



Organizadores:

Patricia Laura Torriglia
Ricardo Gaspar Müller
Ricardo Lara
Vidalcir Ortigara

**ONTOLOGIA E CRÍTICA
DO TEMPO PRESENTE**



Copyright © 2015 Patricia Laura Torriglia, Ricardo Gaspar Müller,
Ricardo Lara, Vidalcir Ortigara

Capa

*Design: Tiago Roberto da Silva sobre
fotomontagem de Maria Cecilia Olivio com imagem do
blog György Lukács (<https://gyorgylukacs.wordpress.com/>)*

Edição e editoração eletrônica

Carmen Garcez

Apoios

Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina
(Fapesc); Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE/UFSC),
Programa de Pós-graduação em Sociologia Política (PPGSP/UFSC),
Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS/UFSC),
Programa de Pós-graduação em Educação (Unesc)

Catlogação na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

059 Ontologia e Crítica do Tempo Presente /
 Patricia Laura Torriglia (orgs.) ... [et al.].
 – Florianópolis : Em Debate / UFSC, 2015.
 304 p.: il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-68267-24-0

1. Filosofia – História e crítica.
2. Capitalismo – Filosofia. I. Torriglia,
Patricia Laura. II. Müller, Ricardo Gaspar.
III. Lara, Ricardo. IV. Ortigara, Vidalcir.

CDU: 1

Todos os direitos reservados a

Editoria Em Debate

Campus Universitário da UFSC – Trindade

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Bloco anexo, sala 301 – Telefone: (48) 3721-4046

Florianópolis – SC

www.editoriaemdebate.ufsc.br / www.lastro.ufsc.br

*O projeto de extensão Editoria Em Debate conta com o apoio de recursos
do acordo entre Middlebury College (Vermont – USA) e UFSC.*

PATRICIA LAURA TORRIGLIA
RICARDO GASPAR MÜLLER
RICARDO LARA
VIDALCIR ORTIGARA
(ORGANIZADORES)

ONTOLOGIA E CRÍTICA DO TEMPO PRESENTE



UFSC

Florianópolis

2015

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	7
APRESENTAÇÃO	19

PARTE I – ONTOLOGIA E ESTÉTICA

1. REALISMO Y FILOSOFÍA

Los debates contra la “sociología vulgar” en los Escritos de Moscú de György Lukács

Miguel Vedda (UBA, Argentina) 25

2. JORGE LUIS BORGES, FILOSOFIA DA CIÊNCIA E CRÍTICA ONTOLÓGICA

Verdade e emancipação

Mario Duayer (UERJ) 51

3. LA FELICIDAD ES UN SUEÑO ETERNO

*Maternidad y muerte en *Souvenirs Pieux*, de Marguerite Yourcenar*

Silvia Nora Labado (UNGS/UBA, Argentina)..... 79

4. A ATUALIDADE DO REALISMO CRÍTICO

Sobre arquitetura e cinema no contexto de barbárie no ambiente cultural pós-moderno

Ronaldo Rosas Reis e Juarez Duayer (NIEP-Marx – UFF) 91

5. L'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE NEL PENSIERO DI GYÖRGY LUKÁCS

Antonino Infranca (Itália)..... 107

PARTE II – EDUCAÇÃO E DIREITO

6. AS POLÍTICAS EDUCACIONAIS COMO SINGULARIDADE DO COMPLEXO JURÍDICO

Patricia Laura Torriglia (UFSC/Gepoc) e

Vidalcir Ortigara (Unesc/Gepoc)133

7. A QUESTÃO DA CRÍTICA AO DIREITO À LUZ DA OBRA MADURA DE LUKÁCS	
Vitor Bartoletti Sartori (Faculdade de Direito da UFMG).....	153

PARTE III – IDEOLOGIA E ESTRANHAMENTO

8. ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTOS	
<i>Categorias complementares ou contrapostas?</i>	
Monica Hallak Martins da Costa (PUC-MG).....	199
9. O ESTRANHAMENTO DA MULHER NA <i>ONTOLOGIA</i> DE LUKÁCS	
<i>O problema da emancipação feminina na sociabilidade do capital</i>	
Ronaldo Vielmi Fortes (UFJF).....	217
10. ONTOLOGIA, <i>STANDPUNKT</i> E IDEOLOGIA	
<i>Para além das teorias do falso</i>	
Antônio José Lopes Alves (UFMG).....	231

PARTE IV – TRABALHO NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

11. O CAPITAL E AS ALTERAÇÕES NO TRABALHO NAS DISTINTAS FASES DE ACUMULAÇÃO CAPITALISTA	
<i>Fundamentos conceituais e desdobramentos teórico-políticos</i>	
Paulo Sergio Tumolo (UFSC).....	249
12. MAQUINOFATURA	
<i>A nova forma social da produção do capital na era do capitalismo manipulatório</i>	
Giovanni Alves (Unesp-Marília)	283

PREFÁCIO

A partir dos textos publicados nesta coletânea, é possível aquilatar o reconhecimento já existente em relação à natureza ontológica do pensamento de Marx, bem como de sua necessidade vital para o conhecimento adequado da realidade que nos cerca, além, é claro, para o devido enfrentamento de problemas que fazem parte da literatura, filosofia, como também das ciências humanas.

Não resta dúvida, principalmente depois da publicação da obra tardia de Lukács – mas, não só –, que os escritos de Marx acompanham e são o resultado, por continuidade e descontinuidade, do mais consistente posicionamento ontológico que atravessa a história da filosofia. Nesse sentido, podemos afirmar, em primeiro lugar, sem nenhum tom de arrogância ou precipitação, que o estatuto e os lineamentos ontológicos da obra de Marx são ponto de chegada de um itinerário clássico, mais de duas vezes milenar.

É assim que, bem situado no contexto da evolução e involução do pensamento ocidental, podemos avaliar, com real proveito tanto para o entendimento da posição e elaboração de Marx quanto de toda a história da ontologia, uma vez que, se a história pregressa contextualiza a resolução marxiana como momento mais avançado e desenvolvido dessa história, fornece também o critério para a decifração mais perfeita e a compreensão mais acabada do conjunto das contribuições formativas mais imaturas que a antecedeu no itinerário constitutivo e, ao mesmo tempo, dissolutivo do objeto ontológico e da legalidade teórica que ele implica e no interior da qual tem de ser abordado.

Como é sabido, Lukács, durante a preparação de sua obra tardia, manifestou-se criticamente a respeito do predomínio da gnosiologia, lógica e metodologia ao longo da história da filosofia, principalmente a partir de Kant, ou seja, desde o criticismo kantiano e, em especial, a partir do cientificismo que se impôs na virada do século

XIX para o XX, assistiu-se a redução da filosofia ao circuito da problemática do conhecimento.

Lukács não desconhecia também as graves consequências trazidas pelas ontologias da *derrelição*, embora não tenha vivido para testemunhar as figuras, principalmente no campo da filosofia francesa, diretamente influenciadas pelo pensamento de Heidegger, por exemplo. Entretanto, os devidos posicionamentos críticos endereçados a todo esse âmbito do pensamento contemporâneo já estão lá, devidamente indicados e desenvolvidos.

Não é para menos! Nesse aspecto, e em vários outros, em que pesem certas e importantes diferenças com Marx, o leitor atento encontra a presença do pensamento do filósofo alemão em momentos decisivos do argumento de Lukács.

No entanto, a questão ontológica está cercada de grave polêmica. Sendo assim, a presente coletânea que agora vem a público, em meio a toda uma série de adversidades, revela-se como contribuição importante para o enfrentamento de várias querelas que se formaram em torno de tão intrincado problema.

Neste prefácio, pretendo tomar algumas passagens do próprio Marx de *O capital*, em especial do Prefácio da primeira edição. O objetivo aqui é simplesmente vislumbrar, o mais didaticamente possível, aspectos fundamentais que arrimam a posição ontológica. São eles:

Todo começo é difícil; isso vale para qualquer ciência. [...] A forma do valor, cuja figura acabada é a forma do dinheiro, é muito simples e vazia de conteúdo. Mesmo assim, o espírito humano tem procurado desvendá-la (*Ergründen*) em vão há mais de 2.000 anos, enquanto, por outro lado, teve êxito, ao menos aproximado, a análise de formas muito mais complicadas e repletas de conteúdo. Por quê? Porque o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo. Além disso, na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A força de abstração deve substituir ambos. [...] Para o leigo, a análise parece se perder em pedantismo. Trata-se, efetivamente, de pedantismo, mas daquele de que se ocupa a anatomia microscópica (Marx, 1983, p. 11).

O que podemos reter da citação acima, logo de saída?

1. Todo início de uma ciência é difícil e, se tomarmos esse princípio para o campo da ontologia, ou seja, o princípio do princípio da ciência, tal início deve ser o mais difícil de todos;
2. A grande dificuldade na compreensão da forma do valor, que é um objeto simples e vazio de conteúdo;
3. O êxito é maior na análise de formas mais complicadas e repletas de conteúdo.

Em segundo lugar, a partir da mesma citação, a indagação inevitável é: por que tais dificuldades se colocam, desde logo, para o estudioso de um objeto simples e vazio de conteúdo, no caso específico, o valor? Ora, de acordo com Marx, em termos diretos como convém aqui, o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo, e, sobretudo, os métodos experimentais, obviamente, não são aplicáveis a esse tipo de forma. Como proceder, então? A análise dessa forma vazia deve ter seu início pela força de abstração, que deve tomar o lugar da observação empírica e experimental, além de se voltar à “anatomia microscópica” da forma estudada.

Ao transpor tal assertiva de Marx (1983) – escrita, como uma advertência ao leitor, na primeira página de um dos prefácios de *O capital* – para a questão ontológica, teremos, sob a forma de um esboço expositivo, as seguintes repercussões: o “início difícil” da ontologia, que perdurou também por mais de dois mil anos, caracterizou-se por uma espécie de tateio impreciso até Marx. Ademais, o seu processo simultâneo de constituição e dissolução, passível de ser constatado ao logo da história da filosofia, revela, por seu rumo imanentemente contraditório, por seus caminhos e descaminhos históricos, a dificuldade e a longa incapacidade na formulação precisa de seu objeto e alcance, ou seja, de sua natureza e propósito – de sua função orientadora e sustentadora no plano teórico e de sua origem prática, pré-teorética, enfim, sua natureza onto-prática, ou, como diria Lukács, no seu enraizamento e ponto de partida na vida cotidiana.

Tomemos outra passagem também de *O capital* (Marx, 1983). Trata-se do primeiro item do capítulo V, intitulado “O processo de trabalho”: “A produção de valores de uso ou bens não muda sua natureza

geral por se realizar para o capitalista e sob seu controle. Por isso, o processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada” (Marx, 1983, p. 149).

Por quê? Para não ser perdida a natureza do trabalho, sua positividade enquanto atividade humana vital. Portanto, aqui temos a positividade (sua efetividade ou operosidade) universal do trabalho como atributo vital e inalienável do homem, independentemente de suas formas concretas, que se apresentam na forma do trabalho alienado. Em outros termos, é a determinação universal do trabalho, o traço de sua legalidade última, sua determinação mais geral e essencial, dimensão que não desaparece nem mesmo sob suas formas concretas mais negativas.

A posição ontológica registra o traço ou rastro dessa dimensão permanente, que atravessa as formas concretas em sua efetividade contraditória e especialmente desfavorável para o homem enquanto maioria subjugada ao longo de toda a pré-história da humanidade. Nota-se, no entanto, que o reconhecimento de um traço permanente não nega o processo, ao contrário, trata-se de permanente processual, mutável, diversamente positivo, quantitativa e qualitativamente, em cada uma das formas concretas em que o trabalho aparece nas configurações sociais determinadas.

Nesse sentido específico, Marx se refere ao abstratamente permanente, abstratamente positivo, mas onde essa abstratividade não corresponde a uma simples determinação conceitual. Corresponde a uma efetividade em sua figura própria em cada forma social determinada. À posição ontológica compete o reconhecimento dessa dimensão mais geral, base para a decifração científica, concreta, dos casos efetivos, que por sua vez confirmam ou não criticamente a determinação mais geral, ontológica. Não há, portanto, em Marx, um abismo separando ontologia de ciência, mas a continuidade de momentos distintos de uma mesma unidade do conhecimento, que interagem e se medem reciprocamente, apoiam-se, estimulam e criticam no infinito processo constitutivo das certezas.

Continuando com o texto de Marx (1983, p. 149), que agora descreve o trabalho, faz-se o reconhecimento analítico de sua natureza:

Antes de tudo [ou seja, na raiz, em seu fundamento, diria uma linguagem mais convencional e ciosa de suas pretendidas atribuições], o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de se apropriar da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Prosseguindo na especificação:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais (Marx, 1983, p. 149-150).

Assinalemos alguns pontos em especial da citação acima, fundamentais para a articulação de nosso argumento: a prévia-ideação do resultado (do fim), sua existência ideal na imaginação; donde o objeto ou um complexo categorial *in mente e ante res* – na cabeça e antes da coisa. A prévia-ideação e a teleologia são, ou podem ser, momentos confluentes, mas não são idênticos: a prévia-ideação está no começo e é um desenho ideal que implica o conhecimento da espécie e do modo da atividade a realizar, conhecimento de malhas causais; teleologia é simplesmente finalidade, fim, objetivo, pode apresentar-se de modo simplesmente volitivo e bem abstrato, incapaz de mobilizar os meios de sua realização, ou seja, ter teleologia sem prévia-ideação não conduz a nenhum processo de trabalho. Quando a teleologia se manifesta como resultado, já não é preciso dizer mais nada a respeito: basta saudar e usufruir de sua aparição, que nada tem de mágica ou misteriosa, mas reconhecê-la como produto das metamorfoses de objetividade e subjetividade. Ou seja, em suas distintas naturezas, inconfundíveis enquanto tais, objetividade e subjetividade são entificações da mundaneidade humana e nessa qualidade estados ou momentos do ser social, regidos por sua atividade ideal e sensível. No fim do processo de trabalho, tem-se seu resultado, que é a mudança de forma de uma dada matéria natural e a realização do objetivo do trabalho, que existiu antes como pré-configuração ideal. Portanto, o trabalho transforma imagem ideal em ente real, complexo categorial que é posto no interior da materialidade.

Em suma, diante das vicissitudes da história da ontologia, de seu processo simultaneamente constitutivo e autodissolutor, diante da penosa rota da conquista teórica do real, homóloga ou equivalente à necessidade humana de produzir a sua mundaneidade e a si mesmo, a ontologia é o que pode ser, o que não é pouco – a esfera teórica da incerteza propulsora, positiva e afirmativamente organizada. O patamar do incerto ordenado como plataforma da busca infinita da certeza. Impulsão incontornável, que não pode ser eludida pela presença imperativa dos circuitos ontopráticos.

A presente coletânea, organizada pelos professores Patricia Laura Torriglia, Ricardo Lara, Ricardo Gaspar Müller e Vidalcir Ortigara,

contém sob forma de artigos, as exposições realizadas em outubro de 2014 durante o III Encontro de Teoria Social, Educação e Ontologia Crítica, promovido pelo Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (GEPOC/CED/UFSC), Núcleo de Estudos e Pesquisa Trabalho e Questão Social na América Latina (NEPTQSAL/CSE/UFSC), Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro/CFH/UFSC), Núcleo de Estudos das Transformações do Mundo do Trabalho (TMT/CFH/CED/UFSC), com o apoio do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE/UFSC), Programa de Pós-graduação em Sociologia Política (PPGSP/UFSC), Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS/UFSC), Programa de Pós-graduação em Educação (Unesc) e Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (Fapesc), em Florianópolis, Santa Catarina.

O artigo do professor Miguel Vedda (UBA), intitulado “Realismo y filosofía: los debates contra la ‘sociología vulgar’ en los *Escritos de Moscú* de György Lukács”, traz a lume análise rigorosa do livro *Escritos de Moscou*, de G. Lukács, como indica o título, livro recentemente publicado na Argentina. Professor Vedda assinala que “os estudos que integram o volume editado em alemão sob o título de Escritos de Moscou foram compostos em meio à tensão entre o entusiasmo inicial e o ceticismo crescente”, estados de ânimo que Lukács desenvolveu diante dos acontecimentos do início da década de 1930, durante seu exílio em Moscou. Nesse período, o filósofo húngaro, entre outros assuntos relevantes, debruçou-se sobre a importância e legado do Romantismo, ressaltando os vários aspectos que o integram, bem como adquire traços cada vez mais grotescos, à medida que o prosaísmo da sociedade burguesa se efetiva. Já nesses textos é possível identificar um aspecto importante da teoria lukácsiana: a convicção de que o espaço para a subjetividade é determinado pelas possibilidades da situação histórica. Ademais, assim como em obras posteriores, já nesse momento, constata-se a rejeição do *pathos* retórico e a predileção pelo estilo sombrio e lacônico dos grandes épicos.

Mario Duayer procura sustentar em seu artigo, “Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e emancipação”, que um dos aspectos centrais da falta de saída, de alternativa,

nas diversas crises experimentadas em inúmeros países nos últimos tempos, é a ausência de uma ontologia crítica em que seja descortinável outro mundo social, mais digno do humano e capaz de seduzir as pessoas. Ao explorar os ensaios do escritor argentino, Duayer chama a atenção que, ao seu modo, Borges mostra como toda atividade humano-social subentende noções ontológicas. Para desenvolver tal tese, o autor analisa criticamente o neopositivismo e, por último, vale-se da obra de Lukács postumamente publicada. Enfim, Mario Duayer afirma que a concepção borgiana pressupõe uma noção do mundo como totalidade – uma ontologia, enfim –, mesmo quando, absurdamente, a totalidade aparece como um amontoado de singulares atomizados.

Em “La felicidad es un sueño eterno: maternidad y muerte en Souvenirs Pieux, de Marguerite Yourcenar”, Silvia Nora Labado nos presenteia com um lindo artigo, que revela análise criteriosa de um texto de Yourcenar, aliado a um estilo semipoético da escrita, em que as várias dimensões literárias são desveladas a cada momento de maneira, muitas vezes, surpreendente.

Os professores Ronaldo Rosas Reis e Juarez Torres Duayer, ambos da Universidade Federal Fluminense, assinam em conjunto o artigo “A atualidade do realismo crítico: dois comentários sobre o cinema e a arquitetura no contexto de barbárie no ambiente cultural pós-moderno”. Os autores procuram apresentar reflexão crítica sobre a arquitetura e o cinema da atualidade. Com esse objetivo em mente, recuperam o *realismo crítico* como modo de confrontar as sempre renovadas e intensas investidas da ideologia burguesa sobre artistas e intelectuais ocidentais no sentido de sua cooptação para o seu projeto hegemônico na esfera da produção cultural.

Antonino Infranca, autor de “L’Ontologia dell’essere sociale nel pensiero di György Lukács”, afirma que a última obra do filósofo húngaro se apresenta como um projeto que visa à constituição de um sistema, à semelhança de outros filósofos do século XX, mas é o único no interior da tradição marxista a se propor uma iniciativa dessa natureza. Contudo, Infranca procura demonstrar que não se trata de um sistema conservador e fechado do saber, mas, ao contrário,

revela-se como instrumento revolucionário de crítica e superação do existente, a partir de um sistema do saber.

“As políticas educacionais como singularidade do complexo jurídico” é o título do artigo cuja autoria é dos professores Patricia Laura Torriglia e Vidalcir Ortigara. Após tecer algumas considerações sobre o materialismo dialético e a ontologia, os autores salientam as dificuldades de abordar o mundo social com base em tais perspectivas. A seguir, a partir desse patamar, passam a refletir não somente sobre o significado, mas também o sentido de conhecer o *ser* das políticas educacionais, por meio do exame do complexo jurídico e as políticas educacionais. Em sua abordagem, asseveram que: “O complexo educacional, com suas especificidades, não está fora desse movimento político-jurídico determinado historicamente. Seus aspectos essenciais expressam aspectos mais amplos em um contínuo movimento de relação, de relação e mediação de mediação na práxis (práxis como orientadora da teoria, um significado da prática no processo do conhecimento como critério de verdade)”.

