureza, se

¹⁹ Cf. em minha *Ética*, especialmente o capítulo sobre *Die Relativitätsstufen der Werte und des Wertens*, p. 272 e seguintes.

diferenciam *ao mesmo tempo* do grau anterior de intuir e pensar *mítico-natural* e *mítico-histórico* – o “sonhar acordado dos povos” – e só então empreendem uma evolução amplamente regida por leis próprias. Por considerar Comte, por exemplo, o mítico como religioso; por desconhecer Comte, além disso, que na Idade Moderna do Ocidente de modo algum *diminui* a importância da religião frente à metafísica, mas se limita a *diferenciar-se muito mais rigorosamente* dela do que na Idade Média, assim como também se separam, e não menos rigorosamente, uma da outra a ciência positiva e a metafísica - já pelo simples fato de aparecer pela primeira vez aquela como um *processo infinito*, esta como um sistema fechado e pessoal -, chegou-se à teoria radicalmente *falsa* da chamada “lei dos três estágios”, isto é, à teoria de que o pensamento eidético-metafísico surge “por evolução” do pensamento religioso e o pensamento positivo do metafísico. Comte tomou, pois, por estágios temporais de uma evolução, o que *de fato* é apenas um processo de diferenciação do espírito²⁰. Ou seja: da técnica mágica das forças naturais diferenciam-se, ao mesmo tempo, a técnica de dominação *positiva*, por um lado, a técnica de expressão religiosa *cultural* e a técnica de representação ritual dos processos sagrados, por outro lado. Se isso não for reconhecido, ocorrem erros graves.

Da mesma forma, a arte e a técnica industrial (técnica instrumental) têm, sem dúvida, um ponto de partida comum em produtos que expressam processos psíquicos e, ao mesmo tempo, são tais que podem servir duradouramente a fins úteis²¹. Mas se se desconhece a conexão, por exemplo, no sentido de derivar a arte do trabalho e da técnica (como fizeram ultimamente Semper em sua obra sobre a evolução do estilo e, em parte, Bücher em *Arbeit und Rhythmus*) ou, inversamente, estes daquela (como fizeram os românticos e agora, de forma demasiado precipitada, também Frobenius), originam-se erros profundos. Teorias como a de Albert Lange, a *metafísica* é uma “poesia em conceitos”, ou a tese de W. Ostwald, a arte é uma “forma de pressentir a ciência”, ou o erro “gnóstico” de que a religião é essencialmente uma metafísica decadente em “imagens” para uso do povo, das massas (Spinoza, Hegel, P. de Hartmann, Schopenhauer, etc.); ou o erro inverso de Bonald e Joseph de Maistre, de que a metafísica é sempre uma religião popular originária de uma revelação feita por pessoas ou uma revelação primitiva e racionalizada simplesmente mais tarde; ou que a metafísica é uma profecia de natureza religiosa ou poética, racionalizada contra todo o direito, comprimida mais tarde em um sistema (a “filosofia profética” de M. Weber e K. Jaspers); ou, em geral, todas as teorias que consideram sem mais como “moribundas” uma ou duas das três formas de conhecimento acima mencionadas, baseando-se nos estratos evolutivos muito particulares de uma cultura estritamente

²⁰ Cf. meu artigo sobre a lei dos três estágios de Comte em *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I. Bd., *Moralia*.

²¹ Este princípio vale de maneira bastante geral para todas as invenções e instrumentos primitivos, por exemplo, todas as formas primitivas de lavar a terra (enxada, arado) ou as formas primitivas de acender o fogo (rotação de um pau dentro de outro, etc.). São sempre formas de expressão cultural de experiências íntimas e instrumentos semelhantes. A ideia da geração humana, a concepção da terra como mãe que deve ser fecundada, é quase universalmente o exemplo inspirador dessas invenções.

limitada, por exemplo, a europeia ocidental moderna, como Comte considera as formas de conhecimento da salvação e do conhecimento metafísico, W. Dilthey simplesmente a forma do conhecimento “metafísico”²²; tudo isso são erros graves do mesmo tipo.