Em “A questão da crítica ao Direito à luz da obra madura de Lukács”, Vitor Bartoletti Sartori tem como objetivo “compreender a conformação da ideologia jurídica contemporânea na medida em que procura albergar a relação da esfera jurídica com a reprodução social, com a politicidade e, principalmente, com a teoria do Direito, esta última, representada, principalmente, na figura de Ronald Dworkin”.

No artigo “Alienação e estranhamentos: categorias complementares ou contrapostas?”, a autora, Mônica Hallak, debruçando-se sobre tema da maior importância para os estudiosos de Marx e Lukács, demonstra, com base na obra tardia de Lukács, que “a objetivação humana representa um movimento duplo no interior do qual, ao mesmo tempo, são transformadas a objetividade e a subjetividade, que por sua vez torna-se capaz de transformar o próprio sujeito que põe objetivações”. Por via de consequência, Lukács indica um significado preciso para alienação: trata-se de uma abertura do indivíduo em direção a sua humanização. “Assim, numa análise abstrata do movimento, a objetivação atua como a transformação objetiva do mundo no sentido da socialização, enquanto, de outro lado a alienação permitiria o

desenvolvimento individual nessa mesma direção”. O estranhamento, por seu turno, aparece na tematização de Lukács na situação em que indivíduo e gênero se desenvolvem em sentidos contrários. Ou seja, a alienação em cada ato laborativo retroage sobre o indivíduo como opressão e perda de si mesmo. O fato, no entanto, é que a autora, ao compulsar os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, de Marx, irá encontrar significados diferentes da tematização lukácsiana.

Debruçando-se sobre tema conexo, o professor Ronaldo Vielmi Fortes colabora para a coletânea com o artigo intitulado “O estranhamento da mulher na Ontologia de Lukács: o problema da emancipação feminina na sociabilidade do capital”. Tema, sem dúvida candente, em que o autor procura tematizar com o máximo rigor a partir do legado lukácsiano, embora não seja possível encontrar um tratamento autônomo do problema por parte do filósofo húngaro. De todo modo, é conferido lugar central ao tema no interior dos debates sobre a relação indivíduo/gênero e sobre a personificação das individualidades no decurso de seu processo histórico de configuração.

O artigo do professor Antônio José Lopes Alves, “Ontologia, *Standpunkt* e ideologia: para além das teorias do falso”, visa contribuir não apenas para o devido esclarecimento da categoria *Standpunkt*, tantas vezes presente na obra madura de Marx, mas também o papel que as expressões ideais desempenham no processo de apreensão científica desenvolvida pelo filósofo alemão.

Paulo Sergio Tumolo, professor do Programa de Pós-graduação em Educação da UFSC, é o autor do texto intitulado “O capital e as alterações no trabalho nas distintas fases de acumulação capitalista: fundamentos conceituais e desdobramentos teórico-políticos”. O objetivo central do artigo é “desenvolver uma discussão da tríade a respeito do trabalho tal como se constitui no modo capitalista de produção, ou seja, trabalho útil ou concreto como criador de valor de uso, trabalho abstrato como substância de valor e trabalho produtivo de capital, para poder discutir como cada uma dessas formas de trabalho se manifesta na configuração contemporânea do capitalismo, e, a partir dessa base, examinar suas implicações teóricas e políticas”. Com tal objetivo em mente, Paulo Tumolo desenvolve análise acurada do tema a partir de Marx,

chamando atenção para o fato de que desde o surgimento do sistema capitalista até os dias de hoje “trabalho produtivo de capital é a mesma coisa, qualquer que seja a configuração capitalista”. Conclui o texto asseverando que “se se pode afirmar que houve mudanças no trabalho, de tal maneira que, na atualidade, ele se mostra totalmente diferente do que era em períodos anteriores do capitalismo, essa assertiva é verdadeira para o trabalho concreto e para seus respectivos processos de trabalho, já que houve mudanças substantivas em suas qualidades, mas não é verdadeira quando se refere ao trabalho abstrato e ao valor, e principalmente quando diz respeito ao trabalho produtivo de capital, uma vez que esses últimos não sofreram nenhuma alteração em suas naturezas”.

O último artigo da coletânea leva o título de “Maquinofatura: a nova forma social da produção do capital na era do capitalismo manipulatório”, de autoria do professor Giovanni Alves. Seu objetivo é “apresentar, numa perspectiva histórico-ontológica, mudanças nas formas de produção do capital que ocorreram no último quartel do século XX, com impactos não apenas da organização do trabalho e tecnologias de produção, mas no modo de vida social”. O autor introduz também inovação conceitual “expondo a categoria de “maquinofatura” como modo de cooperação complexa que sucede à grande indústria”.

Diante da qualidade dos artigos, bem como de sua relevância teórica, a leitura da presente coletânea é imprescindível para o leitor interessado na compreensão do mundo atual e de suas repercussões em todos os níveis da existência humano-social. Boa leitura!

Ester Vaisman

Belo Horizonte, dezembro de 2015

REFERÊNCIA

MARX, Karl. **O capital**. Livro Primeiro. Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983. V. 1.

APRESENTAÇÃO

O III Encontro de Teoria Social, Educação e Ontologia Crítica teve como objetivo aproximar intelectuais e investigadores do Brasil e do exterior para refletir sobre o papel da teoria e da prática nos processos de conhecimento e debater problemáticas atuais da sociedade e da realidade social. Destacamos que já foram realizados outros dois Encontros na Universidade Federal de Santa Catarina: em julho de 2009, o I Encontro sobre Teoria Social, Educação, Ontologia e Realismo Crítico, organizado pelo Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc), com o apoio dos Programas de Pós-graduação em Educação e Sociologia Política da UFSC, constituiu um desdobramento da XII Conferência Anual da Associação Internacional para o Realismo Crítico (IACR), realizado pela primeira vez no Brasil, na Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói. Dando continuidade ao primeiro, foi realizado, em abril de 2012, o II Encontro de Teoria Social, Educação e Ontologia Crítica, onde ocorreram debates com a participação de pensadores reconhecidos nacional e internacionalmente, que abordaram temáticas relacionadas à educação, produção de conhecimento e aos processos sociais, entre outros aspectos fundamentais da sociedade contemporânea. Nessa ocasião, seguindo uma linha de organização similar à dos outros encontros, o III Encontro reuniu os diferentes setores da comunidade educacional (professores, pesquisadores, estudantes de graduação e pós-graduação das áreas de Educação, Ciências Sociais, Direito, Serviço Social, Economia, Filosofia, História, entre outras), com o intuito de discutir e refletir sobre a ciência e a produção de conhecimento e seus impactos sobre a pesquisa, a prática pedagógica e diferentes atividades e ações de intervenção social.

A organização do III Encontro foi coordenada e realizada por grupos de pesquisas da UFSC, reconhecidos academicamente em seus

campos de atuação: Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc); Núcleo de Estudos e Pesquisas Trabalho e Questão Social na América Latina (NEPTQSAL); Núcleo de Estudos sobre as Transformações do Mundo do Trabalho (TMT); Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro), com o apoio do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE/UFSC), do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política (PPGSP/UFSC), Programa de Pós-graduação em Serviço Social (PPGSS/UFSC), Programa de Pós-graduação em Educação (UNESC) e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (Fapesc).

No mesmo eixo de pensamento dos eventos anteriores, o III Encontro enfatizou a necessidade de debater e aprofundar linhas de análise sobre a contemporaneidade. Para tal fim, consideramos que uma perspectiva em que se destaca a ontologia crítica para a compreensão da realidade requer constantes aprofundamentos e interlocução entre as Ciências Sociais e Humanas – em particular os campos do Serviço Social, e da Educação, Sociologia, História, Filosofia e Economia –, visando uma apreensão mais ampla, crítica e profunda do complexo educacional e pedagógico, considerando que esse debate alcança e também repercute fortemente nas esferas sociopolíticas e culturais.

O presente livro, *Ontologia e crítica ao tempo presente*, é resultado das conferências realizadas no III Encontro. Os autores dos artigos desta coletânea atuam em diferentes áreas e realizam estudos e pesquisas que promovem importantes e significativos debates para se pensar criticamente os processos de conhecimento que envolvem a ciência em geral e a área educacional, como um complexo que aglutina diferentes aspectos dos campos do conhecimento e da ação. Nesse sentido, compreender os fundamentos teóricos que a ciência oferece torna-se um desafio na atualidade, em especial com a emergência de perspectivas pragmáticas e instrumentalistas, que propõem análises e soluções para a “questão social” sem aprofundar as complexas relações de suas determinações, priorizando, muitas vezes, critérios de utilidade e eficiência. Essas concepções, entre outras, indicam fragilidades quando se trata de compreender e conhecer a realidade social, e sobre ela intervir.

A edição desta coletânea em *e-book* pela Editoria em Debate é possível graças ao acordo entre Middlebury College e a UFSC, por meio do Memorial dos Direitos Humanos e do Lastro. Sua publicação impressa conta com o apoio da Fapesc.

Patricia Laura Torriglia

Ricardo Gaspar Müller

Ricardo Lara

Vidalcir Ortigara

PARTE I

ONTOLOGIA E ESTÉTICA

REALISMO Y FILOSOFÍA

LOS DEBATES CONTRA LA “SOCIOLOGÍA VULGAR” EN LOS ESCRITOS DE MOSCÚ DE GYÖRGY LUKÁCS

Miguel Vedda*

En un *post scriptum* compuesto en 1957 para su ensayo “Mi camino hacia Marx” (1933), Lukács se refiere al ánimo entusiasta presente en él y en otros intelectuales marxistas a comienzos de la década de 1930: a la fe en el afianzamiento y la expansión del socialismo después de una década y media de procesos revolucionarios en toda Europa, se sumaban acontecimientos importantes tanto en el campo de la reflexión teórica como en el de la literatura y el arte. A propósito de este último ámbito señala Lukács que “la disolución del Asociación Rusa de Escritores Proletarios (RAPP) (1932), al que siempre me opuse, nos abría a mí y a muchos otros una amplia perspectiva, un apogeo de la literatura socialista, de la teoría y la crítica literaria marxistas, que no se encontrara obstaculizado por ninguna clase de burocratismo” (Lukács, 1984, p. 80)¹. A esto se agregaba, en el terreno filosófico, el hecho de que “precisamente en esos años conocimos las obras fundamentales del joven Marx, ante todo los *Manuscritos económico-filosóficos*, y la obra filosófica póstuma de Lenin”, lo que, sumado a lo anterior, explica “aquel entusiasmo y aquellas grandes esperanzas de comienzos de los años treinta” (Lukács, 1984, p. 80). Los años siguientes iban a demostrar hasta qué punto esas expectativas

* Profesor titular de Literatura Alemana (FFyL, UBA) e investigador del Conicet.
E-mail: miguelvedda@yahoo.com.ar.

¹ Las traducciones son nuestras, excepto indicación diversa.

habían sido ilusorias, y que el stalinismo habría de significar una profundización considerablemente mayor de las tendencias burocráticas precedentes: “Hubo que reconocer que la fuente de la contradicción entre las corrientes progresistas, que enriquecían la cultura marxista, y una represión dogmática, burocrático-tiránica de todo pensamiento independiente, debía buscarse en el régimen de Stalin, y por ende también en la propia persona de este” (Lukács, 1984, p. 81).

Los estudios que integran el volumen editado en alemán bajo el título de *Escritos de Moscú* fueron compuestos en medio de esta tensión entre el inicial entusiasmo y el creciente escepticismo; un punto central en las diferentes contribuciones es la crítica de la sociología vulgar y, sobre todo, de la obstinación de esta en derivar directamente los fenómenos superestructurales de la base material, y en emplear la literatura y el arte con fines prácticos, propagandísticos. No menos sustancial es el enfrentamiento que, en las diferentes contribuciones, Lukács plantea frente al deslumbramiento de muchos marxistas de aquellos años ante las “ilusiones del progreso”. En contraposición con la fetichización ingenua de un progreso entendido, en el fondo, en términos burgueses, el filósofo húngaro muestra la dialéctica intrincada y contradictoria del desarrollo histórico, que no puede ser entendido como una unilineal *via regia* que desemboca en la emancipación humana.

Igualmente cuestionada es la creencia en que la visión del mundo liberal, democrático-burguesa, representa un aporte ideológico inobjetable, con el que estaría ligado de manera inmediata el materialismo dialéctico. A contrapelo de esta simplificación de la significación sociohistórica de las ideologías, Lukács recuerda el interés que Marx y Engels mostraron por anticapitalistas románticos tales como Carlyle o Sismondi, a pesar de todas las limitaciones que no podían dejar de advertir en ellos. Ya el joven Engels indicó los reales hallazgos que supuso la crítica de Carlyle al capitalismo, aunque esta estuviera acompañada por una celebración de las supuestas virtudes del Medioevo; y a propósito de Sismondi señaló Marx que el autor de los *Nuevos principios de economía política*, justamente por el hecho de representar a una pequeña burguesía tradicionalista y anticapitalista, estaba

en condiciones de captar aspectos de la realidad social que tenían que pasar desapercibidos para un intelectual progresista. De aquí infiere Lukács una valoración del legado romántico más matizada de la que a menudo se le atribuye; en efecto, sin dejar de cuestionar la nostalgia por el mundo precapitalista presente en buena parte de los artistas y pensadores de dicha tradición, el autor de los *Escritos de Moscú* reconoce en el Romanticismo una aportación ineludible para el análisis y enjuiciamiento de la Modernidad capitalista. En este aspecto, como en otros, los escritos *Escritos* se vinculan con los ensayos incluidos en el libro sobre *Balzac y el realismo francés* (1945)²; en él muestra Lukács que los grandes escritores decimonónicos, que no podían rebasar el horizonte burgués, pero que pretendían obtener una visión del mundo abarcadora y verdadera, tenían que encontrarse ante un dilema: no podían ser románticos en el sentido escolar del término —ya que eso habría les habría impedido comprender el sentido en que avanzaba la historia—, pero tampoco podían dejar de sacar provecho de la crítica romántica del capitalismo y su cultura, a riesgo de convertirse en apologistas incondicionales de la sociedad burguesa:

Todos ellos debieron esforzarse para hacer del Romanticismo un factor superado de su visión del mundo. Y hay que agregar que esa síntesis no fue alcanzada por ninguno de los grandes escritores de ese período enteramente y sin contradicciones. Todos crearon sus grandes obras literarias a partir de las contradicciones de la situación social e intelectual, que ellos no podían resolver objetivamente, pero que condujeron con valentía hasta el final (Lukács, 1951, p. 69).

Una actitud tal supone la determinación de examinar críticamente el Romanticismo reconociendo la multiplicidad de aspectos que lo integran, evitando el método proudhoniano —cuestionado acerbamente por Marx en *Miseria de la filosofía* (1847)— consistente en separar los aspectos “malos” de los “buenos” y en afirmar que es posible descartar los primeros y conservar tan solo los segundos. Las reales

² El volumen reúne artículos escritos entre 1934 y 1940. Luego Lukács compuso un prólogo para la reedición alemana de 1951.

aportaciones del Romanticismo están indisociablemente unidas a sus limitaciones *de un modo objetivo*, y es errado suponer que es posible disociarlas por un mero acto de voluntad. Lukács entiende que una identificación sin reservas con la perspectiva romántica, al implicar una postura de unilateral rechazo frente a la Modernidad, tiene que obstaculizar una comprensión de esta en toda su contradictoriedad; pero también juzga desacertado el empeño de ciertos escritores y pensadores en permanecer anacrónicamente apegados a perspectivas propias del período heroico de la burguesía, y en mantener los ojos cerrados frente al hecho de que la realidad posterior a la Revolución Francesa ya no puede ser entendida apropiadamente aplicando los parámetros de la Ilustración. La afirmación de tales perspectivas impugna la recurrente definición de Lukács como un ilustrado o un neoclásico intempestivo (Feher, 1983); por lo demás, cabe recordar que, en algunos de sus más importantes estudios sobre la cultura clásica alemana, el teórico húngaro destacó que la superior capacidad de un Hegel para entender la compleja dinámica histórica de la era capitalista se explica por la convicción del autor de la *Fenomenología* de que tanto los problemas que plantea la Modernidad como las soluciones a dichos problemas deberían rastrearse *en el interior de la propia vida moderna*, sin buscar un refugio evasivo en un Medioevo románticamente idealizado (Schelling), o en una visión de la *polis* griega inspirada en las perspectivas utópicas del jacobinismo (Hölderlin)³. A medida que la sociedad burguesa se desarrolla, poniendo cada vez más en evidencia sus rasgos prosaicos, el empeño en mantener una identificación intransigente con las posiciones romántica e ilustrada asume rasgos cada vez más grotescos y dogmáticos. Un ejemplo característico de esto lo ofrece el jacobino tardío Ludwig Börne, con su ahistórico apego a los principios jacobinos y su encarecimiento del ideal de probidad moral, en una época que revela con creciente claridad la mercantilización de todas las relaciones sociales; semejante inaptitud para entender las condiciones de la Modernidad explica que Börne haya quedado en la historia de la literatura alemana como un fenómeno relativamente episódico, en contraposición con el cinismo

³ Al respecto, cf. ante todo “*El Hiperión* de Hölderlin” (Lukács, 1963, 1968).

de un Heinrich Heine, cuya conciencia acerca de las indisociables dualidades del universo burgués revela al discípulo de Hegel y al amigo y colaborador de Marx⁴.

Un contraste más matizado entre actitudes diversas frente al legado romántico es el que revela, según Lukács, el cotejo entre las posiciones estéticas de Balzac y Stendhal. Ambos divergen de la filiación sin reservas con la visión romántica del mundo y del arte que se advierte en un Victor Hugo – a excepción de algunas obras tardías, como *Los miserables* (1862) o *1793* (1874) –; pero mantienen ante la Ilustración y el Romanticismo puntos de vista diferentes. Stendhal “rechaza el Romanticismo de manera consciente, desde el vamos. En su ideología es realmente un seguidor consciente y grande de la filosofía de la Ilustración”; en cambio, “es notorio el reconocimiento literario que Balzac, más allá de toda la crítica, ha tributado a todos los románticos importantes, partiendo de Chenier y Chateaubriand” (Lukács, 1951, p. 69). La discrepancia estética fundamental entre Balzac y Stendhal consiste, pues, para Lukács (1951, p. 80), en que el primero ha sabido recurrir a una concepción que se encontraba a la altura de la época,

[...] en tanto la visión del mundo de Stendhal, en lo esencial, es una continuación consecuente e interesante de la ideología de la Ilustración prerrevolucionaria. Así, la ideología consciente, directamente expresada de Stendhal es mucho más clara y progresista que la de Balzac, que estaba intensamente influido tanto por un catolicismo romántico-místico como también por el socialismo feudal, y que intentaba en vano conciliar estas tendencias con un monarquismo inspirado en modelos ingleses y una recepción poética de la dialéctica de la evolución espontánea de Saint-Hilaire.

De aquí se derivan dos aspectos importantes de la teoría lukácsiana: en primer lugar, la persuasión de que el espacio para la acción y la reflexión subjetivas en un período determinado está dado por las

⁴ De la significación histórica de la contraposición entre Börne y Heine nos ocupamos con más detalle en nuestra “Introducción” a Heinrich Heine, seguido de Ludwig Börne (2009) (Vedda, 2009).

posibilidades latentes *en el interior* de ese contexto histórico en cuestión; toda tentativa para introducir desde afuera un factor que no está efectivamente presente en el ser social dado implica hacer violencia a la historia; un tipo de violencia que Lukács —tras las huellas de Marx— relaciona con la tradición idealista. Es cierto que en Stendhal no se advierte un idealismo como el que revelan ciertas obras de, por ejemplo, Schiller o Hölderlin; pero hay en él algunos elementos de pesimismo histórico que lo conducen a idealizar la sociedad burguesa temprana, y a proyectar sobre la realidad tendencias ya definitivamente superadas. Esto nos lleva al segundo aspecto relacionado con nuestra última cita: el parámetro decisivo, a la hora de analizar la ideología de un escritor determinado, es la imagen del mundo que emerge de la obra misma, y no las opiniones conscientes y expresas del autor empírico. Esta tesis, formulada en el prólogo a *Balzac y el realismo francés*, y puesta a prueba en los diferentes ensayos de esa compilación, está también en el centro de los *Escritos de Moscú*; en ellos, Lukács discute contra aquellos críticos soviéticos que juzgan el carácter reaccionario o progresista de una obra a partir de las convicciones políticas del autor: de acuerdo con este criterio, el liberal Stendhal *tenía* que ser colocado fatalmente por encima del conservador Balzac. Lukács muestra que, al margen de la grandeza estética de Stendhal (que, en algunos puntos significativos, sobrepasa a Balzac), el autor de la *Comedia humana* supera al de *La cartuja de Parma*, a la hora de configurar su propia época, en dos puntos importantes: por un lado, *en la representación de los capitalistas*, que en Stendhal ocupan un lugar muy accesorio; por otro, en la manera de entender la Restauración: en las narraciones stendhalianas, ella emerge como un período de degradación al que debería suceder un resurgimiento del heroísmo republicano; en Balzac, en cambio, los años que van del Congreso de Viena a las insurrecciones de 1848 muestran un punto de inflexión decisivo en la historia del capitalismo:

Como no ve esto, o lo considera solo algo episódico, Stendhal no puede representar la Restauración en forma tan profunda y genuina, no puede mostrarla avanzando de manera tan contradictoria como lo hace Balzac; por eso, en este, los monárquicos honestos, verdaderamente convencidos, son

limitados Don Quijotes de provincia, mientras que, en Stendhal, aparece el bello personaje de Mathilde de La Mole, individualmente convincente, pero romántico en cuanto tipo. [...] las ilusiones de Stendhal, que “se relacionan del modo más estrecho” con sus perspectivas progresistas, le ocultan importantes aspectos de la realidad. El odio hacia el capitalismo, en cambio, que en Balzac se “relaciona estrechamente”, asimismo, con sus opiniones reaccionarias, le permite comprender precisamente esos fenómenos socialmente decisivos (Lukács, 2011, p. 98).

Pero la tensión entre la obediencia a la legalidad propia de los materiales y la subordinación de estos bajo la ideología consciente del autor se presenta también *dentro de la propia obra de Balzac*. En el interior de esta, en efecto, habría que contraponer las narraciones de carácter utópico y propagandístico, en las que predominan las *intenciones* de Balzac, con las obras más importantes de la *Comedia humana*, donde la exploración de lo real triunfa frente a las opiniones reaccionarias de Balzac, y en las que este, en lugar de construir “parábolas para sus utopías [...] *representa como irresolubles* las contradicciones de la vida social” (Lukács, 2011, p. 109).

Estas reflexiones desarrolladas en los *Escritos del Moscú* se complementan con artículo sobre la novela *Los campesinos* (1844), en el que Lukács establece una distinción nítida entre dicha novela y dos narraciones de segundo orden temáticamente vinculadas ella: *El médico rural* (1833) y *El cura rural* (1839). En estas dos breves novelas, Balzac, en contra de su procedimiento literario habitual, no configura procesos sociales, sino que ofrece una descripción técnica detallada de sus proyectos utópicos para resolver la crisis del mundo campesino. A contrapelo de lo que sucede estas obras menores, donde la experimentación libre con el tema cede frente a la exposición de un programa político, en *Los campesinos* el novelista francés no *predica*, sino que *configura*; el resultado de esta entrega libre de prejuicios a su objeto es una obra que, en muchos puntos esenciales, contradice e incluso impugna las convicciones de su autor.

Al hablar de esta preeminencia de la obra frente a la ideología

del sujeto, Lukács emplea la expresión *triunfo del realismo*, formulada por Engels en una carta a Margaret Harkness de comienzos de 1888, en la que precisamente se coloca el sobrio realismo del legitimista Balzac muy por encima del escritor de tendencia democrático-revolucionaria Émile Zola. Al cuestionar tanto a este como a sus adeptos soviéticos, Lukács está desarrollando, en el fondo, un punto recurrente de su reflexión estética: la impugnación de toda tentativa para subordinar la literatura a propósitos propagandísticos, sean estos de carácter religioso, moral o político. Fiel a la tesis kantiana según la cual en lo estético debe tener lugar una suspensión de las finalidades prácticas, pero también a la persuasión de Marx ”(1956, p. 70) de que “el poeta desciende de su esfera tan pronto como la poesía se convierte, para él, en un medio, Lukács se ha opuesto de manera sistemática a la instrumentalización de la literatura y el arte; en particular en los debates con aquellos teóricos del campo soviético que encomendaban a la literatura la tarea de difundir las “verdades” ya descubiertas por el partido. De ahí las frecuentes críticas lukácsianas a la “literatura de ilustración”, que reduce la tarea del escritor a la ejemplificación de principios descubiertos y enunciados ya por la teoría. Siguiendo al viejo Engels, Lukács afirma, en un escrito de finales de la década de 1930, *Was ist das Neue in der Kunst?* (¿Qué es lo nuevo en el arte?, 1939-1940?), que la adopción de una teoría –aun cuando se trate del materialismo dialéctico– no puede significar, para el escritor, más que una “instrucción para el estudio”, es decir,

[...] un medio para poder realizar honda, minuciosa y refinadamente ese estudio de la vida real, de la realidad de la sociedad y de la historia, en el original. *Toda* teoría científica que no sea empleada de ese modo [...] se convierte en charlatanería. No es una herramienta para la conquista de la realidad, sino, a la inversa, una muralla que se alza entre el observador y la realidad objetiva (Lukács, 2003, p. 66-67).

Estas ideas aparecen esbozadas ya en los *Escritos de Moscú* (Lukács, 2011), donde también se insiste sobre la importancia de que el escritor se relacione directamente con sus objetos a través de la

elaboración estética, sin necesidad de buscar la mediación de una teoría, y al margen de todo propósito propagandístico; de ahí la crítica dirigida hacia aquellos teóricos que “opinan [...] que el escritor solo necesita adoptar su ideología como algo fijo y listo, y que el lector disfrutará al reconocer algo ya sabido bajo una expresión artística” (Lukács, 2011, p. 165). Balzac se había referido a Walter Scott como a “ce trouveur (trouvère) moderne”, aludiendo con ello a que el *escritor* (trovador) moderno necesita ser, a la vez, un *explorador*, alguien que busca por todas partes lo esencial subyacente al movido mundo de los fenómenos; este mismo espíritu es el que anima la reflexión estética lukácsiana, en la que se insiste sobre la condición esencialmente exploratoria de la tarea de escritor. Lo que hay de verdadero realismo en Scott y Balzac, en Tolstoi y Dostoievski, en Thomas Mann y Heinrich Böll –para mencionar solo a algunas de las figuras privilegiadas en el canon de Lukács– es una dedicación aplicada y minuciosa a la exploración de la realidad, con vistas a descubrir en ella territorios desconocidos, no a fin de someter la realidad a los preconceptos que el explorador poseía ya antes de emprender su búsqueda.

En *Teoría de la novela* (1914-1915; publ. como libro en 1920), el joven Lukács había definido a los héroes novelísticos como *seres que buscan*, para los cuales ni la meta ni el camino están dados de antemano. Esta descripción podría aplicarse en una medida acaso mayor a los propios novelistas, cuyo trabajo solo puede ser fructífero si se halla fundado en la *curiositas*, es decir: en la voluntad desprejuiciada de investigar lo nuevo y dejarse sorprender por ello, colocando el valor educativo de la búsqueda por encima de todos los preconceptos. En su ensayo sobre las *Ilusiones perdidas* de Balzac, Lukács se refiere a la riqueza de “la estructura objetiva de la realidad”, que “nunca podemos reproducir y captar adecuadamente con nuestras ideas siempre demasiado abstractas, siempre demasiado rígidas y lineales, demasiado unilaterales” (Lukács, 1951b, p. 58). Esta afirmación, que sugiere una aproximación a la filosofía de la vida –al pensamiento de Bergson o de Simmel, de notoria influencia en el período juvenil–, se enlaza en el Lukács maduro con el convencimiento de que solo es eficaz aquel pensamiento que se propone “examinar lo existente con respecto a su

ser, y encontrar las diversas fases y transiciones *dentro* de lo existente (Holz; Kofler; Abendroth, 1971). El correlato de estas posiciones en el plano estético es la predilección por una literatura que revela el empeño del autor en dejarse instruir por la realidad; de allí el interés de Lukács por novelas de formación tales como el *Wilhelm Meister* o *Enrique el verde*, cuyos protagonistas, una vez frustrados sus intentos de imponer sobre la realidad sus ideales subjetivos, resuelven prestar oídos a lo real, aprender de lo existente. Semejante impugnación de todo voluntarismo está en la base de la admiración lukácsiana por Goethe; también por Hegel, cuya *Fenomenología* no en vano ha sido denominada una novela de formación filosófica, cuyo protagonista es la conciencia que se desarrolla a través de la historia (Hyppolite, 1991). Tal como se dice en los *Escritos de Moscú* (Lukács, 2011, p. 148):

Goethe y Hegel creen que la *totalidad* de la realidad, tal como es, recorre el camino de la razón. Esta fe está unida, en ellos, con una insaciable hambre de realidad; ambos quieren asimilar y concebir la entera realidad, tal como es; quieren aprender ininterrumpidamente de la realidad; están hondamente convencidos de que la razón oculta en el movimiento del mundo externo está por encima del pensamiento individual incluso de las personalidades más geniales. Así consiguieron concebir el movimiento concreto de las contradicciones como contenido unitario de la naturaleza, la historia y el pensamiento.

Es significativo que estas observaciones coincidan con las posiciones que encontramos en los más importantes escritos estéticos de Marx y Engels. En el análisis de *Los misterios de París* incluido en *La Sagrada Familia* (1845), Marx, por ejemplo, acusa a Eugène Sue de haber reducido al protagonista de la novela, Rodolphe de Gérolstein, a la función de mero vocero de las utopías sociales del novelista. De un modo análogo, en el debate en torno al drama *Franz von Sickingen* (1859), Marx y Engels cuestionan la obra de Ferdinand Lassalle porque este –guiado por su idealismo subjetivo– convierte a los caracteres en portavoces del espíritu de la época. El cuestionamiento de Marx y Engels se centra, precisamente, en la incapacidad de los dos

escritores para moverse dentro de los límites impuestos por el tema escogido, y en la obstinación de ambos en violentar la realidad de la obra imponiéndole las ideas del autor. Subyacente a estas posiciones estéticas se encuentra la ilusión –típicamente idealista– de que las contradicciones de la realidad pueden ser superadas *realmente* por vía intelectual. Este error, que Marx había descubierto en pensadores y dirigentes socialistas del siglo XIX (los hermanos Bauer, Lassalle), es señalado por Lukács en diversos exponentes de la *intelligentsia* soviética de comienzos del XX. La obstinada creencia voluntarista de que es posible manipular “desde arriba” –desde la idea– a la historia y a las masas tiene su correlato estético en el empeño de los escritores idealistas en manipular a sus personajes, en hacer que estos actúen en contra de su propia legalidad. Al examinar *Los misterios de París*, Marx había destacado momentos en que dicha obra supera los límites que le impone la ideología consciente del autor, instancias en que los personajes dejan transitoriamente de someterse a la ética espiritualista propiciada por el autor y por su portavoz dentro de la obra. En concordancia con este interés en salvaguardar la autonomía de los personajes frente a toda violencia por parte del autor, se encuentra en la aserción lukácsiana de que los personajes de los grandes realistas “viven una vida independiente de su creador: se desarrollan en una dirección, sufren un destino que les prescribe la dialéctica interna de su ser social y anímico. Aquel que está en condiciones de dirigir el despliegue de sus propios personajes no puede ser un verdadero realista, un escritor importante” (Lukács, 1951c, p. 14). Sobre la base de esta distinción entre una práctica estética manipulatoria, idealista subjetiva, y otra basada en una sutil dialéctica entre sujeto y objeto Lukács establece, en los *Escritos de Moscú*, una distinción entre dos tipos de escritores modernos, cuya primera – y, acaso, más nítida – manifestación se encuentra en la relación entre Goethe y Schiller. De un lado están aquellos autores que sitúan en lo particular su ámbito de trabajo específico, y solo en el seno de esa particularidad se expresa lo universal; del otro, aquellos que parten de una idea abstracta y desde ella “des-cienden” hasta lo particular para ilustrar aquella. El segundo tipo de autor antepone sus concepciones personales a la dinámica intrínseca

del tema escogido; el primero prefiere entregarse a una exploración de la realidad y se rehúsa a imponerle a esta una necesidad extrínseca:

La reverencia que siente el primer tipo de escritor frente a los personajes por él creados es solo la expresión artística de la reverencia frente a la realidad misma, ante la astucia de esta, su sabiduría. En la medida en que un escritor tal se “encierra” con sus figuras, permite que estas vivan de acuerdo con sus propias leyes de movimiento y no según los deseos del autor, en la medida en que él aprende de ellas, acepta sus destinos [...] se expresa aquí artísticamente su aprendizaje de la realidad. (Lukács, 2011, 171).

En el segundo tipo, se advierte la influencia directa de la ideología del autor sobre el mundo por él configurado; aquí se presenta el peligro de que, en aquellos casos en que la realidad, “bajo la forma de la vida y la vivencia del personaje, independientes del propósito del escritor”, entra en contradicción con la ideología, el escritor quiera “*corregir* la realidad configurada a partir de su propia ideología. Esto lo ha criticado Goethe varias veces en Schiller” (Lukács, 2011, 171). Lukács califica de *violencia subjetivista contra la realidad* la obstinación de esta clase de autores que insisten tercamente en afirmar utópicamente sus convicciones a contrapelo de la historia: ellos consideran que, si la realidad no se adecua a sus propios deseos y opiniones, tanto peor para ella. La expresión estilística típica de una tal violencia es la retórica, entendida como un afán evasivo de encontrar una compensación para las deficiencias percibidas en la realidad a través de medios estéticos proyectados sobre ella. Este método de configuración es el que encontramos, por ejemplo, en el Victor Hugo de *Nuestra Señora de París* (1831), la rigidez de cuyos personajes había sido criticada ya por Goethe, que contrapuso diametralmente dicha novela con *La piel de zapa* de Balzac, en la que el escritor alemán reconocía, en cambio, una obra acorde con sus propios parámetros estéticos. Lukács considera que los escritores pertenecientes al tipo representado ejemplarmente por Schiller y Hugo han significado un riesgo especial para aquellos críticos que sobreestiman las posi-

ciones políticas explícitas del autor; el peligro es “una comprensión demasiado directa de la relación entre ideología y creación artística. Este peligro conduce a sobrevalorar a aquellos escritores en cuyas obras se expresa una ideología que le es ‘grata’ al crítico” (Lukács, 2011, 165). En tales casos, los críticos se sienten tentados a suponer que la tarea del escritor consiste simplemente en escoger la ideología más progresista como algo ya fijo y terminado, y en concederle un ropaje poético con vistas a proporcionar un goce especial a aquellos lectores que comparten la visión del mundo ilustrada por el autor. En esta simplificación mecanicista han incurrido muchos críticos marxistas al evaluar la obra y la personalidad de Zola; pero no solo las declaraciones engelsianas, sino aún más sus propios principios estéticos conducen a Lukács a colocar la saga de los Rougon-Macquart muy por debajo de la *Comedia humana* y de las grandes novelas de Stendhal. El criterio lukácsiano sigue siendo que, a la hora de evaluar un producto estético, lo decisivo es la “visión del mundo que la obra proporciona [...]; es una cuestión de segundo orden hasta cuál punto ella concuerda con las opiniones conscientemente expresadas por el artista” (Lukács, 1956c, 13). De allí las objeciones contra aquellos críticos que juzgan una obra según la medida en que su autor consigue expresar un pensamiento que les resulta más o menos afín.

Tanto en el predominio de la afectación retórica (Hugo) como en la subordinación de la imaginación literaria a un método científico (Zola) ve Lukács el síntoma de una alienación respecto de la realidad, una signo de la relegación del escritor al papel de observador de procesos que se desarrollan con total independencia de la voluntad humana – más allá del profesado empeño en someter la realidad bajo los imperativos de la idea. De allí que la novela de la segunda mitad del siglo XIX, desgarrada entre, por un lado, la reducción subjetivista de la existencia humana a una serie de procesos anímicos, psicológicos (Flaubert) y, por otro, la degradación objetivista de la realidad social a la representación de los aspectos biológicos, fisiológicos (Zola), muestre a menudo una realidad fetichizada, en que los objetos poseen una vitalidad de la que carecen los caracteres. Símbolo por excelencia de esta alienación es, para Lukács, el cañón que, en la novela 1793

de Hugo, se suelta y comienza a moverse disparatadamente sobre la cubierta del barco; en la línea de esta exacerbación simbólico-fantástica de la cosificación del mundo social se encuentran, en Zola, las descripciones del mercado en *El vientre de París* (1873), de la mina en *Germinal* (1885), de la locomotora en *La bestia humana* (1890), de la bolsa en *El dinero* (1891), para ofrecer solo algunos ejemplos. Esta descripción de la parálisis del hombre frente a un mundo autónomo y hostil contrasta con la determinación de los grandes realistas ingleses y franceses de la primera mitad del siglo XIX de mostrar los objetos y las instituciones creados por el hombre en relación directa con él. George Steiner sintetizó de un modo preciso este aspecto de la teoría lukácsiana en relación con el arte de la descripción en Balzac y en Flaubert: “Cuando Balzac describe un sombrero, lo hace porque está usándolo un hombre. La descripción de la gorra de Charles Bovary, en cambio, es una pieza de alarde técnico; exhibe el dominio que tiene Flaubert del vocabulario de sastrería francés. Pero la cosa está muerta” (Steiner, 1977, p. 331). Detrás de estos cambios, en el paso de Balzac a Flaubert, percibe Lukács una alteración en la evolución del capitalismo: en una sociedad preindustrial, o en que la industria no se ha desarrollado aún a gran escala, la relación del hombre con los objetos e instituciones es relativamente inmediata. Esta relación es destruida por la producción en masa:

Los accesorios de nuestras vidas son consecuencia de procesos demasiado complejos e impersonales para que cualquier individuo los domine. Aislado de la realidad sensible, ahuyentado por la inhumana monotonía del mundo fabril, el escritor busca refugio en la sátira o en visiones románticas del pasado. [...] De este dilema emerge lo que Lukács define como la ilusión del Naturalismo, la creencia en que un artista puede recuperar un sentido de realidad por mera fuerza de acumulación. Donde el realista selecciona, el naturalista enumera (Steiner, 1977, p. 332).

Lukács no ha cesado de identificar el arte y la literatura importantes con un efecto descosificador que, como se señala en *La peculiaridad de lo estético* (1963), no se relaciona con la transmisión de

determinados contenidos, sino con la capacidad para presentar la realidad configurada en términos humanos. Esta aptitud, que el filósofo húngaro reconoce de manera preeminente en Balzac y Stendhal, en Scott y Dickens, y que se pierde en gran medida en la escuela naturalista, se manifiesta, en la segunda mitad del siglo XIX, en la narrativa rusa, que –con Tolstoi, Turguénev y Dostoievski, entre otras figuras sobresalientes– vuelve a exhibir un nuevo y brillante triunfo del realismo. De ahí que, en los *Escritos de Moscú* (Lukács, 2011), se encarezca la habilidad de Tolstoi para mostrar los vínculos sociales – entre terrateniente y siervo, entre capitalista y trabajador, entre acreedor y deudor – como relaciones entre personas; de esa manera, Tolstoi “no solo quiebra la apariencia fetichizada de la superficie de la realidad capitalista, sino que al mismo tiempo desenmascara todas las ideologías que están en la base de este fetichismo, y que lo mantienen fijado en las mentes de los hombres”.