São erros que se originam em falsas interpretações dos processos de diferenciação e integração, e particularmente do *grau* de primitivismo dos correspondentes produtos do espírito, e além disso, em considerar como típicos do ponto de vista lógico-ideal certos fenômenos *secundários* de cruzamento e mistura entre os produtos espirituais superiores da cultura. Assim, *pode-se* unir, por exemplo, a *mística* - uma categoria geral de conduta espiritual definível com todo rigor: o saber da identificação imediata e extática na intuição e no sentimento - tanto com uma determinada *religião* e seu dogma (mística indiana, cristã, sufi, judaica, taoísta) quanto com uma *metafísica* filosófica (por exemplo, Plotino, Spinoza, Schopenhauer, Schelling, Bergson), tanto com o *conteúdo* espiritualista ou naturalista de uma ideia do mundo (mística intelectual fria, por exemplo, a de Plotino, ou mística vital inebriante, por exemplo, o culto de Dionísio), tanto com uma conduta predominantemente teórica (mística contemplativa) como com uma conduta prática (mística ascético-prática e fé em que a *união* ocorre na execução do ato voluntário obediente a uma determinada norma suprema, por exemplo, Tomás de Kempis). Sempre continuará sendo, no entanto, “a” mística uma categoria independente dentro das formas do saber ou do participar de um princípio absolutamente real e valioso, dado como certo e nunca emanado das próprias fontes do saber e, mais especialmente, um participar que *é e sempre será* (do ponto de vista genético) um fenômeno secundário e tardio, completamente *incriador* — um retrocesso. Se isso for desconhecido, tentara-se fazer, como muitos escritores eclesiásticos, da mística cristã ortodoxa “a” mística, e desconhecer-se-á a natureza totalmente supra confessional e até supra religiosa desta; ou tentara-se fazer dela uma fonte independente de conhecimento “religioso”²³ ou uma fonte de conhecimento “metafísico”, como, por exemplo, o “intuitivismo” de Schopenhauer e Bergson. As formas mistas pressupõem precisamente a existência dos tipos *puros*.

A esta parte da sociologia cultural que acabamos de esboçar, une-se estreitamente uma *segunda* parte que se refere às *formas sociais de cooperação* espiritual mais ou menos organizada ou inorgânica. Por enquanto, as três formas supremas do conhecimento aparecem em todos os tempos sob formas sociais que respondem essencialmente ao mais alto fim intencional do conhecimento em cada uma das primeiras e que são necessariamente diversas, de acordo com a essência do objeto suposto por cada uma. Exatamente o mesmo vale para *todas* as formas fundamentais de atividade espiritual ou cultural específica. Para a forma predominantemente religiosa do conhecimento da

²² V.W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; igualmente *Die geistige Welt*, I e II. Em seu excelente estudo preliminar, G. Misch mostra em profundidade que D. se afastou cada vez mais da posição assumida em seu primeiro período, de um tom fortemente positivista, a saber, que a metafísica é poesia de conceitos. L.c., p. 61. Mas ainda em seu ensaio *Das Wesen der Philosophie* ele afirma: Desde que a ciência universalmente válida da metafísica foi destruída para sempre [...], l.c., p. 370.

²³ Por exemplo, recentemente H. Scholz em sua *Religionsphilosophie*, 2ª ed., Berlim, 1923