La atención puesta en la representación de los objetos e instituciones humanas no solo revela las bases marxistas de la estética de Lukács, sino también la deuda que este mantiene con Hegel. En las *Lecciones sobre estética*⁵, la épica grande – cuyas dos expresiones fundamentales son la epopeya y la novela – es definida como una *totalidad de los objetos*, contrapuesta con la *totalidad de la acción* que caracteriza al drama. En la configuración épica, el hombre aparece puesto en relación con los objetos e instituciones de su vida cotidiana; sobre este aspecto de las formas narrativas se ocupa Lukács en la caracterización de las plasmaciones dramática y épica que despliega en el capítulo segundo de *La novela histórica* (1936-1937). Allí se señala que la especificidad del drama está dada por la representación de una colisión en torno a la cual debe agruparse la totalidad de las manifestaciones vitales incluidas en la obra⁶; el arte del dramaturgo consiste en

⁵ Los cursos fueron dictados entre 1817 y 1829. Las *Lecciones sobre estética*, compuestas a partir de las anotaciones de alumnos, fueron publicadas en 1835-1838.

⁶ “La plasmación se reduce a la representación típica de las más importantes y características actitudes humanas [...] Toda figura, todo rasgo psicológico de una figura que rebase la necesidad dialéctica de este nexo, de este vivo dinamismo de la colisión tendrá que dar la impresión de ser superfluo, desde el punto de vista del drama” (Lukács, 1966, p. 110).

seleccionar los factores esenciales de la realidad a configurar. La épica, en cambio, ansía abarcar dentro de sí la riqueza y variedad del mundo, y se muestra por ello mucho más próxima a la realidad contingente:

Las fuerzas motrices de la vida se representan en el drama únicamente en la medida en que conducen hacia [...] [los] conflictos centrales, en la medida en que son las fuerzas motrices de las propias colisiones. En la épica grande, en cambio, la vida aparece en su pletórica riqueza. Las culminaciones dramáticas pueden surgir de vez en cuando, pero constituyen cúspides a las que no les corresponde solo una cordillera, sino también las colinas y planicies. [...] las proporciones “normales” de la vida se mantienen con mucho mayor rigor en la epopeya que en la poesía dramática [...] (Lukács, 1966, p. 126, traducción corregida).

El drama representa sucesos sobresalientes, la épica plasma los sobresalientes junto con los ordinarios. Puede entenderse que Lukács reconozca en la forma dramática una *ordenación jerárquica* de los personajes; de acuerdo con ella, el núcleo de la acción debe concentrarse en los “individuos históricos”, es decir, en aquellas figuras que se distinguen de las circundantes por su relación más íntima con los problemas de la colisión. La épica desconoce tal distinción jerárquica entre lo sustancial y lo contingente⁷: en ella no se advierte ninguna barrera insalvable entre esencia y existencia, por lo que conlleva la forma épica se encuentra más próxima a la vida que la dramática; o, dicho de otro modo: al modo de manifestación normal de la vida.

Tan importante como examinar los rasgos comunes a toda la épica grande es mostrar los aspectos en los que se diferencian entre sí epopeya y novela. Ya en *Teoría de la novela* había indicado Lukács que no debería hallarse el punto de distinción capital entre

⁷ “Los momentos significativos se plasman en ella [en la épica] como partes, como elementos de una totalidad más amplia, extensiva y comprensiva, con toda su complicada formación y decadencia, con su inseparable vínculo con el lento e intrincado crecimiento de la vida del pueblo, *con la cooperación capilar de lo grande y lo pequeño, de lo nimio y lo importante*” (Lukács, p. 150, bastardillas nuestras, traducción corregida).

ambos géneros en la prosa y el verso; esa divergencia formal es solo la manifestación externa de que epopeya y novela pertenecen a dos universos distintos. El terreno que dio nacimiento al epos – el mundo griego – es un mundo todavía internamente homogéneo y cerrado, enfrentado a un enemigo externo, y cuya simplicidad hacía aun posible que el individuo comprendiese su funcionamiento. Existía al mismo tiempo una cierta “igualdad” (según se lee en *Teoría de la novela*, en el mundo homérico el hombre más grande no supera más que en una cabeza al conjunto de sus iguales). De ahí que la epopeya represente el ideal público de una comunidad, y que configure al mismo tiempo un *ethos* colectivo.

En la “sociedad cerrada”, el individuo sabe cuál es su ubicación dentro de la totalidad de una cultura, puede relacionarse con ella en forma positiva, y puede expresar valores colectivos. Con la disolución del mundo antiguo esa *cultura* comunitaria se destruye, y comienza a gestarse la nueva *civilización* individualista. Como los límites de la cultura se han esfumado, y el hombre no se enfrenta ya a una sociedad cerrada sino al “universo”, ahora se presentan ante los ojos de cada individuo una pluralidad de sistemas de valores, y una multiplicidad de hombres y clases, que ya no pueden ser abarcados por un esfuerzo de comprensión individual. Los hombres se convierten en extraños, “personas privadas”, que no participan de un destino común ni de un *ethos* reconocible. En este contexto emerge como forma épica representativa la novela, y por ello la define Hegel como “épica de la burguesía” y, tras sus huellas, la denomina Lukács “épica de la vida privada”. Viktor Shklovsky (1971) mostró en qué medida la disolución de las comunidades en Grecia y Roma está en la base de la decadencia de la epopeya y las primeras tentativas de configuración novelística:

Una antigua ciudad cerrada, en la que todos conocen, no solo a los vecinos, sino a todos sus antepasados, ha sido sustituida por un mundo desconocido, por el universo. Las relaciones comerciales cortaban como grietas el mundo por entonces conocido, las grietas de los caminos de las caravanas se alejaban más y más y por ellos se infiltraba en lo desconocido el hombre solitario, apartado del medio que le era habitual.

El mundo cerrado se desintegraba, las grietas se ensanchaban y a través de ellas se veían nuevos horizontes.

La desintegración del mundo viejo, las dificultades y los temores del nuevo e inmenso universo, de los anchurosos océanos, de los pueblos desconocidos, de las costumbres ajenas, eran la realidad de la novela griega (Shklovsky, 1971, 123).

También Bajtín (1987, p. 272) ha destacado el carácter esencialmente individualista de la novela en comparación con el antiguo *epos*: “A diferencia de la vida pública, la vida esencialmente privada que ha penetrado la novela es, por naturaleza, *cerrada*. De hecho, no se puede menos que *espíarlo y prestarle la oreja*. Esta literatura de la vida privada consiste, en suma, en sorprender, en escuchar cómo viven los otros”. En el género novelístico, “el hombre es una *persona privada, aislada*. La falta, el castigo, la purificación y la felicidad tienen por tanto un carácter personal: es el *asunto privado de un individuo*” (BAJTÍN, 1987, p. 268). A semejantes conclusiones había llegado ya el joven Lukács en *Teoría de la novela*, en el marco de una caracterización del universo burgués cargada de tintes apocalípticos, y sustentada en la creencia utópica, tanto en un ocaso universal del capitalismo, como en la emergencia de una nueva cultura comunitaria cuyos rasgos comenzaban a perfilarse, a ojos de Lukács, en la Rusia de Dostoievski⁸. El artículo “La novela”, que Lukács publicó en la *Literaturnaja Enciklopedija* (Enciclopedia de literatura, 1935) de Moscú con el título “La novela como epopeya burguesa”, ofrece una reformulación materialista de las ideas expuestas en la premarxista *Teoría de la novela*; sigue presente allí la convicción de que la novela es el género en que “se configuran de la manera más adecuada y típica todas las contradicciones específicas de la sociedad burguesa moderna” (Lukács, 2011, p. 29); pero están ausentes aquí tanto el tono apocalíptico y las esperanzas utópicas del ensayo juvenil como la idealizada visión de la comunidad (*Gemeinde*) rusa. A cambio, el artículo muestra un detallado panorama de la evolución histórica del género, centrándose para ello en sus exponentes históricos más representativos. Llamativo es

⁸ Este tema aparece analizado con mayor detalle en Vedda, Miguel (2006).

el hecho de que, al igual que *Teoría de la novela*, también el artículo enciclopédico se cierre con la expectativa en un renacimiento de la epopeya; según Lukács (2011, p. 72),

El nuevo acercamiento al epos se expresa aún más claramente en el hecho de que, mientras que aún en las mejores novelas burguesas los problemas sociales objetivos solo podían ser configurados por medio del rodeo de las luchas de individuos contra individuos, aparece ahora, en la organización del proletariado en una clase, en la lucha de la clase contra la clase, en el heroísmo colectivo de los trabajadores, un elemento estilístico que, en este sentido, recuerda nuevamente la esencia del epos antiguo: la lucha conjunta de una formación social contra otra.

El escenario para la formulación de esta expectativa es el que hemos esbozado al comienzo de esta introducción; el stalinismo echó brutalmente por tierra las perspectivas de una realización del socialismo como comunidad cargada de sentido y como “sociedad del amor” (Lukács). No obstante, las esperanzas en un resurgimiento de la epopeya, como síntoma de un ocaso del individualismo burgués se mantuvieron latentes; prueba de ello lo ofrecen los ensayos dedicados por el viejo Lukács a Aleksandr Solzenitsin, en cuyas narraciones breves y novelas veía Lukács signos de acercamiento a la objetividad del epos antiguo, o a la de algunas novelas modernas (Defoe, Cooper) cuya configuración de la “totalidad de los objetos” presenta ciertas similitudes con el universo configurado por Homero. En su análisis de *Un día en la vida de Iván Denísovich* (1962), Lukács (1970a) se remite a las reflexiones hegelianas sobre la epopeya homérica a fin de ponerlas en relación con la poética de Solzenitsin, tal como emerge de la novela corta mencionada:

Hegel destaca, como un fundamento para la grandeza épica de los poemas homéricos, la significación que tiene en ellos la representación importante y correcta de la comida, la bebida, el sueño, el trabajo físico, etcétera. En la vida cotidiana burguesa, estas funciones vitales pierden, en general,

esta importancia específica, y solo los más grandes, como Tolstoi, están en condiciones de restablecer estas complicadas mediaciones (Lukács, 1970a, p. 17).

En Soljenitsin, la representación de la vida cotidiana en el gulag tiene una riqueza y concreción al menos comparable con la de aquellos narradores de la era burguesa que procuraron acercarse a la plenitud del epos. Solo que, en tanto Defoe y Scott, Conrad y Hemingway, reverenciados por Lukács (1970a, p. 18), se ocupan de la lucha entre el hombre y la naturaleza, el narrador ruso representa una realidad social que, con todo, aparece ante los ojos del lector con rasgos naturales: “Está simplemente allí, como *factum brutum*, sin génesis visible a partir de los movimientos de la vida humana, sin desarrollo ulterior hacia otra forma de ser social. Pero es, siempre y en todas partes, una ‘segunda naturaleza’, un complejo social”. La densidad casi épica que asume el *Iván Denísovich* se debe, en buena parte, a la objetividad del modo de representación empleado: “la crueldad y la inhumanidad ‘naturales’ de una institución social-humana proporcionan una condena más lapidaria que la que estaría en condiciones de dar toda declamación cargada de patetismo” (Lukács, 1970a, p. 19. Nuevamente advertimos aquí, como en los *Escritos de Moscú*, el rechazo del *pathos* retórico y la predilección por el estilo sobrio y lacónico de los grandes épicos. En ese estilo ve Lukács una efectiva prevención frente a cualquier tentativa de funcionalizar la literatura; no en vano, en su análisis de las novelas de Soljenitsin, Lukács (1970b, p. 32) reafirma que “la literatura genuina no existe a fin de elaborar o propagar recetas para alguna clase de praxis cotidiana”; la toma de partido de la literatura significativa “se diferencia de las tendencias de la mera literatura diaria en que ella precisamente al cumplir las ‘exigencias del día’ puede concentrarse en este complejo, en esta esencia de los fenómenos sociales, y no tiene que sentirse obligada a dar directamente líneas de solución para meras cuestiones cotidianas”. Pero quizás habría que atribuir un segundo sentido a esta apología de la sobria objetividad del novelista ruso; Lukács encuentra en ella el modo adecuado de representar estéticamente el horror: no solo el del período stalinista, sino el de la violencia histórica *tout court*. En su libro – póstumo – sobre la historia, Siegfried Kracauer

(2010) ha escrito que el “sufrimiento humano, al parecer, promueve el informe distanciado”. El ensayista alemán y el filósofo húngaro coinciden en suponer que la distancia épica – y no la empatía sentimental – es el método para narrar el horror histórico después de Auschwitz y Nóvy Ierusalim, después de las tiranías nazi y stalinista.

Entre *Teoría de la novela* y los estudios tardíos sobre Soljenit-sin se encuentran las reflexiones sobre la novela (realista) incluidos en los *Escritos de Moscú* y en *Balzac y el realismo francés*. Aquel que examine estas tres estaciones de la trayectoria intelectual lukácsiana percibirá diferencias, pero también – y ante todo – continuidades, confirmando la persuasión del filósofo de que en él “cada cosa es continuación de algo. [...] en mi evolución, no existen elementos inorgánicos” (Lukács, 1981, p. 132). Una de esas continuidades es la encarnizada crítica a la “sociología vulgar”: al empeño de esta, ya sea en asignar a la literatura funciones práctico-propagandísticas, ya en explicar la obra literaria a partir de la influencia del *milieu* socioeconómico. La presencia de un determinismo tal en la Rusia de comienzos de los años treinta del siglo XX puede resultarnos hoy muy poco digna de interés. Pero otras formas de reduccionismo siguen vigentes, y es posible rastrearlas aún en la obra de críticos importantes –incluso de críticos inspirados, en una medida mayor o menor, en Lukács–. Un ejemplo de esto podemos verlo en Lucien Goldmann: autor de análisis sin duda sutiles y originales, pero también de una propuesta metodológica de sociología literaria cuyas limitaciones fueron señaladas ya por el propio Lukács. Nicolas Tertulian (1999) ha sintetizado con precisión la diferencia existente entre la *estética* de Lukács y la *sociología de la literatura* de Goldmann al decir que, para la primera, lo esencial es destacar el papel de la subjetividad en la creación o la recepción literarias; el método de Goldmann, en cambio,

[...] nos llevaría a desestimar las diferencias entre una obra filosófica y una literaria, entre Racine y Pascal, pues en ambos casos se trata de identificar las “categorías mentales” de la nobleza de toga del siglo XVII. Lukács nunca habría hablado, a la manera de Goldmann, sobre la obra de arte como “expresión” de un “sujeto colectivo”, en la medida

en que, en él, la idea de la subjetividad estética está ligada con la autoafirmación de una subjetividad individual, la cual consigue expresar, en las obras artísticas, la entera esencia genérica [de la humanidad] (Tertulian, 2009, p. 181).

Para Lukács, las obras más significativas en la historia de la literatura no son aquellas que responden fielmente a la base material que les ha dado nacimiento, sino aquellas que rompen con ella y expresan una *vox humana* identificada con la esencia genérica (*Gattungswesen*) de la humanidad. Estas cuestiones reciben su tratamiento más detallado en *La peculiaridad de lo estético*, donde Lukács explica que el poder evocador de la obra de arte no apunta a reflejar la estructura económica de la sociedad, ni a convencer al receptor de determinadas tesis, sino que produce una alteración en la sensibilidad estética: “penetra en la vida anímica del receptor, subyuga su modo habitual de contemplar el mundo, le impone ante todo un ‘mundo’ nuevo y le mueve así a recibir ese ‘mundo’ con sentidos y pensamientos rejuvenecidos, renovados” (Lukács, 1982, p. 496). La perfección inmanente de la obra

[...] se presenta ahora como alteración, como ampliación y profundización de las vivencias del receptor y, luego, de su misma capacidad vivencial. La catarsis que produce la obra en él no se reduce, pues, a mostrar nuevos hechos de la vida, o a iluminar con luz nueva hechos ya conocidos por el receptor; sino que la novedad cualitativa de la visión que así nace altera la percepción y la capacidad, y la hace apta para la apercepción de nuevas cosas, de objetos ya habituales en una nueva iluminación, de nuevas conexiones y de nuevas relaciones de todas esas cosas con él mismo (Lukács, 1982, p. 528).

El arte presenta un mundo objetivo nuevo y desarrolla nuevos sentidos para comprender la realidad modificada; de ahí que una de las primeras sensaciones que sentimos en presencia de una obra de arte sea una suerte de desencanto o vergüenza, a raíz de no haber percibido jamás en el mundo, en la “vida”, lo que parece ofrecerse espontánea-

mente en la configuración artística. Con vivencias como las que acabamos de describir se relaciona la misión desfetichizadora que Lukács reconoce en el arte, algunas de cuyas modalidades hemos tenido ocasión ya de señalar a propósito de Balzac: sin producir una transformación práctica y sin determinar inmediatamente a los espectadores para la praxis, la obra actúa como crítica de la vida.

Lo que hasta aquí hemos expuesto se refiere centralmente al ámbito de lo estético. Pero tiene razón László Sziklai (1985) cuando sostiene que, en Lukács, el triunfo del realismo no vale solo para la literatura, sino también para la filosofía, para la economía, para la política, para el proceso de trabajo; podríamos agregar: en la vida cotidiana. En todas las formas de objetivación, la praxis humana exitosa depende de la disposición del hombre para elegir entre las posibilidades que le ofrece el mundo objetivo, colocando dichas posibilidades por encima de sus ilusiones subjetivas. En esta propuesta de una exploración desprejuiciada de lo real encontramos otra manifestación de la voluntad lukácsiana de arreglar cuentas con el voluntarismo de su propia filosofía juvenil.

REFERENCIAS

BAJTIN, Mijaíl. **Esthétique et Théorie du Roman**. Traducción Daria Olivier. París: Gallimard, 1987.

BÖRNE, Ludwig. **Un obituario**: selección de ensayos. Traducción Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2009.

FEHER, Ferenc. Lukács in Weimar. In: HELLER, Agnes (Ed.). **Lukács Revalued**. Oxford: Basil Blackwell, 1983. p. 75-106.

HYPPOLITE, Jean. **Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel**. Traducción Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península, 1991.

HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. **Conversaciones con Lukács**. Traducción Jorge Deike y Javier Abásolo. Madrid: Alianza, 1971.

KRACAUER, Siegfried. **Historia. Las últimas cosas antes de las últimas**. Traduccions María Guadalupe Marando y Agustín D'ambrosio. Buenos Aires: Las cuarenta, 2010.

LUKÁCS, György. Balzac als Kritiker Stendhals. In: _____. **Balzac und der französische Realismus**. Berlín: Aufbau, 1951a. p. 66-87.

_____. Verlorene Ilusionen. In: _____. **Balzac und der französische Realismus**. Berlín: Aufbau, 1951b. p. 46-65.

_____. Vorwort. In: _____. **Balzac und der französische Realismus**. Berlín: Aufbau, 1951c. p. 5-18.

_____. **La novela histórica**. Traducción Jasmin Reuter. México: Era, 1966.

_____. **El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista**. Traducción Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1963.

_____. **Goethe y su época**. Barcelona: Grijalbo, 1968.

_____. Solschenizyn: Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch. In: _____. **Solschenizyn**. Berlín: Luchterhand, 1970a. p. 5-29.

_____. Solyenitsins Romane. In: _____. **Solschenizyn**. Berlín: Luchterhand, 1970b. p. 31-84.

_____. **Gelebtes Denken: eine autobiographie im dialog**. Traducción Hans-Henning Paetzke. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

_____. **Estética 1: la peculiaridad de lo estético**. Traducción Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982. v. 2. p. 496.

_____. Postscriptum zu: 'Mein Weg zu Marx'. In: _____. **Revolutionäres Denken Georg Lukács: eine einföhrung in leben und werk**. Darmstadt: Frank Benseler, 1984. p. 80-90.