salvação, existem comunhões, igrejas, seitas, associações místicas “flutuantes” ou pouco organizadas, ou simples orientações unitárias do pensamento teológico. Por outro lado, existem “escolas de sabedoria” e comunidades *de formação* no sentido antigo, que combinam o ensino, a pesquisa e a prática da vida de seus membros em uma unidade que vai além da comunidade, frequentemente além da própria nação, e reconhecem como comum um “sistema” de ideias e valores que afeta o mundo *inteiro*. Finalmente, existem as organizações de pesquisa e ensino da ciência positiva, fundadas na distinção de objetos e na divisão do trabalho, e mais ou menos estreitamente ligadas às organizações da técnica e da indústria, ou a determinadas associações profissionais, de juristas, médicos, funcionários: as “*corporações científicas*”, como podemos chamá-las em geral. Da mesma forma, nas artes desenvolvem-se as escolas deste e daquele “mestre”. Todas essas formas desenvolvem, de acordo com sua natureza, dogmas, princípios, teorias, em fórmulas que se elevam acima da linguagem natural até a esfera da “*linguagem culta*”, ou que se expressam em sistemas de signos “*artificiais*”, de acordo com normas e com uma “*axiomática*” convencionada e reconhecida em comum. A linguagem natural é a linguagem que se utiliza para expressar os pensamentos e sentimentos humanos, e que se encontra em uso na vida cotidiana. A linguagem culta é a linguagem que se utiliza para expressar os pensamentos e sentimentos humanos, e que se encontra em uso na vida cotidiana. As organizações do conhecimento devem distinguir-se, naturalmente, das formas de instrução e das “*escolas*” nas quais crianças e jovens de várias idades *adquirem* o conhecimento médio que corresponde ao estado de cultura na comunidade vital mais ampla (tribos, povos, Estados, nações, círculos culturais), ou nas quais se *transmite* simplesmente de geração em geração o estado de conhecimento médio socialmente necessário à generalidade; as quais são, por sua vez, distintas de acordo com as castas, estamentos e classes. Em relação a essas organizações de *educação e ensino*, as associações mencionadas em primeiro lugar representam uma superestrutura da qual flui muito *lentamente* o novo conhecimento adquirido nelas até penetrar nos corpos docentes dessas “*instituições escolares*” das comunas, cidades, Estados, igrejas, etc. Os conteúdos de conhecimento acima mencionados devem ser distinguidos, além disso, dos produtos mistos de *interesses* coletivos e (presumíveis) conteúdos de conhecimento que são comuns aos homens em virtude de sua pertença a um estrato, profissão, classe ou partido, e que incluiremos sob o título geral de “*preconceitos*” de estrato, profissão, classe ou partido. A peculiaridade desse *pseudo* conhecimento é que a raiz dos interesses coletivos que ele tem é sempre *inconsciente* para aqueles a quem é comum e que também lhes é *inconsciente* a circunstância de que esse conhecimento lhes é comum *apenas* a eles como grupo e apenas em virtude da pertença a um desses grupos. Quando esses sistemas tentam deixar de ser “*preconceitos*” formados de maneira automática e inconsciente e se justificam em uma reflexão consciente, escondendo-se *atrás* de uma orientação do pensamento religioso, metafísico ou científico positivo, ou apropriando-se de dogmas, princípios e teorias provenientes dessas organizações superiores do conhecimento, surgem os novos produtos mistos das “*ideologias*”, cujo exemplo mais potente na história moderna é o marxismo, como uma variedade das

“ideologias dos oprimidos”. Subordinar às leis genéticas das ideologias a gênese de *todo* o conhecimento é uma tese específica da interpretação econômica da história. Um certo recipiente para esclarecer os preconceitos e as ideologias já é formado pela “opinião pública”²⁴, uma atitude comum no julgamento dos membros “cultivados” de um grupo²⁵.

A sociologia cultural deve diferenciar e definir essas formas de cooperação espiritual em uma tipologia ideal, e deve também tentar descobrir uma ordem de fases na sucessão dessas formas dentro de *cada* todo cultural e outra ordem de bases no movimento das relações de poder entre essas *formas* de organização do conhecimento, por exemplo, a passagem do poder da igreja para a filosofia, de ambas para a ciência, etc. Nesta questão, é preciso ter sempre em conta a relação entre o conteúdo do conhecimento, por exemplo, os conteúdos da fé, definidos dogmaticamente ou não dogmaticamente, com as próprias formas de organização. Assim, por exemplo, o próprio conteúdo da religião judaica de Yahvé exige que esta seja a religião não proselitista de um povo escolhido, que *um* “povo” seja seu depositário. Assim, exclui o conteúdo de todas as formas politeístas e henoteístas da religião a religião universal (mesmo como aspiração). Assim, o conteúdo da teoria platônica das Ideias determina em grande medida a forma e a organização da Academia platônica. Da mesma forma, a organização das igrejas e seitas protestantes é determinada principalmente pelo próprio conteúdo da fé, que só pode existir nessa forma social e não em outra²⁶. E assim, o objeto e a metodologia da ciência positiva exigem necessariamente a forma internacional de cooperação de indivíduos substituíveis e de organizações; o conteúdo e até mesmo simplesmente o problema de uma metafísica, pelo contrário, exigem a forma cosmopolita de cooperação constituída pelo esforço conjunto de espíritos nacionais individualmente distintos, insubstituíveis e não-cambiáveis, ou de seus representantes. As distinções mais gerais e primárias, por sua ordem de magnitude, entre as formas possíveis de organização do conhecimento, são, no entanto, aquelas que se relacionam com as modalidades em que as culturas percorrem as formas essenciais de agrupamento humano em geral, a saber, as formas da horda flutuante, a comunidade vital duradoura (no sentido de F. Toennies), a sociedade e a forma do sistema de solidariedade pessoal entre indivíduos autárquicos responsáveis isolados e em conjunto²⁷. Pois essas distinções marcham sempre e necessariamente para uma - como se mostra a seguir - com distinções nas formas de intuir e de pensar. O