_____. Was ist das Neue in der Kunst? In: BENSELER, Frank; JUNG, Werner (Ed.). **Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft**. Bielefeld: Aisthesis, 2003. p. 11-102.

_____. **Escritos de Moscú**. Traducción Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2011.

MARX, Karl. Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz-Verlag, 1956. v. 1. p. 28-148.

SHKLOVSKY, Viktor. **Sobre la prosa literaria**. Traducción Carmen Laín González. Barcelona: Planeta, 1971.

STEINER, George. Georg Lukács and his devil's pact. In: _____. **Language and Silence: essays on language, literature and the inhuman**. Nueva York: Atheneum, 1977. p. 325-339.

SZIKLAI, László. **Lukács und seine Zeit, 1930-1945**. Budapest: Corvina, 1985.

TERTULIAN, Nicolas. Lukács Heute. In: BENSELER, Frank; JUNG, Werner (Ed.). **Lukács 1998/99: Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft**. Paderborn: Institut für Sozialwissenschaften, 1999. p. 161-185.

VEDDA, Miguel. Comunidad y cultura en el joven Lukács: a propósito del "Proyecto Dostoievski". In: _____. **La sugestión de lo concreto: estudios sobre teoría literaria marxista**. Buenos Aires: Gorla, 2006.

_____. Introducción. In: BÖRNE, Ludwig. **Un obituario: selección de ensayos**. Traducción Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2009. p. 5-58.

JORGE LUIS BORGES, FILOSOFIA DA CIÊNCIA E CRÍTICA ONTOLÓGICA

VERDADE E EMANCIPAÇÃO*

Mario Duayer**

Pensei que Argos e eu participávamos de universos diferentes; pensei que nossas percepções eram iguais, mas que Argos as combinava de outra maneira e construía com elas outros objetos; pensei que talvez não houvesse objetos para ele, mas um vertiginoso e contínuo jogo de impressões brevíssimas.

(*O imortal*, Jorge Luis Borges)

Este artigo procura sustentar que um dos aspectos centrais da falta de saída, de alternativa, nas diversas crises experimentadas em inúmeros países nos últimos tempos é a ausência de uma ontologia crítica em que seja descortinável outro mundo social, mais digno do humano e capaz de seduzir as pessoas. Para sustentar o caráter incontornável da crítica ontológica para a práxis transformadora, o artigo explora, em primeiro lugar, ensaios de Jorge Luis Borges em que o escritor, a seu modo, mostra como toda atividade humano-social subentende noções ontológicas e, diferentemente do que Foucault

* Artigo publicado na revista *Margem Esquerda*, n. 24, p. 87-110, jun. 2015.

** Professor visitante do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: mduayer@uol.com.br.

parece inferir de seus ensaios, sublinha sua objetividade, sempre sujeita (é evidente) à refutação. Da literatura à filosofia da ciência, argumenta-se aqui que a ciência também não pode funcionar em um vácuo ontológico. O exame sucinto das concepções de ciência e de explicação científica do positivismo lógico de Kuhn e de Lakatos permite demonstrar essa afirmação, apesar do desprezo e da indiferença dessas teorias por questões ontológicas. Por último, recorre à *Ontologia* de Lukács para demonstrar que a genuína ciência orienta-se por necessidade para o ser das coisas, ou seja, para a verdade. No caso de uma ciência social, que, sendo ciência, também não pode operar em um vácuo ontológico, orientar-se para o ser das coisas significa conceber o que é sociedade, fundar e estar fundada, explícita ou implicitamente, em uma ontologia do ser social. E se a teoria social é parte da sociedade, se cria uma inteligibilidade com base na qual os sujeitos agem preservando ou transformando as formas sociais, pode-se afirmar que disputa entre teorias e as respectivas práticas que promovem é disputa ontológica; que, portanto, a crítica ontológica é um imperativo de qualquer emancipação de estruturas sociais que oprimem, constroem e amesquinham o humano.

BORGES E A ONTOLOGIA

Antes de justificar a afirmação de que as questões ontológicas constituem um tema central para Borges, parece-me importante advertir que a interpretação apresentada a seguir não é elaborada por um especialista em Borges, muito menos por um crítico literário. É mais o resultado da impressão causada pelos textos do autor, em particular por abordarem em ficção as complexas relações entre palavra e conceito, pensamento conceitual e linguagem. Não sendo tema explícito na própria filosofia, seria um despropósito exigir que Borges considerasse as questões ontológicas de forma explícita e sistemática. No entanto, parece-me inegável que elas figuravam entre as principais inquietações do autor. Para demonstrá-lo, acredito que alguns de seus textos são suficientes. Pretendo me concentrar particularmente em dois deles, “O idioma analítico de John Wilkins” e “Funes, o me-

morioso”. Não obstante, uma breve menção ao “Aleph” e ao “Sobre o rigor na ciência” pode funcionar bem à guisa de introdução ao assunto.

No conto “O Aleph” (Borges, 1998) o narrador relata o episódio de um personagem, escritor de um infindável poema, que reside em uma casa em cujo porão há um ponto, o Aleph, precisamente no décimo nono degrau, que, visto de certo ângulo, é “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do orbe, vistos de todos os ângulos”. Cético, quando tem acesso ao porão, o narrador vê, pasmo, o Aleph, o infinito, aquele objeto de não mais de três centímetros de diâmetro, no qual, entretanto, estava o “espaço cósmico, sem diminuição de tamanho [...] cada coisa [...] era infinitas coisas” (Borges, 1998), porque, assegura o narrador, ele a via de todos os pontos do universo. Tendo assistido em um “gigantesco instante” o vertiginoso fluxo extensivo e intensivo de todas as coisas,

o populoso mar, [...] a aurora e a tarde, [...] as multidões da América, [...] uma prateada teia de aranha no centro de uma negra pirâmide, [...] cachos de uva, neve, tabaco, veios de metal, vapor de água, [...] convexos desertos equatoriais e cada um de seus grãos de areia, [...] ao mesmo tempo, cada letra de cada página [...], a noite e o dia contemporâneo, [...] tigres, êmbolos, bisões, marulhos e exércitos, [...] todas as formigas que existem na terra, [...] a engrenagem do amor e a modificação da morte [...] (Borges, 1998, p. 93).

Tendo sido o expectador de tudo isso, o narrador manifesta seu desespero como escritor: pois como seria possível contar aos outros o infinito se a linguagem é um “alfabeto de símbolos” que tem por pressuposto um passado compartilhado pelos seus falantes? Se a linguagem é sucessiva, como transcrever o simultâneo capturado da experiência? Como contornar o insolúvel problema de enumerar um conjunto infinito? Além de incomunicável, ou por ser incomunicável, o infinito parece paralisar a mente com a densidade atordoante de seu fluxo de eventos. Talvez por isso o narrador confessa que só retomou o controle de si após noites de insônia revivendo o que fora visto no Aleph, quando “agiu outra vez sobre [si] o esquecimento” (Borges, 1998, p. 93).

Pode-se dizer que a questão central do conto é a infinitude do mundo e nosso acesso a ele. O mundo é obviamente inapreensível em sua totalidade intensiva e extensiva de coisas, processos e eventos. O mágico e imediato acesso a tal infinito, como supostamente permitiu o Aleph, mais está para insciência que para o seu conhecimento, pois os infinitos detalhes do infinito são o que são – a saber, a sucessão instantânea e, paradoxalmente, simultânea de eventos, objetos etc. singulares que, por si sós, como singulares, não dão a conhecer a totalidade. Para fazer um paralelo, a sua profusão se assemelha ao colapso súbito e infindável das prateleiras de um enorme e variado almoxarifado: um embaralhado de coisas.

O conhecimento do mundo, ao contrário, não se resume à identificação de singulares; consiste no reconhecimento das determinações universais e particulares dos singulares, das categorias que enfim especificam os efeitos que produzem no mundo e que o mundo neles produz. Em outras palavras, Borges (1993), em “O Aleph”, realiza uma crítica notável a um dos momentos do conhecimento, a análise, ao absolutizá-lo, justamente ao insinuar, primeiro, que conhecer é ter acesso aos infinitos detalhes de tudo o que existe e acontece, para, em seguida, dar a entender que conhecer é esquecer os detalhes; é, enfim, sintetizar – o outro movimento do conhecer.

Não é difícil perceber que, em “Sobre o rigor na ciência”, Borges (2001) lida com o mesmo problema. Trata-se de um texto bastante difundido, muito usado como, digamos, epígrafe “metodológica” de artigos científicos de diferentes áreas do conhecimento, mas também objeto de análises literárias propriamente ditas. A curta narração é sobre um suposto império em que a cartografia havia atingido tamanha perfeição que seus mapas eram confeccionados em uma escala gigantesca: o mapa de uma província cobria toda uma cidade; o mapa do império se estendia por toda uma província. Frustrados com a imprecisão desses exorbitantes mapas, os colégios de cartógrafos deliberaram construir um mapa em escala 1:1, de modo que o mapa do império tinha o exato tamanho do império. Mapa que, por inútil para as gerações seguintes, foi abandonado à ação degenerativa do tempo (Borges, 2001, p. 117).

Como se pode constatar, aqui novamente o autor aborda o problema da abstração, da separação sujeito/objeto, do distanciamento do sujeito em relação ao objeto que constitui o pressuposto da prática. Mesmo em se tratando de uma apropriação mental específica da realidade – um mapa, representação gráfica de uma extensão qualquer –, o sentido do texto vale para qualquer tipo de representação e para qualquer setor da realidade, natural e social. Em uma palavra, como resume Borges em outro conto, pensar é abstrair. E na abstração, como observa Lukács (2013), a realidade é “realidade” como possessão espiritual e, por isso, constitui uma:

[...] nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a ele [sic]. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência.

No conto “Funes, o memorioso”, o narrador toma como personagem um indivíduo peculiar, o próprio Irineu Funes, que costumava divertir e encantar quem quer que encontrasse com sua curiosa habilidade de perceber exatamente as horas do dia (Borges, 1989). Ocorre que certa vez lhe derrubou um cavalo e ele ficou paralítico. O que era pitoresco em Funes se transformou, após a invalidez, em assombrosa capacidade. Seus sentidos se aguçaram ao paroxismo, ao que sua memória respondeu hipertrofiando-se para registrar o volume imensurável de informações servido pelos sentidos. Por efeito do acidente, ele agora era capaz de perceber

todos os rebentos e cachos e frutos que comporta uma parreira. Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer do trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois e podia compará-las na lembrança com as listras de um livro espanhol

encadernado que vira somente uma vez [...]. Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada às sensações musculares, térmicas etc. Podia reconstruir todos os sonhos, todos os entressonhos. Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro [...] cada reconstrução, porém, tinha requerido um dia inteiro... (Borges, 1989, p. 93).

Tão prodigiosos eram os sentidos de Funes que o sistema de numeração decimal parecia-lhe excessivamente prolixo. É compreensível, portanto, que ele chegou a pôr-se a tarefa de desenvolver outro sistema mais sintético em que a cada número correspondesse uma palavra. Outro projeto que sua prodigiosa memória demandara foi o de um idioma em que cada singular (“cada pedra, cada pássaro e cada ramo”) recebia um nome próprio. Tem razão o narrador ao ponderar que esses dois projetos, embora insensatos,

deixam-nos vislumbrar ou inferir o vertiginoso mundo de Funes. [...] [Ele] discernia continuamente os tranquilos avanços da corrupção, das cáries, da fadiga. Notava os progressos da morte, da umidade. Era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato. [...] ninguém sentiu o calor e a pressão de uma realidade tão infatigável como a que dia e noite convergia sobre o infeliz Irineu, em seu pobre arrabalde sul-americano. Era-lhe muito difícil dormir. Dormir é distrair-se do mundo (Borges, 1989, p. 95-96).

Indivíduo de “mente tumultuadíssima”, percebemos que Funes era incapaz de ideias gerais e que, por essa razão, para ele era de todo inconcebível que, por exemplo, “o símbolo genérico *cão*” pudesse designar não somente toda a quantidade e variedade de cães, mas também cada um dos cães nas infinitas circunstâncias de suas vidas. Espectador incansável e obcecado do singular, Funes conservava na memória todos os detalhes de tudo a que seus sentidos lhe davam acesso e de tudo que imaginava. Apesar disso, entretanto, Borges (1989, p. 97) diz suspeitar que ele era incapaz de pensar, pois pensar é “esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos”.

Dispensa sublinhar que os problemas tratados nesse conto são essencialmente os mesmos do conto comentado antes, “O Aleph” (Borges, 1989). Será visto depois que, nos dois casos, a observação e/ou identificação dos infinitos singulares tem por pressuposto uma ontologia subentendida na taxonomia desde a qual cada um dos singulares é identificado, visto. Se é assim, é mais do que evidente a ilusão de que no Aleph só se vê singulares, ou que a Funes só importam os singulares. De fato, a taxonomia por intermédio da qual cada singular é capturado, visto, identificado, implica, com suas categorias do particular e do universal, relações de identidade e diferença entre os singulares, suas propriedades específicas, seus nexos recíprocos etc. Em outras palavras, pressupõe uma noção do mundo como totalidade – uma ontologia, enfim –, mesmo quando, absurdamente, como parece insinuar Borges, a totalidade aparece como um amontoado de singulares atômicos. A afirmação mais cabal dessa concepção borgiana pode ser constatada em “O idioma analítico de John Wilkins” (Borges, 2000), como veremos a seguir.

Nesse pequeno trabalho, a defesa da objetividade de nosso conhecimento do mundo feita por Borges é tão clara, tão inspirada que poderia rivalizar com um tratado filosófico. O projeto de criar uma linguagem filosófica desenvolvido por John Wilkins, personagem que “abundou em felizes curiosidades”, serve de material para discutir a questão. O projeto de Wilkins visava solucionar a natureza indecifrável, inexpressiva das palavras de qualquer idioma, em que pesem as afirmações em contrário. Por exemplo, a Real Academia, ironiza Borges, menciona o pretense caráter expressivo dos vocábulos da “riquíssima língua espanhola”, mas, paradoxalmente, edita um dicionário em que seus “expressivos” vocábulos recebem uma definição. Segundo Borges (2000, p. 76), observando que o “sistema decimal de numeração permite aprender em um único dia a nomear todas as quantidades e escrevê-las em um idioma novo”, o dos algarismos, Descartes já havia imaginado, no início do século XVII, algo similar: uma linguagem “que organizasse e abarcasse todos os pensamentos humanos. Empreendimento que, por volta de 1664, acometeu John Wilkins” (Borges, 2000, p. 76).

Wilkins partiu da suposição de que as pessoas em geral compartilham um mesmo princípio de razão e a mesma apreensão das coisas. Por isso, pareceu-lhe que a humanidade poderia se livrar da confusão de línguas e suas infelizes consequências se as noções comuns pudessem estar vinculadas a símbolos compartilhados, escritos ou falados. Com esse propósito em vista, Wilkins imaginou, não sem admitida arbitrariedade, que quarenta gêneros básicos, subdivididos em diferenças, por sua vez subdivididas em espécies, formariam os símbolos de uma espécie de inventário do mundo. Para tornar expressiva essa sua linguagem artificial, Wilkins fez corresponder um monossílabo a cada um dos quarenta gêneros, uma letra a cada diferença e mais uma a cada espécie. Desse modo, cada sequência de símbolos pronunciável expressaria imediatamente um determinado item do mundo. Assim ilustra Borges o dispositivo: *de* corresponde ao gênero “elemento”; *deb*, acrescida a letra da respectiva diferença – no caso, o primeiro dos elementos –, o fogo; adicionada a letra que designa a espécie, tem-se *deba*, uma porção do elemento do fogo, isto é, uma chama (Borges, 2000). Outro exemplo seria o gênero “mundo”, representado por *da*, que, seguido da letra *d* – correspondendo à segunda diferença –, que denota celestial, resulta na noção de céu (*dad*). O símbolo para terra é *dady*, composto pelos mesmos elementos, mas incluindo o símbolo da sétima espécie *y*, denotando esse globo de terra e mar.

Esse é o esquema idealizado por Wilkins. No entanto, o que é essencial, o que importa mesmo é a interpretação crítica de Borges (2000). O problema que exige resposta, diz ele, é “o valor da tábua quadregesimal, que é a base do idioma” de Wilkins. Para oferecer uma resposta, ele expõe a ambiguidade de algumas categorias:

[...] a oitava categoria, a das pedras [...] Wilkins divide-as em comuns (pederneira, cascalho, piçarra), módicas (mármore, âmbar, coral), preciosas (pérola, opala), transparentes (ametista, safira) e insolúveis (hulha, greda e arsênico). Quase tão alarmante como a oitava é a nona categoria. Esta revela-nos que os metais podem ser imperfeitos (cinabre, mercúrio), artificiais (bronze, latão), recrementícios (limas, ferrugem) e naturais (ouro, estanho, cobre). A baleia

figura na décima sexta categoria; é um peixe vivíparo, oblongo (Borges, 2000, p. 77).

As “ambiguidades, redundâncias e deficiências” dessa classificação trazem à lembrança a classificação dos animais de uma suposta enciclopédia chinesa, *Empório celestial de conhecimentos benévolos*, citada por Franz Kuhn, conforme inventa Borges. Como será visto, tal classificação dos animais do “empório de conhecimentos” e a de Wilkins, reproduzida anteriormente, oferecem os elementos centrais do argumento de Borges (2000) e, por essa razão, embora seja muito difundida, requer a transcrição integral a seguir. Os animais são assim discriminados:

a) pertencentes ao imperador	h) incluídos nesta classificação
b) embalsamados	i) que se agitam como loucos
c) amestrados	j) inumeráveis
d) leitões	k) desenhados com um finíssimo pincel de pelo de camelo
e) sereias	l) <i>et cetera</i>
f) fabulosos	m) que acabam de quebrar o vaso
g) cães soltos	n) que de longe parecem moscas (Borges, 2000, p. 77-78)

Prescindindo da declaração mais direta de Borges, a ser vista adiante, essas passagens já indicam, de maneira inequívoca, sua convicção na objetividade de nosso conhecimento e, por extensão, na objetividade da ontologia que ele sempre subentende. De fato, a ambiguidade, a deficiência e, sobretudo, o antropomorfismo das classificações expressam o caráter social, histórico e, portanto, falível das noções ontológicas nas quais, a cada vez, nossa prática está baseada¹. Todavia,

¹ Como momento da prática, condicionada por suas finalidades, a antropomorfização tem de possuir alguma objetividade, a despeito de sua falsidade em termos ontológicos. Tal objetividade, sublinhada por Borges, também é corroborada por Keith Thomas (1988, p. 63) ao salientar que, “no início do período moderno, mesmo os naturalistas viam o mundo de uma perspectiva essencialmente humana e tendiam a classificá-

sua falibilidade não contradiz sua objetividade, sendo, antes, seu pressuposto. A menção à baleia, definida como peixe vivíparo e oblongo na taxonomia de Wilkins, não é gratuita. Com tal recurso Borges força o leitor a uma reflexão involuntária. Leva o leitor a perceber imediatamente que a classificação não captura de maneira correta, objetiva, a estrutura anatômico-fisiológica da baleia – um mamífero –, e que, portanto, é falsa, mas ao mesmo tempo e no mesmo ato faz o leitor afirmar a objetividade de seu próprio conhecimento, ou de sua própria taxonomia, pois ele só pode flagrar um erro desde um ponto de vista tido como verdadeiro. Do que é possível concluir que nossas classificações baseadas em observações superficiais, da prática cotidiana – por exemplo, “animal que nada e vive submerso é peixe” –, podem ser superficiais, falsas e podem (e devem) ser corrigidas, mas são objetivas em algum grau: afinal, é nelas em que se baseia a prática cotidiana. Borges emprega o mesmo expediente ao recorrer à classificação da enciclopédia chinesa, que só arranca risos precisamente porque o leitor percebe o seu absurdo, mas o faz, é evidente, desde a ótica de sua própria classificação, assumida como verdadeira, objetiva.

Borges (2000, p. 78) finaliza o ensaio de maneira menos alusiva quando declara, a propósito das ambiguidades das classificações citadas, que todas as classificações do universo são arbitrárias. Não obstante, adverte que a “impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios” (Borges, 2000, p. 78).

Sendo humano, o conhecimento não pode ter acesso ao “divino”, ao absoluto. Entretanto, como a prática humana é teleológica, finalística, o conhecimento do mundo é seu pressuposto necessário e, em consequência, nada pode mesmo “dissuadir-nos de planejar esquemas humanos”. E se os esquemas humanos são condição insuprimível da prática, segue-se que, embora provisórios, falíveis, são objetivos.

Essa interpretação de Borges, é preciso dizer, discrepa totalmente

-lo menos com base em suas qualidades intrínsecas que na relação com os homens. As plantas, por exemplo, eram estudadas principalmente em vista de seus usos humanos, e percebidas da mesma maneira. Havia sete tipos de ervas, afirmava William Coles, em 1656: ervas de vaso, ervas medicinais, cereais, legumes, flores, capim e ervas daninhas”.

da sustentada por Foucault (2000), com base no último ensaio. Na verdade, seria impossível garantir categoricamente, mas o “idioma analítico” parece dever grande parte de sua difusão ao fato de que autor, no prefácio de *As palavras e as coisas*, revela que o livro nasceu da leitura do ensaio de Borges (Foucault, 2000, p. ix). Segundo Foucault (2000, p. xii), a classificação dos animais da suposta enciclopédia chinesa o fez “rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer”. Não obstante, são risos muito distintos os provocados pela taxonomia. O primeiro, sugerido antes, é um riso que encontra uma graça na insensatez do esquema, que julga, não sem condescendência, desde a objetividade experimentada da própria ontologia; o segundo é um riso de perplexidade, de espanto diante de uma taxonomia que presumivelmente demonstra o irremediável contrassenso de nossos esquemas mentais, diante da impossibilidade de alcançarmos um conhecimento objetivo do mundo. De acordo com Foucault (2000, p. ix), tal riso

[...] perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão de seres, fazendo vacilar e inquietando [...] [No] deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.

Impressão de leitura essa que parece uma manifestação do que, a propósito das ideias do filósofo neopragmático Richard Rorty, denominei em outro trabalho de “carecimento de Deus” (Duayer, 2010, p. 72). Posição que, a partir da constatação algo trivial de que todo conhecimento, sendo humano, social, é sempre relativo, mistura o objetivo com o absoluto e, inalcançável o último, defende o relativismo no atacado. Portanto, frustrada a aspiração megalômana de tudo saber, privam-se todos os conhecimentos mundanos de qualquer objetividade.

É importante explorar os sentidos mais profundos dessa diferença de leitura, e não (é claro) no campo específico da crítica literária, mas pelas sérias repercussões do ceticismo subjacente à interpretação

de Foucault. Na prática, independentemente da intenção de quem o advoga, o ceticismo significa tácita aquiescência com o *status quo*. Tal ceticismo não passa despercebido por Norris (1996), para quem a passagem de Borges utilizada por Foucault demonstra de maneira irretorquível seu ponto de vista antirrealista, convencionalista e nominalista. De fato, afirma ele, para Foucault a classificação dos animais da tal enciclopédia chinesa vale como índice do caráter paroquial, cultural-determinado de nossos conceitos e categorias. Em sua crítica à leitura de Foucault, Norris (1996, p. 169) concorda com a interpretação aqui defendida, assinalando que a “possibilidade de pensar sobre tais exóticas classificações indica nossa capacidade de percebê-la como uma instância de categorização extravagante e tola”, além de imaginar que constituem uma alusão ficcional “aos nossos hábitos naturalizados de pensamento e percepção”. Justamente por isso, argumenta o autor, é um total equívoco pretender, como quer Foucault, que a simples possibilidade de pensar e, no caso de Borges, inventar tais “pensamentos completamente impossíveis” serve de base suficiente para sugerir que “*todos* os nossos conceitos, categorias, compromissos ontológicos etc. são igualmente construtos ficcionais extraídos de um ou de outro discurso ‘arbitrário’” (Norris, 1996, p. 169).

Na opinião de Norris (1996), essas ideias compõem a premissa implícita de todo o projeto foucaultiano, já no seu ponto de partida na “arqueologia” do conhecimento, de corte estruturalista, até o enfoque genealógico (pós-1970) de matriz nietzschiana, e que decerto alimentam as agendas do pós-moderno, do neopragmatismo e de suas adjacências. Ainda segundo Norris (1996, p. 169), tal premissa pode ser pensada como um *reductio ad absurdum* da proposta antirrealista que “inicia por localizar a verdade nas proposições sobre as coisas, em lugar de localizá-las nas próprias coisas, e termina (com Quine, Kuhn, Rorty, Lyotard etc.) por relativizar holisticamente a “verdade” a qualquer tipo de jogo de linguagem que calha desfrutar tal título”.

Como se pode constatar, a utilização dos textos de Borges analisados neste artigo serve a propósitos teóricos – e políticos – muito distintos. Podem ilustrar a concepção, aqui defendida, de que nunca podemos pensar e agir “de lugar nenhum”, que nossa prática e o pen-

samento que a dirige se baseiam em caracterizações gerais do mundo, em ontologias, que, como se viu com o autor, são provisórias, falíveis, mas têm sua objetividade corroborada pelas práticas que informam. Mas podem também ser tomados como exemplo da noção de que todas as nossas crenças, teóricas ou não, são equiparáveis, posto que a verdade – objetividade – é tida por inalcançável. Portanto, as leituras dos textos, desses e de outros, e suas interpretações criam, reforçam ou refutam, estimulam ou inibem, as ideias correntes. Não há como se manter indiferente a leituras discrepantes, conflitantes, uma vez que elas expressam disputas ontológicas cujo impacto, na prática, é impossível negligenciar, pois é nas caracterizações gerais do mundo onde vamos buscar nossas ideias sobre o desejável, o possível, o factível.

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA E A ONTOLOGIA

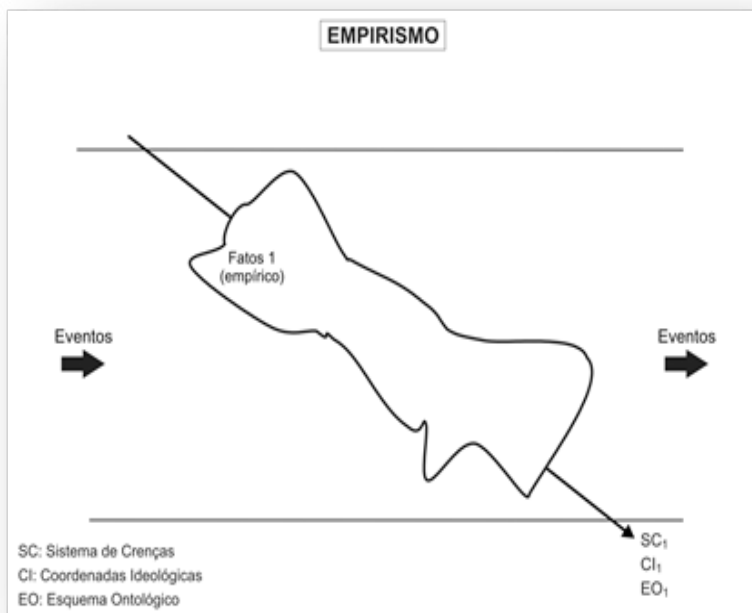
Tal como anunciado na introdução deste artigo, passamos agora da literatura à filosofia da ciência, procurando mostrar que também a ciência, a despeito de tantos protestos ao contrário, não pode funcionar em um vácuo ontológico. O exame sucinto das concepções de ciência e de explicação científica do positivismo lógico de Kuhn e de Lakatos permite demonstrar essa afirmação, apesar do desprezo e da indiferença de suas teorias por questões ontológicas. Para tal demonstração, vale advertir, serão utilizados alguns esquemas que procuram mostrar graficamente o embargo às questões ontológicas na filosofia. Nesse sentido, antes de alimentar a intenção de elaborar uma análise exaustiva de correntes e autores, as considerações que se seguem tomam as formulações das principais correntes e/ou dos autores na filosofia da ciência ortodoxa para ilustrar como nelas (e/ou neles) a interdição à ontologia é puramente nominal (Duayer, 2000).

Para iniciar, na Figura 1 a seguir tem-se a representação esquemática de como o empirismo mais tosco concebe o processo de conhecimento². O interior das linhas paralelas horizontais representa o fluxo de eventos, ou seja, tudo o que está acontecendo no mundo. Se o conhe-

² Devo a Rômulo A. Lima a elaboração dos esquemas aqui apresentados, a quem sou grato pela contribuição.

cimento, para o empirismo, é generalização do que o aparato sensorial permite apanhar do mundo, no esquema esse processo é ilustrado pelo movimento que inicia na parte superior da linha diagonal e que, ao longo dela, “atravessa” o fluxo de eventos. Cada um dos recorrentes percursos ao longo da linha permite capturar novos fatos empíricos e proceder à sua generalização, conformando assim o conhecimento que a prática pressupõe e produz. Salvo equívocos no processo de generalização do empírico experimentado pelos sentidos, livre de especulações metafísicas – ideias sem procedência estritamente empírica –, erros que à ciência caberia evitar, esse processo cumulativo implicaria um conhecimento cada vez mais abrangente do mundo, ou seja, “sistemas de crenças”, “coordenadas ideológicas” ou “esquemas ontológicos” aperfeiçoados empiricamente de maneira continuada, por princípios remissíveis às sensações originárias e, por essa razão, irrefutáveis.

Figura 1 – Empirismo e o processo de conhecimento



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Infer-se de imediato que essa concepção subentende um sujeito do conhecimento que só pode ser um indivíduo originário, isolado, atômico, pré-adâmico, desprovido de relações não só com outros indivíduos, mas também com a natureza; indivíduo que, por tudo isso, não possui linguagem nem consciência. É esse indivíduo que subitamente passa a interagir com a natureza e dessas experiências sem ideias começa a formá-las, ao flagrar as semelhanças e diferenças entre as coisas colhidas aqui e ali por seus sentidos. De maneira gradual, por conseguinte, esse absurdo indivíduo vai construindo particulares e universais, armando para si uma inteligibilidade do mundo, no qual de início transitara “empiricamente”, por absurdo que pareça (e é), sem qualquer inteligibilidade, às cegas. Por último, uma vez que, de acordo com essa concepção, o conhecimento é um simples efeito mecânico do mundo capturado pelo nosso aparato sensorial – uma espécie de efeito *drive-thru* do mundo atravessando nossos sentidos –, os sistemas de crenças assim formados exclusivamente do empírico estariam livres de toda “metafísica”. Não obstante tal pretensão, não é difícil perceber, como demonstrou Bhaskar (1977), que essa concepção de conhecimento subentende uma ontologia empirista na qual o mundo achatado, unidimensional, colapsado nas impressões dos sujeitos, é constituído de coisas e eventos atômicos, uma vez que suas eventuais características e relações nada mais são do que meras concomitâncias (semelhanças, regularidades empíricas, padrões de associação) percebidas pelos sujeitos. O atômico sujeito da cognição, por conseguinte, está em conformidade com essa ontologia implícita.

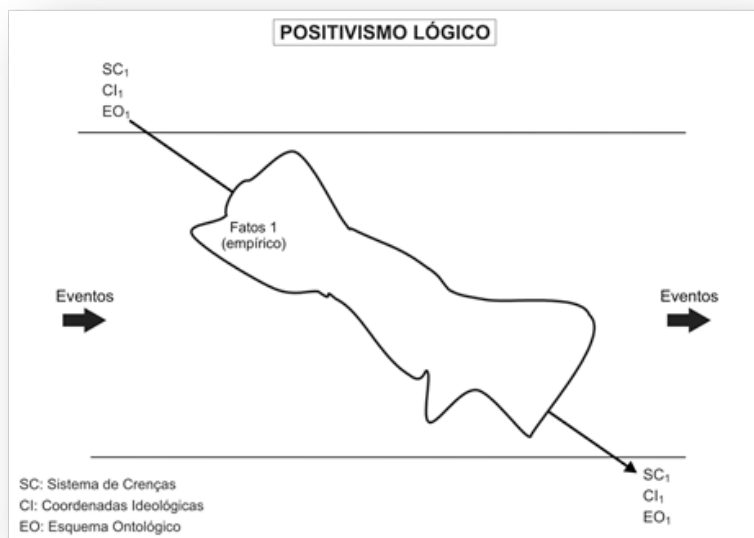
No positivismo lógico, a própria tradição positivista procurou superar as absurdas inconsistências dessa concepção que, para cumprir a depuração do discurso científico de toda metafísica, seu ponto programático central, precisava garantir que todos os itens do conhecimento pudessem ser remontados ao dado empírico bruto. Ideia que subentende, sem enunciar, uma espécie de mito criacionista: o indivíduo isolado da cognição, que não é outro senão o indivíduo isolado superlativo do pensamento liberal, eminência parda de tantas teorias. Para reformular tal posição, o positivismo lógico ao menos admite, ainda que de maneira muito curiosa, que o sujeito que apercebe, que forma ideias, que confere sentido aos dados de suas impressões nunca existe sem ideias.

O resultado dessa reformulação da concepção de ciência e de explicação científica da tradição positivista está ilustrado no próximo esquema. Em conformidade com a gnosiologia empirista da tradição positivista, para a qual todo conhecimento é derivado da experiência sensorial e com base nela justificado, o positivismo lógico herdou a função sempre reclamada por aquela tradição: operar como supervisor da mente em seus processos de generalização científicos, coibindo especulações metafísicas e, com isso, mantendo firmes os liames da mente com mundo, aqui compreendido como a realidade capturada pelo aparato sensorial. Função normativa que o positivismo lógico imaginou desempenhar postulando uma estrutura geral do discurso científico, supostamente característico das ciências paradigmáticas, a física em especial. De acordo com tal prescrição, todo discurso científico tem de apresentar uma estrutura hipotético-dedutiva, também conhecida como modelo H-D do discurso científico. Dito em poucas palavras, o H-D postula que toda teoria consiste em um cálculo axiomático-dedutivo. O que equivale a dizer que, sob essa ótica, uma teoria nada mais é do que um conjunto de axiomas, incluindo ao menos uma lei geral, igualmente axiomática, conjunto do qual é deduzida uma série de proposições sobre fenômenos observáveis.

Pode-se ver na Figura 2 que, diferentemente do empirismo, o sujeito da cognição não vai mais à prática desprovido de ideias. De modo similar ao esquema anterior, aqui o processo de conhecimento também se inicia na parte superior da diagonal e, ao longo dela, “atravessa” o fluxo de eventos, capturando em cada um dos ciclos novos fatos empíricos. No entanto, nesse caso os fatos empíricos não dão origem às generalizações. Ao contrário, as teorias construídas dedutivamente a partir dos axiomas são generalizações postuladas, descrições imaginadas de um setor da realidade que, observada a injunção positivista, só podem consistir em regularidades empíricas entre fenômenos ou relações funcionais estáveis entre variáveis observáveis desde a perspectiva oferecida pelas teorias. A condição de validade das teorias, portanto, é a sua corroboração pela evidência observacional. Em síntese, as teorias postulam regu-

laridades empíricas ou conjunções constantes de eventos e são validadas quando as regularidades postuladas são corroboradas pela evidência empírica. Partindo de SC_1 , EO_1 ou CI_1 , na parte superior da diagonal – ou seja, de uma ontologia, uma figuração particular do mundo –, a teoria “transpassa” o fluxo de eventos com o objetivo de identificar as regularidades empíricas postuladas. Ao longo da diagonal, a cada ciclo a teoria procura abranger, com base nos mesmos axiomas estruturais, novos fenômenos empíricos – vale dizer, subsumi-los à sua interpretação. O sucesso dessa expansão do domínio empírico da teoria é ao mesmo tempo a validação empírica do “sistema de crenças” – ontologia – no qual está fundada.

Figura 2 – Positivismo lógico



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Não vem ao caso neste momento se estender sobre a total ausência, no modelo H-D, de qualquer menção à procedência das ideias que armam esse “sistema de crenças”, por assim dizer, arquétipo. Para o argumento defendido no artigo, mais do que dar destaque a todas

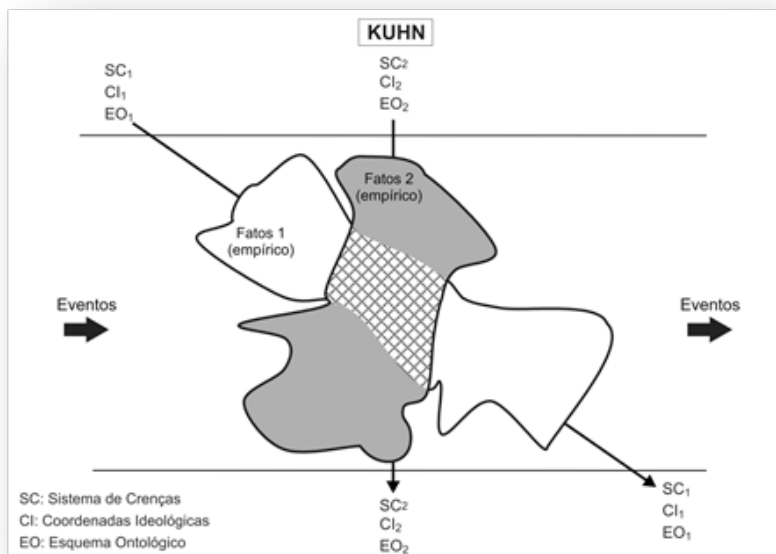
as inconsistências dessa concepção de ciência e explicação científica, importa sobretudo enfatizar que ela implica uma clara refutação da posição antiontológica da tradição positivista, pois sustentar que o discurso científico é axiomático-dedutivo equivale a dizer toda teoria está fundada em um “sistema de crenças”, “esquema ontológico” ou “coordenadas ideológicas”, ou seja, em uma ontologia. Em consequência, teorias não podem mais ser consideradas, como sempre pretendeu a tradição positivista, expressão dos dados brutos da experiência, sendo, na verdade, interpretação do mundo. Portanto, em lugar de os fenômenos captados pelos sentidos serem convertidos naturalisticamente em teoria por uma espécie de processo mecânico, como subentende o empirismo, nesse caso é a teoria que confere sentido aos fenômenos captados pelo aparato sensorial. Como adverte Bhaskar (1989), “fatos [...] não são o que apreendemos em nossa experiência sensorial, mas resultado de teorias em termos das quais é organizada nossa apreensão das coisas”. Desse modo, para o propósito deste artigo é absolutamente crucial ter presente que o positivismo lógico, embora insinuasse de maneira vaga e ambígua o enraizamento das teorias na empiria, na verdade implicava precisamente o oposto. A pretensa atitude antiontológica dissimula uma ontologia implícita: a ontologia empírica acriticamente herdada do empirismo na qual o mundo consiste de fenômenos atômicos.

Os dois próximos esquemas ilustram a concepção de ciência e de explicação científica das correntes pós-positivistas hoje predominantes na filosofia da ciência. São consideradas pós-positivistas porque se instauram a partir da crítica às concepções positivistas. Todavia, é possível mostrar que, apesar da relevância de algumas de suas críticas, essas correntes não constituem uma crítica efetiva à tradição positivista. Do ponto de vista substantivo, da forma como concebem a ciência e a explicação científica, mal se diferenciam da concepção de que se imaginam crítica radical. Para sustentar esse argumento, o artigo concentra-se nos autores mais emblemáticos do pós-positivismo na filosofia da ciência – Kuhn e Lakatos. Sua obra focaliza prioritariamente as ciências naturais, mas sua influência pode ser constatada nas correntes teóricas que

predominam hoje na teoria social, tais como o culturalismo, o pós-modernismo, o pragmatismo e o construtivismo, entre outras, que direta ou indiretamente se inspiram em suas ideias, particularmente no relativismo no atacado associado a suas teorias. O exame a seguir das concepções dos dois autores procura dar destaque ao papel da ontologia em suas teorias da ciência. No entanto, não deve passar despercebido o fato de que nelas, exatamente como no positivismo lógico, a função da ciência se reduz à busca de regularidades empíricas entre fenômenos (variáveis) e de sua corroboração empírica. A propriedade relevante das teorias científicas, portanto, é a sua capacidade preditiva, e não a de oferecer uma explanação verossímil e objetiva da realidade.