²⁴ Cf. a excelente obra de F. Toennies, *Die öffentliche Meinung*.

²⁵ Sobre a essência e a origem das ideologias nacionais cf. *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2 Ed., Nation, e também meu estudo sobre o “cant” no apêndice do meu livro *Der Genius des Krieges*.

²⁶ Cf. E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen*, etc., onde essas relações de conteúdo são excelentemente expostas.

²⁷ Já apresentei uma caracterização rigorosa dessas formas essenciais de associação humana em minha obra *Ética*. As distinções aqui apontadas foram desenvolvidas por Edith Stein: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 5 Bd., em *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Objetivos análogos foram propostos por Th. Litt em sua obra *Individuum und Gemeinschaft*, 2. Aufl.

pensamento, por exemplo, dentro da comunidade vital predominante de um grupo histórico, deve ser necessariamente predominantemente: 1. um pensamento que preserve e comprove um capital de verdade e de conhecimento tradicionalmente dado, não um pensamento que investiga e descobre, ou seja, um “modo de pensar” e uma lógica vivos que serão um “*ars demonstrandi*”, não um “*ars inveniendi*” e *construendi*; 2. um pensamento cujo método deve ser predominantemente antológico e dogmático, não epistemológico e crítico; 3. um “modo de pensar” realista, não nominalista como na sociedade, mas que, no entanto, já não tomar as próprias palavras pelas propriedades e forças das coisas, como os homens das hordas primitivas, onde, segundo a acertada expressão de Lévy-Brühl, toda aquisição de conhecimento repousa numa “conversa” do homem com espíritos e demônios que se expressam e fazem ouvir nos fenômenos da natureza um pensamento cujo sistema de categorias tem que ser preponderantemente organológico (isto é, concebido á vista do organismo e generalizado depois a tudo), ou seja, que também o mundo é para ele uma espécie de “ser vivo”, não um mecanismo como na sociedade.

Apesar da marcha concretamente radical e diversa que pode tomar a história de uma cultura espiritual e de seus produtos, estão traçadas antecipadamente fases sociologicamente determinadas de natureza muito formal, cujos limites não podem ser ultrapassados nem mesmo pelo propriamente “histórico”, isto é, pelo individual, que nunca retorna. Assim, por exemplo, a universidade medieval (Paris, Praga, Heidelberg, etc.) em sua factualidade histórica e a universidade moderna do Estado absolutista em sua profunda transformação - primeiro pela obra da Reforma e do Humanismo, depois na época do Absolutismo, finalmente após a Revolução Francesa por obra da era liberal - é com segurança um objeto que só pode ser descrito historicamente em sua evolução muito diversa dentro da das diversas nações. Mas o fato de que essa universidade, em sua estrutura e plano de ensino, que reflete claramente o predomínio da teologia, da filosofia e da ciência na sociedade medieval e nos estamentos, não seja em essência um instituto de pesquisa em língua viva, mas em primeiro lugar um instituto de tradição e transmissão “erudita” em uma língua morta — isso não é um fato histórico, mas sociológico. Podemos, portanto, estudá-lo igualmente em determinadas fases da história da cultura árabe, judaica e chinesa, por exemplo, nas instituições formativas da China antiga em relação à China posterior à derrubada da dinastia. Da mesma forma, o curso da chamada “questão dos universais” na filosofia medieval²⁸ é um fato que só pode ser conhecido de maneira histórica. Mas o fato de que o modo de pensar realista, como modo vivo de “pensar” de fato - não como “teoria” lógica - tenha prevalecido na Idade Média; na Idade Moderna, por outro lado, o modo de pensar nominalista, é outro fato sociológico. A manifestação da estrutura categorial organológica da ideia medieval do mundo no domínio absoluto do platonismo e aristotelismo; o início e a ascensão do pensamento técnico-mecânico com Gilbert, Galileu, Ubaldo, Leonardo, Descartes, Hobbes, Huygens, Dalton, Kepler, Newton, são fatos históricos — mas não o é a substituição de um pensamento que subordina toda a