A Figura 3 representa as ideias do “pós-positivista” Thomas Kuhn. Como se sabe, o autor sustenta que na dinâmica de toda ciência pode-se observar o padrão exibido no esquema. De acordo com ele, qualquer ciência está fundada em um paradigma (em uma ontologia) – SC_1 , CI_1 ou EO_1 – e se aperfeiçoa nos repetidos ciclos ao longo da diagonal. A ciência normal, como a denomina Kuhn, distende seu domínio empírico nesse processo, tal como preconizado pelo positivismo lógico. Como assinalado anteriormente, a ciência aqui tem a exclusiva função de capturar regularidades empíricas entre fenômenos relevantes apanhados por sua malha interpretativa. No entanto, a própria lógica da ciência normal de ampliar continuamente o próprio território empírico acaba por fazê-la encontrar um limite. Após certo período, a ciência normal revela-se inadequada, insuficiente, pois não consegue “explicar” novos fenômenos, ou incorporar novos fenômenos ao seu domínio. Tal estagnação, segundo Kuhn, inaugura um período revolucionário em que novas teorias disputam a hegemonia interpretativa da ciência normal, que, por fim, acaba sendo substituída por outra teoria – no caso do esquema, representada pela área escura. Para o autor, tem-se nesse caso o que denominou de *shift* paradigmático: a nova ciência normal está fundada em outro paradigma – SC_2 , CI_2 ou EO_2 –, outra ontologia, outra figuração do mundo, e apresenta uma dinâmica idêntica à da teoria que substituiu.

Figura 3 – Kuhn



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

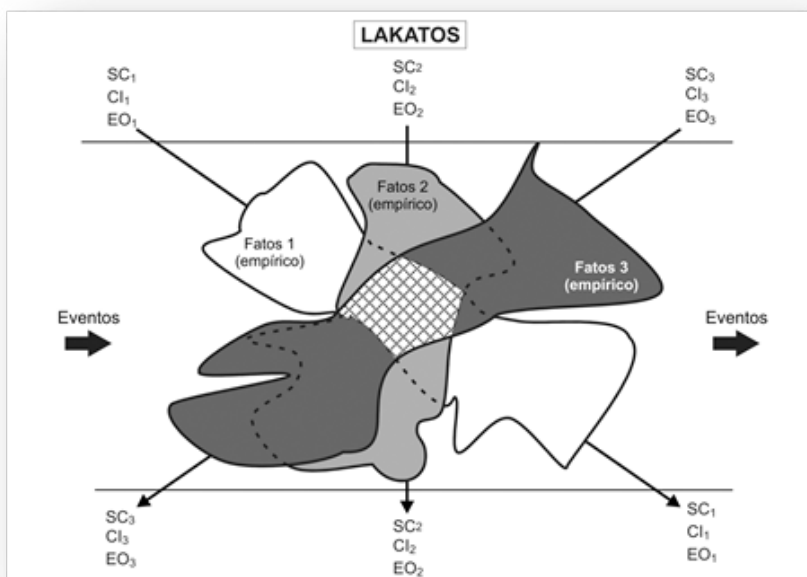
Tendo em vista que, de acordo com tal perspectiva, como foi dito, o empírico é interno a cada paradigma, nunca é possível justificar empiricamente a supremacia da corrente teórica que, a cada vez, conquistou a hegemonia. De fato, como se pode observar no esquema, a área quadriculada, que indica a interseção dos respectivos “empíricos” das correntes, revela que elas são equivalentes do ponto de vista empírico. Pois o “excesso de empírico” de cada uma é irrelevante para a outra. A supremacia em questão, portanto, só pode ser ontológica, ou seja, da ontologia em que a nova corrente está fundada. O autor pós-positivista, portanto, admite explicitamente o que o positivismo lógico subentendia, a saber, que toda ciência põe e pressupõe uma ontologia. Mais do que isso, mostra que o fundamental na dinâmica das ciências é a mudança radical na figuração do mundo, na ontologia que põem e pressupõem. No entanto, esse expresso reconhecimento da absoluta relevância da ontologia, de seu caráter decisivo nas disputas científicas substantivas, não tem nenhum efeito teórico na concepção

de ciência e de explicação científica do autor, porque simplesmente a ontologia jamais é tematizada. Constata-se que os paradigmas, codinomes para ontologia, são elementos estruturais de qualquer ciência, mas jamais se analisa sua procedência e natureza. Por essa razão, pode-se concluir, como fizeram os críticos de Kuhn, que os paradigmas são incomensuráveis e, portanto, a crítica é impossível. Posição teórica cujo corolário é a equiparação de todos os sistemas de crença e, consequentemente, a refutação da objetividade de todo conhecimento. Trata-se de um relativismo no atacado de sentido inequívoco: a verdade não importa, pois é inalcançável. Por conseguinte, a ciência só pode se legitimar por sua eficácia como instrumento da práxis imediata.

A Figura 4 ilustra as ideias de Imre Lakatos, que substitui a polaridade ciência normal/ciência revolucionária do esquema kuhniano, pouco matizada e, por isso, incapaz de assimilar a coexistência de várias correntes teóricas disputando a hegemonia explicativa em uma ciência específica, pela ideia de *programas de pesquisa científica* (PPC). Na versão lakatosiana, a ciência deve ser compreendida como consistindo de sistemas ou famílias de teorias, em lugar de teorias isoladas. A ciência, sob essa ótica, funciona como um sistema de teorias em permanente processo de aperfeiçoamento e transformação. Tais sistemas ou tradições teóricas, em cada ciência particular, constituem um PPC, de modo que é possível haver em uma dada ciência uma variedade de tradições teóricas, cada qual envolvendo de acordo com os protocolos de seu PPC, ilustradas aqui por SC_1 , CI_1 ou $EO_1 - SC_2$, CI_2 ou $EO_2 - SC_3$, CI_3 ou EO_3 .

Em linhas gerais, na explanação lakatosiana os PPCs são constituídos por dois tipos de regras metodológicas: uma heurística negativa e uma positiva. A heurística negativa de um PPC estabelece as investigações impróprias em seu interior; especificamente, desautorizam a investigação do *núcleo duro* do PPC – ou seja, o conjunto de axiomas estruturais que compõem a sua parte *irrefutável*: SC_1 , SC_2 e SC_3 . A heurística positiva define as linhas de pesquisa legítimas, abonadas pelo PPC, constituindo o rol de indicações para aperfeiçoar e modificar as teorias que orbitam o núcleo rígido, teorias essas que compõem o “cinturão protetor” do PPC, ou sua parte refutável.

Figura 4 – Lakatos



Fonte: Elaborada por Rômulo A. Lima.

Excetuando-se a possibilidade de coexistência de diferentes correntes teóricas, a proposta de Lakatos é, no essencial, praticamente idêntica a de Kuhn. No que diz respeito à dinâmica e função da ciência, pode-se inferir de suas proposições que as teorias são construídas para capturar regularidades empíricas entre os fenômenos e que, portanto, cada sistema de teorias evolui (ou não) de acordo com sua capacidade de aprender novos fatos empíricos sob sua interpretação – o que implica que a função da ciência é a de funcionar como instrumento da prática imediata. Por outro lado, assim como Kuhn, e apesar de defender que a diferença entre as correntes teóricas é ontológica, Lakatos cancela *a priori* a possibilidade de se analisar ou discutir os fundamentos ontológicos dos distintos sistemas teóricos, uma vez que os chamados núcleos rígidos são, por definição, irrefutáveis. Mais uma vez, portanto, se

as teorias se legitimam empiricamente e seus núcleos rígidos são irrefutáveis, o resultado dessa concepção é a negação da objetividade do conhecimento científico; enfim, a equiparação de todos os sistemas de crenças, a paridade de todas as ontologias, não importa se baseadas na razão e na ciência ou nas noções superficiais do cotidiano, na superstição, no mágico e místico.

Se nem o conhecimento científico é objetivo, a conclusão só pode ser uma: a desqualificação da verdade e a apologia velada do instrumentalismo, da ciência como simples instrumento da prática imediata. Lukács (2012, p. 58) já advertira que esse era o efeito substantivo do positivismo lógico, pois nele “não se trata mais de saber se cada momento singular da regulação linguístico-científica [...] conduz a resultados práticos imediatos, mas, pelo contrário, de que o inteiro sistema do saber é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes”.

Nesse contexto, Lukács (2012) poderia ter ressaltado a absurda falácia da posição que pretende que a ciência construída em conformidade com suas prescrições não contribui para plasmar uma concepção de mundo, mas unicamente oferece instrumentos para manipulá-lo. Como se todas as imagens do mundo entretidas na sociedade moderna pudessem ser compostas sem o concurso da ciência!

Por elidir qualquer menção à ontologia em suas formulações, o positivismo lógico podia evocar a neutralidade axiológica da ciência e, em consequência, justificar seu caráter meramente instrumental. Livre de qualquer ontologia, a ciência não poderia estar a serviço desses ou daqueles valores ou interesses. Artificio que naturalmente está vedado aos autores pós-positivistas examinados, mas que suas concepções de fato subentendem. Trata-se de uma incongruência insanável sustentar que toda ciência está fundada em uma ontologia e, simultaneamente, como fazem Kuhn e Lakatos, circunscrever o papel da ciência a instrumento da prática imediata. Pois a ciência, de acordo com suas formulações, em lugar de ser axiologicamente neutra, sempre funcionaria como instrumento de realização dos valores e interesses próprios da ontologia em que está fundada.

LUKÁCS: TRABALHO, CIÊNCIA E VERDADE

Das considerações precedentes conclui-se que a ontologia é incontornável ou, como escreveu Borges, a “impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios”. Se totalizamos compulsivamente, se a figuração do mundo, a caracterização geral do mundo é momento fundamental da práxis em geral e, portanto, também da prática científica, compreende-se por que Marx (2011), a partir dos *Grundrisse*, inicia a elaboração de uma figuração, sistemática e articulada, da sociedade capitalista, crítica das figurações correntes, científicas ou não, que essa forma social gera e necessita. Significa dizer, formula uma ontologia da sociedade moderna em tudo distinta da que circunscreve a práxis à contínua reprodução do existente. Como sustenta Lukács logo no primeiro parágrafo do capítulo da *Ontologia* dedicado a Marx (2011, p. 281), “quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos... são ditos... como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas”.

A razão dessa necessária *démarche* ontológica o próprio Lukács ajuda a entender. Dentre os inúmeros desenvolvimentos notáveis presentes em seu exame do complexo do trabalho, há indicações fundamentais para compreender a importância da consideração explícita da ontologia. Para expor sinteticamente o ponto, cumpre observar que, na análise desse complexo, Lukács enfatiza a determinação especificamente humana do trabalho e, seguindo Marx, destaca seu caráter teleológico. Para tratar dos pressupostos do pôr finalidade presente no trabalho, Lukács, baseado em Aristóteles e no aditamento às ideias desse último proposto por Hartmann, ressalta os dois momentos centrais do trabalho: o pôr a finalidade e a análise dos meios necessários para efetivá-la. Dois momentos que, no trabalho mais primitivo, mal podem ser distinguidos, mas que no desenvolvimento do ser social acabam por se diferenciar, ponto que interessa aqui salientar. O pôr a finalidade pressupõe, afirma Lukács, uma apropriação espiritual da

realidade orientada pelo fim posto, pois só dessa maneira o resultado do trabalho pode ser algo novo, algo que não emergiria de maneira espontânea dos processos próprios da natureza. No entanto, assinala o autor, por contraste, o reordenamento dos materiais e processos naturais requerido para que eles possam dar origem ao fim posto exige um conhecimento o mais adequado possível desses objetos e processos, precisamente para convertê-los de legalidades (processos) naturais em legalidades postas. Ao contrário do antropomorfismo próprio da posseção espiritual da realidade condicionada pela finalidade planejada, aqui há de prevalecer o máximo de desantropomorfização, pois a consecução do fim não seria possível sem o conhecimento das propriedades dos objetos e dos processos envolvidos na transformação das causalidades naturais em causalidades postas.

Desse modo, se o exame do complexo do trabalho permite demonstrar a gênese do conhecimento no trabalho, não é difícil compreender que esses dois momentos do trabalho – pôr a finalidade e investigação dos meios – acabam por se tornar relativamente autônomos com o aperfeiçoamento e a complexificação dos processos de trabalho, ou de produção e reprodução das condições materiais da vida com o desenvolvimento do ser social. Na elaboração lukacsiana, a ciência, cuja gênese pode ser remetida aos trabalhos mais rudimentares, é o momento da investigação dos meios progressivamente autonomizado em relação às finalidades dos processos de trabalho particulares. Em consequência, mesmo sem descolar por completo da determinação social dos fins, ao se afirmar como esfera relativamente autônoma a ciência passa a ter como finalidade específica a verdade, ou seja, o conhecimento mais adequado possível da realidade em si mesma. Num aparente paradoxo, portanto, mesmo tendo sua origem vinculada às finalidades (aos valores) postas pelos sujeitos, a ciência busca a verdade das coisas para, sem persegui-lo imediatamente, contribuir para a efetivação dos valores.

Explica-se, desse modo, a orientação obrigatoriamente ontológica da genuína ciência, que, para formulá-lo em um *slogan*, poderia ser: conhecer o mundo tal como ele é para mudá-lo em nosso (humano) proveito. Se for possível admitir tal interpretação,

pode-se entender por que, para Lukács, os enunciados de Marx são “afirmações puramente ontológicas” e, nessa medida, são crítica ontológica. A crítica da economia política, em Marx, tem a marca da orientação ontológica da genuína ciência: interessa-lhe o conhecimento mais correto possível da formação social regida pelo capital. Mundo social que, sendo histórico, necessariamente muda. Por conseguinte, a teoria social adequada a esse mundo tem de consistir em uma crítica das teorias que, por estarem fundadas em uma ontologia que trunca a historicidade, não podem senão se circunscrever à investigação da estrutura da sociedade moderna, de seu funcionamento, com o que corroboram e infundem a impressão de sua perenidade e, em conformidade, condicionam e habilitam os sujeitos a responderem de maneira passiva a seus imperativos.

A crítica a esse tipo de concepção consiste, sobretudo, em restituir ao objeto, à sociedade, sua efetiva historicidade e, desse modo, em capturar a verdade da dinâmica histórica da forma social regida pelo capital, em elucidar suas tendências, seus futuros possíveis e, com isso, em abrir aos sujeitos novas possibilidades de prática. Pois a relação da humanidade com a historicidade do mundo social produzida por sua prática é ela própria histórica. Não tem de ser uma relação a-histórica tal como implícito no pós-modernismo, no pós-estruturalismo e no neopragmatismo, correntes teóricas em que a história é concebida, no máximo, como pancontingência, como absoluta contingência a cujas ocorrências só resta à humanidade assistir e se ajustar. A crítica ontológica, portanto, não apenas refigura a sociedade com sua intrínseca historicidade, mas restitui ao sujeito, aos seres humanos, a historicidade de sua relação com sua própria história, da qual não estão destinados a ser para sempre meros espectadores. Essa verdade da crítica ontológica de Marx é condição da práxis transformadora: sair da pré-história, da práxis reativa, e participar ativamente da história, da construção de um mundo digno do humano.

REFERÊNCIAS

BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of science**. Londres: Verso, 1977.

_____. **Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy**. Londres: Verso, 1989.

BORGES, Jorge Luis. Funes, o memorioso. In: _____. **Ficções**. São Paulo: Globo, 1989.

_____. O Aleph. In: _____. **Obras completas**. São Paulo: Globo, 1998. v. 1.

_____. O idioma analítico de John Wilkins. In: _____. **Outras inquisições**. São Paulo: Globo, 2000. v. 2. p. 76.

_____. Sobre o rigor na ciência. In: _____. **História universal da infâmia**. São Paulo: Globo, 2001.

DUAYER, Mario. Relativismo, certeza e conformismo: para uma crítica das filosofias da perenidade do capital. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, Uberlândia, MG, n. 27, p. 58-83, out. 2010.

FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LUKÁCS, Georg. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2012. v. 1.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 2.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

NORRIS, Christopher. **Reclaiming truth: contribution to a critique of cultural relativism**. Durham: Duke University Press, 1996.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LA FELICIDAD ES UN SUEÑO ETERNO

MATERNIDAD Y MUERTE EN *SOUVENIRS PIEUX*,
DE MARGUERITE YOURCENAR

Silvia Nora Labado*

*L*o incierto. Los comienzos de la vida son, en *Souvenirs pieux*, un territorio de irresolución, una experiencia conjetural. De allí el epígrafe, en el que se destaca esta cualidad enigmática de la subjetividad (“*Quel était votre visage avant que votre père et votre mère se fussent rencontrés?*”) (Yourcenar, 1974) – y la tenue afirmación a la que se llega sobre el final, en la que el rostro recién empieza a tener alguna dimensión (“*Mon visage commence à se dessiner sur l’écran du temps*” [Yourcenar, 1974, p. 297]). Que las afirmaciones sobre sí misma, de esta narradora que crea la ilusión de adentrarse en los comienzos de su vida, tengan esta cualidad imprecisa se condice con una propuesta narrativa en la que el yo se desdibuja y en la que se multiplican las formas de distancia respecto de sí. La afirmación se puede intentar solo a partir de restos, vestigios del pasado que se ofrecen para un trabajo de reconstrucción y de imaginación al mismo tiempo (“*Ces bribes de faits crus connus sont cependant entre cet enfant et moi la seule passerelle viable*” [Yourcenar, 1974, p. 12]). La escisión del pro-

* Profesora adjunta regular en el área de Ciencias del Lenguaje (Literatura) de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y docente de francés del Departamento de Lenguas Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). E mail: slabado@ungs.edu.ar.

pio yo (“*cet enfant et moi*”) se expande en otras formas de significación que también se tornan opacas. De esa opacidad, en efecto, está hecho en buena medida el relato, porque la labor de recomposición del pasado a partir de las huellas materiales no es suficiente para descifrar los sentidos de las vidas vividas, por otros y por el extraño yo de la infancia (“*Je ne parlerai ici que de ma visite au cimetière. [...] Quoi que je fisse, je n’arrive pas à établir un rapport entre ces gens étendus là et moi*” [Yourcenar, 1974, p. 47]). Para la narradora, los demás seres también están apartados de ella: así ocurre con el vínculo con miembros de la familia, aun más lejanos que la madre desconocida o que el padre: “[...] le mariage consanguin d’Arthur et de Mathilde rapproche de moi ces deux ombres, puisqu’un quart de mon sang sort de même source que la moitié du leur. Mes ces mesures liquides ne prouvent pas grand-chose” (Yourcenar, 1974, p. 210-211).