²⁸ Sobre o curso exato desta questão, ver ainda hoje K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*.

realidade, o mundo morto e o mundo espiritual, a formas de ser e de pensar que foram vistas primariamente no organismo vivo (“forma” e “matéria”) por um pensamento que vê no “movimento das massas mortas” e suas leis formas às quais, na medida em que são funcionalizadas, se subordina ou “deve” subordinar-se sucessivamente o mundo vivo, social, econômico, espiritual, político. Este é um fato sociológico, inseparável do individualismo moderno, inseparável da preponderância incipiente da máquina movida por uma força sobre o instrumento manual, da dissolução incipiente da comunidade na sociedade, da produção para o mercado livre (economia mercantil), do desaparecimento do princípio da solidariedade vital em favor da responsabilidade individual exclusiva e do surgimento do princípio da concorrência no ethos e na vontade da sociedade ocidental.

A aquisição de conhecimento sobre a natureza em quantidade suficiente para quaisquer aplicações, por meio de uma “investigação” metódica, independente das pessoas e de determinados problemas técnicos, em um processo essencialmente infinito - uma ideia que era totalmente estranha a Aristóteles e à Idade Média -; a separação cada vez mais rigorosa dessa nova ciência “positiva” e a teologia e filosofia, que somente no início da Idade Moderna aparece em sistemas fechados e pessoais; nada disso é possível sem a destruição simultânea da economia medieval do necessário e sem o surgimento, na economia, do novo espírito de adquirir em princípio infinitamente (restringido apenas pela concorrência recíproca); nem é possível sem a nova pleonexia dos Estados absolutistas e mercantilistas, que formam o “concerto das nações europeias”, mantido pelo princípio do “equilíbrio de poder”, em rude contraste com a “cristandade” submetida ao Papa e ao Imperador.

Outro problema da sociologia cultural geral é o problema das formas de movimento essenciais a que estão sujeitos os setores da cultura ou determinadas partes desses setores, por exemplo, o estilo da arte e a técnica artística, o problema dos movimentos de florescimento, maturidade e decadência. As formas de movimento que afetam as formas de conhecimento são apenas um caso especial dessa grande questão geral da dinâmica sociológica da cultura. Parece-me haver vários grandes complexos de questões em que se divide esse assunto.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- AZEVEDO, J. L. *Max Scheler: exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova, 1966.
- COSTA, J. S. *Max Scheler: o personalismo ético*. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- CURVILLIER, A. *Sociologia da cultura*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: EdUSP, 1975.
- GURVITCH, G; MERTON, R. K. *Sociología del conocimiento*. Buenos Aires: Deucalión, 1953.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 6ª ed. Brasília: Martins fontes, 2013.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Scheler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S.; SANTOS, G. A. *Befindlichkeit e Stimmung, das tonalidades afetivas na*

analítica existencial de Heidegger. In: *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 179-194, 2020.

LUCKMANN, T. *Phenomenology and Sociology*. New York: Penguin, 1978.

MATHEUS, C. Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento. In: *Margem*, São Paulo, n. 16, p. 13-37, dez. 2002.

MEISTER, J. A. F. *Amor X Conhecimento: inter-relação ético-conceitual em Max Scheler*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PINTOR, R. A. *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC, 1978

QUAINI, J.B. *La significación del espíritu en Max Scheler – Ensayo de exposición y de crítica fundamental*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1974.

SCHELER, M. *Sociología del saber*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.

SCHELER, M. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. In: *Gesammelte Schriften*. Ed. Maria Scheler. Bern. München: Francke, 1963.

SCHELER, M. As formas do saber e a cultura. In: *Visão filosófica do mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

SCHELER, M. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Trad. Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

Submetido: 09 de março de 2026

275

Aceito: 09 de abril de 2026