Como la sangre, el cuerpo lleva marcas de esos otros que forman un linaje que se reconstruye como historia familiar, con tanto desapego como si se tratara de vidas que se desenvuelven en un universo que nunca llega a acercarse al de la niña, hija de Fernande et Michel. Sin embargo, los rasgos podrían encontrarse en algunos (“[...] du moins à discerner chez ces personnes certains traits que je pourrais retrouver en moi [Yourcenar, 1974, p. 120]) y más aún en la madre, el centro de todos los silencios: “[...] je m’aperçus que ces cheveux très fins, d’un brun si foncé qu’ils paraissent noirs, étaient identiques aux miens” (57). Esas propiedades comunes, no obstante, no alcanzan para responder las preguntas que, en torno a su madre, o, más precisamente, a la relación entre madre e hija, se plantean como irresolubles: “L’eussé-je aimée? C’est une question à laquelle est impossible d’hasarder une réponse quand il s’agit de personnes que nous n’avons pas connues” (Yourcenar, 1974, p. 56). Aun conocido, más cercano por la continuidad de la vida y por no haber sucumbido a una muerte prematura, también el padre queda en un lugar de sombra: “Sa vie, qui à première vue nous paraît presque scandaleusement facile, lui avait sans doute coûté d’épuisants efforts” (201). Y la misma vivencia se traslada a otros, como Arthur y Mathilde (“[...] Si Arthur, Mathilde et Fernande ne m’étaient presque rien, j’étais encore moins pour eux” [Yourcenar, 1974, p. 48]) o para el resto

de una familia que se define en la lejanía (“J’y revins en 1929, durant une longue visite en Belgique où je n’étais pas retournée depuis vingt ans, et où je repris contact avec ma famille maternelle, qui n’était pour moi qu’une légende” [Yourcenar, 1974, p. 91]).

Este territorio desconocido que es el de las vidas ajenas encuentra su momento más extremo en las explicaciones imposibles para otorgar alguna significación a los pasajes definitivos que constituyen cualquier historia personal: el nacimiento y la muerte. Las muertes dentro de ese ámbito familiar, en particular la de Fernande, son relatadas, aun sabiendo que la experiencia de esta es inefable más allá de los hechos que pudieron provocarla. El nacimiento, por su parte, también es una frontera ignorada y que no es pasible de desentrañar: “Nous ne savons rien de tout cela: les portes de la vie et de la mort sont opaques et elle sont vite et bien refermées” (Yourcenar, 1974, p. 29). Esos mundos, que se configuran como pasajes, son de manera inevitable espacio de la presunción.

La madre. Si el nacimiento y la muerte conforman territorios desconocidos hay, en la obra de Yourcenar, un acontecimiento, la maternidad, que condensa todos estos sentidos o, más bien, sinsentidos. Allí se aúnan lo insondable de los comienzos de la vida, la cualidad frágil, animal, de la vida humana, que, para dar paso a un nuevo ser, se lleva otra, la de la madre, en un hecho que es un destino porque no hay modo de suturar esa herida de un cuerpo que termina para que otro surja. La pequeña Marguerite nace y su madre muere, y en ese episodio se conjugan todos los misterios y también todas las miserias de una condición efímera. Así lo relata la autora, sin obliterar las narraciones que todo lugar vacío e impredecible hace surgir:

Plus son terme approchait, plus le pieux ou charmants lieux communs laissaient à nu une émotion très simple, qui était la peur. Sa propre mère, épuisée par dix accouchements, était morte un an après sa naissance à elle, ‘d’une courte et cruelle maladie’ occasionnée peut-être par une nouvelle et fatale grossesse; sa grand-mère était morte en couches dans sa vingt et unième année. Une partie du folklore que se transmettaient à voix basse les femmes de la famille

était faite de recettes en cas d'accouchements difficiles, d'histoires d'enfants mort-nés ou morts avant qu'on eût pu leur administrer le baptême, de jeunes mères emportées par la fièvre de lait. A la cuisine et à la lingerie, ces récits n'étaient pas même faits à voix basse. Mais ces terreurs qui la hantaient restaient vagues. Elle était d'un temps et d'un milieu où non seulement l'ignorance était pour les filles une part indispensable de la virginité, mais où les femmes, même mariées et mères, tenaient à n'en pas trop savoir nommer les organes intéressés. Tout ce qui touchait au centre du corps était affaire aux maris, aux sages-femmes et aux médecins. (Yourcenar, 1974, p. 23).

Estos detalles minuciosos de una maternidad insegura, que acerca a la madre al sentimiento del miedo más que a cualquier otro, se expanden en el caso de Fernande, pero las asociaciones entre maternidad y muerte no concluyen con la experiencia de la vida de ella, sino que se nombran en otras historias de otras mujeres de esa familia cuyos destinos fueron semejantes: Mathilde, que muere catorce meses después del nacimiento de Fernande; la medio hermana de Arthur, “morte en couches à vingt-deux ans” (Yourcenar, 1974, p. 230).

Si una autora como Mary Shelley exorciza, en *Frankenstein*, los temores de una experiencia que muchas veces es la última en la vida de las mujeres, Yourcenar liga estas historias a un destino biológico, que nos vuelve de una evidencia incontestable nuestra realidad animal, e instala en torno a ello lo evasivo del sentido: podemos narrar los hechos, pero no recuperar su significación. El pasaje a la vida y a la muerte vuelve a ser, una vez más, una tierra incógnita. La maternidad es, de esta manera, el núcleo de la narración, por su capacidad de síntesis de experiencias que obsesionan el escrito y que solo pueden ser aprehendidas desde la impotencia, como en la vivencia contradictoria de Fernande, que es el ser que encarna este doble jeroglífico que conforman la conjunción de la vida y de la muerte: “On a vu qu'elle s'était un instant souciée du sort de l'enfant qu'elle laissait derrière soi, mais il est clair que sa mort prochaine l'occupait plus que mon avenir” (Yourcenar, 1974, p. 49).

Asimismo, está la escritura a contrapelo. La maternidad necesita ser desmitificada, y son dos los aspectos en relación con los cuales la autora se afirma, ahora sí de un modo contundente: por un lado, no hay instinto que lleve a la mujer a tener un hijo (“L’instinct maternel n’est pas si contraignant qu’on veut bien le dire” [Yourcenar, 1974, p. 22]); por el otro, no hay por qué pensar que esa muerte temprana de la madre será un estigma para la vida del niño (“Je m’inscris en faux contre l’assertion, souvent entendue, que la perte prématuré d’une mère est toujours un désastre, ou qu’un enfant privé de la sienne éprouve toute sa vie le sentiment d’un manque et la nostalgie de l’absente” [Yourcenar, 1974, p. 55]).

La maternidad con final abrupto e irrevocable de Fernande deja a la niña no solo al cuidado de otros, sino también, a la escritora, frente al enigma que constituye la que fue y hubiera sido su madre. No sabe, por un lado, qué es lo que ella habría sentido filialmente por esa mujer (“L’eussé-je aimée? C’est une question à laquelle est impossible d’hasarder une réponse quand il s’agit de personnes que nous n’avons pas connues” [Yourcenar, 1974, p. 56]); por otro, frente a lo que queda de Fernande, su tumba, no puede más que reconocer que se siente observar el espacio de una desconocida (“[...] sa tombe ne m’attendrissait pas plus que celle d’une inconnue dont on m’eût par hasard et brièvement raconté la fin. [...] La moitié de l’amalgame dont je consiste était là” [Yourcenar, 1974, p. 48]); no es solo que la muerte es un misterio, sino que los seres ya perimidos y lejanos para nosotros en el trato cotidiano son inalcanzables en su singularidad. A pesar de ello, la hija persiste en la escritura, aun cuando sea para afirmar que no hay más que silencio. Y a Fernande se le dedica, no solo una sección entera del libro, sino el relato de episodios, la formulación de pensamientos que intentan impregnarla de sentidos menos erráticos.

La muerte como negación del cuerpo puede haber despertado en la madre un misticismo final, que no deja de mostrar las diferencias con las vivencias posteriores de su hija:

Il se peut donc que Fernande à l’agonie ait bondi vers Dieu,
et que ne soit pas seulement sa vie personnelle, mais tout sa

vie terrestre qui lui ait paru vaine et factice à la confuse lueur de la mort. [...] Il m'arrive de me dire que, tardivement, et à ma manière, je suis entrée en religion, et que le désir de Madame de C. s'est réalisé d'une façon que sans doute elle n'eût ni approuvée ni comprise. (Yourcenar, 1974, p. 44).

De esa disolución próxima parece estar alejado el relato de una experiencia del cuerpo que nada tiene que ver con el matrimonio, otro lugar de silencio en torno a la intimidad compartida, que desnaturaliza en Fernande su vínculo con su propio ser carnal y con de la que se excluye a Monsieur de C. y la convencionalidad del matrimonio:

Elle reçoit un baiser, puis le rend, puis consent à accepter une caresse. Leurs audaces n'allèrent pas très loin, mais Fernande du moins a posé la tête sur l'épaule d'un homme; elle a senti sa chaleur et le mouvement de ses mains; elle s'est abandonnée à cette violente douceur qui bouleverse tout l'être. Elle sait désormais que son corps est autre chose qu'une machine à dormir, à marcher et à manger, autre chose aussi qu'un mannequin de chair qu'on couvre d'une robe. (Yourcenar, 1974, p. 267).

Experiencias contrapuestas que se recuperan, de la extinción del cuerpo o de su exaltación, que se enlazan con todo lo contingente que hay en una vida: "Fernande voulait autre chose, sans trop savoir quoi" (Yourcenar, 1974, p. 261).

Más allá de todas las negaciones afirmadas, de la persistente afirmación de que la propia vida está lejos de esos otros cercanos, Yourcenar se afirma, en un gesto casi beauvoiriano, como hija en la negación de la madre. No solo está la negación de ese misticismo final, al que ya hicimos mención. Alguna idea quedó, también, de lo que esa distante Fernande afirmaba y en contra de ella se inscribe una existencia que se pretende diferente —el libro nos dice, en efecto, que la escritura es, en algún sentido, un modo de salida de la contingencia y es esta labor, morosa, detallada, exhaustiva, la que vuelve significativa la experiencia—; pensar *en contra de la madre* es un modo de ser otra mujer:

C'est sans doute alors qu'elle adopta pour devise une pensée lue dans je ne sais quel livre : '*Bien connaître les choses, c'est s'en affranchir*'. Elle la fit plus tard goûter à Monsieur de C., qui s'en pénétra. Je me suis souvent inscrite contre elle. Bien connaître les choses, c'est presque toujours, au contraire, découvrir en elles des reliefs et des richesses inattendus, c'est percevoir des relations et des dimensions nouvelles ; c'est corriger cette image plate, conventionnelle et sommaire que nous nous faisons des objets que nous n'avons pas examinés de près. (Yourcenar, 1974, p. 269).

Otras muertas. En este viaje necromántico, que lleva a desplazamientos espaciales y temporales en el intento de recuperación del pasado familiar, los muertos no solo habitan en esas habitaciones tabú, que permiten el pasaje a la vida y a la muerte al mismo tiempo. Si bien la maternidad es la forma paroxística de esas narraciones de la muerte, en *Souvenirs pieux* hay otros modos de ese tránsito que no dejan de ser menos desestabilizadores. Un suicidio, el de Rémo, aloja tanta vacilación sobre la vida y la muerte como ese pasaje trágico que acarrea la maternidad. No es aleatorio, en ese sentido, que también aquí las formas de nombrarlo sean difusas o calladas: "Le mot suicide dans son milieu est un mot obscène" (Yourcenar, 1974, p. 154); como el cuerpo de la mujer que da a luz, y que muere en ese mismo acto, la decisión voluntaria de la muerte implica un tabú. Hay, por otra parte, otro episodio que no se puede significar con claridad, que marca la intensidad de vínculos familiares que alejan la felicidad de lo cotidiano y la acercan al sueño eterno de la muerte:

L'épisode qui va suivre est si laid que j'hésite à le consigner, d'autant plus que je n'ai à son sujet que le témoignage de Fernande. En septembre 1887, c'est-à-dire ce même automne où la jeune fille resta à Suarlée, au lieu de rentrer au jour dit dans son pensionnat de Bruxelles, la Fraulein, Fernande et Jeanne entendirent un soir les éclats d'une brutale dispute dans le bureau de Monsieur Arthur. Des exclamations inarticulées et des bruits de coups résonnaient à travers les

portes fermées. Quelques moments plus tard, Gaston sortit de chez son père et remonta sans mot dire dans sa chambre. Il mourut huit jours plus tard d'une fièvre chaude. (Yourcenar, 1974, p. 244).

Desde el presente algo parece haber cambiado; no obstante, morir no puede dejar de ser una zona ignota inherente la vida: "Nous avons changé tout cela: nos amours sont publiques ; nos morts sont comme escamotées" (Yourcenar, 1974, p. 174).

La naturaleza. Si la maternidad, su realidad y sus consecuencias ponen de manifiesto la condición natural, biológica de los seres, el texto lo formula en la plena conciencia de que ese carácter es propio de toda existencia. La reconstrucción del pasado de las vidas de esos otros que son parte, más o menos lejana, de la vida de la narradora, o su propia vida, están signados por una condición natural que lleva al acercamiento, en la comparación, en la experiencia, con otros seres de la naturaleza. El sufrimiento, por ejemplo, es una cualidad compartida por humanos y seres vivientes: "Cette capacité de souffrir pour autrui, et d'inclure ainsi dans cette catégorie du prochain non seulement l'homme, mais l'immense foule des êtres vivants, est assez rare pour être notée avec respect" (Yourcenar, 1974, p. 189); pero no solo el sufrimiento por otros, sino también el propio: "Cette fillette vieille d'une heure est en tout cas déjà prise, comme dans un filet, dans les réalités de la souffrance animale et de la peine humaine [...]" (Yourcenar, 1974, p. 29). O, asimismo, en las vivencias, la explicación se vuelve discernible en función de la analogía, respecto de sí misma, con otros seres de la naturaleza ("J'avais l'imperceptible recul du chien qui détourne le cou quand on lui présente un collier" [Yourcenar, 1974, p. 44]), o respecto de su madre, en su sufrimiento físico, anotado en alguno de esos restos a partir de los cuales se recompone la historia ("Je suis comme Trier, sans paroles..." [Yourcenar, 1974, p. 25]).

Los humanos estamos próximos a los seres de la naturaleza porque somos parte de ella. De esa pertenencia surge, en el texto, una conciencia de la necesidad de la preservación del mundo natural que

se inscribe como un gesto militante en medio de la reconstrucción de las vidas del pasado. La unión entre humanos y animales comienza muy pronto, en el alimento que este recibe “d’une bête nourricière, symbole animal de la terre féconde, qui donne aux hommes non seulement son lait” y a la que los humanos le pagarán con “une mort presque toujours atroce” (Yourcenar, 1974, p. 30-31). Esa vida que permite que continúe la de otros es tan valiosa como cualquier otra, y eso lo reafirma al otorgarle a cualquier existencia una significación: “Mais toute vie signifie, fût-ce celle d’un insecte” (Yourcenar, 1974, p. 128). La naturaleza muere por impiedad, y por un espíritu de época difícilmente refutable: “Qui l’en blâmerait? Le dogme du progrès n’est à l’époque contesté par personne, et on se ferait traiter de sentimental si l’on regrettait l’avisement d’un paysage. Ceux qui sauront qu’on ne détruit pas la beauté du monde sans détruire aussi la santé du monde ne sont pas encore nés” (Yourcenar, 1974, p. 247). No obstante, la observación reconocida como auténtica la constituye la certeza de que la destrucción del medio natural es un modo deliberado de instalar la muerte: “[...] ces déprédations n’étaient rien auprès des nôtres, qui avons créé un monde où les animaux et les arbres ne pourront plus vivre” (Yourcenar, 1974, p. 80).

La escritura. La insistencia sobre la muerte tiene, en el final, un sentido asociado a la narración. Se vuelve, así, a la realidad de la escritura, que construye relatos que tienen la marca de su final. Como en las historias contadas, las vidas, con sus muertes, cierran allí su ciclo, y las significaciones se construyen y deja de aparecer como aleatorio y fortuito lo que en ellas ocurre:

Un critique a observé que les personnages de mes livres sont de préférence présentés dans la perspective de la mort approchante, et que celle-ci dénie toute signification à la vie. Mais toute vie signifie, fût-ce celle d’un insecte, et le sentiment de son importance, énorme en tout cas pour celui qui l’a vécue, ou du moins de son unique singularité, augmente au lieu de diminuer quand on a vu la parabole boucler sa boucle, ou, dans des cas plus rares, l’hyperbole enflammée décrire sa courbe et passer sous l’horizon. Sans comparer

le moins du monde mes oncles et mes tantes maternels à des météores, la trajectoire de leur vie m'apprend quelque chose. (Yourcenar, 1974, p. 128).

El sentido así encontrado se aúna con la tarea de escribir, que intenta clausurar o desentrañar significaciones y ofrecer una historia conclusa. Lo fortuito se anula y se recupera, se erige la subjetividad del que cuenta como un restaurador metódico de hechos inconexos, inevitables, inexplicados. En esos relatos biográficos puede haber silencios (“c’est trop souvent l’essentiel qui est tu ou tranquillement nié par les auteurs de biographies” [Yourcenar, 1974, p. 202]), errores (“Je sais trop que de pareilles erreurs sont presque inévitables dans cette matière fluide et inconsistante qu’est l’histoire des familles” [Yourcenar, 1974, p. 301]), pero la forma final es, a pesar de todo, aceptable en su verdad narrativa, auténtica con respecto a su propia lógica:

“Même si la vérité historique n’était pas respectée, personne ne pourrait vous en vouloir. Ce n’est s’ailleurs pas une tâche aisée de rendre cette vérité, car dans ce cercle vicieux de sentiments contradictoires aux multiples interactions, je n’ose définir ce qui est cause et ce qui est effet.”

Des remarques comme celle-là sont de nature à rassurer tout biographe, tout historien, et aussi tout romancier, en quête d’une vérité multiple, instable, évasive, parfois attristante et à première vue scandaleuse, mais dont on n’approche pas sans éprouver pour les faibles créatures humaines souvent quelque sympathie, et toujours de la pitié. (Yourcenar, 1974, p. 302).

Si bien el sentimiento y los datos pueden no estar en concordancia, como lo demuestran estas afirmaciones testimonio de una empresa evasiva: “Mais quoi? C’est à l’intensité que se mesure un souvenir” (Yourcenar, 1974, p. 161) o “Je me rends compte de l’étrangeté de cette entreprise quasi nécromantique” (Yourcenar, 1974, p. 170), de los restos del pasado se arman las vidas ajenas. La narradora se silencia en torno a sí misma y recoge, como en una caja repleta de *souvenirs*, objetos y testimonios, papeles desgastados y

lugares ya inexistentes, para hacer de nuevo, como un peregrino, el recorrido de esas otras vidas. Los recuerdos piadosos, que dan título a la obra, son el objeto más emblemático de todo lo que se recupera para poder escribir: “C’était ce qu’on appelle un *Souvenir Pieux*: un feuillet de format assez petit pour qu’on pût l’insérer entre les pages d’un missel” (Yourcenar, 1974, p. 51). Allí se encuentran las últimas palabras en relación con la vida y la muerte de alguien, y la muerte, como dijimos, es la que cierra ese periplo que completa su sentido en ese viaje inverso desde el final hacia los tiempos anteriores. Esa obsesión por los objetos perdidos y recuperados, los causantes de una escritura que pretende apartarse de la leyenda, tienen en mucho del trabajo del historiador, y Yourcenar sabe que, en su labor de reconstrucción, cuenta mucho más que cotidianidades cercanas en la sangre; en efecto, para ella “Il n’y aurait presque aucun intérêt à évoquer l’histoire d’une famille, si celle-ci n’était pour nous une fenêtre ouverte sur l’histoire s’un petit État de l’ancienne Europe” (Yourcenar, 1974, p. 64-65).

La última fusión. De Fernande quedó en la narradora la sangre y el parecido de los cabellos. Del padre hay más, pero no es mucho lo que el relato aporta de este Monsieur de C. o Michel, nombrado en forma tan distante como es representado. Sin embargo, cuando la hija ya es Yourcenar, le entrega a ella un manuscrito inesperado, para que haga de él otro texto, lo reescriba, lo recree: “Il me proposa de faire paraître ce récit sous mon nom. [...] Le jeu me tenta” (Yourcenar, 1974, p. 284). Para ella, este ofrecimiento se desprende de “l’espèce d’intimité désinvolte qui régnait entre nous” (Yourcenar, 1974, p. 284). Sin embargo, de esa intimidad no queda mucho en el libro de Yourcenar más que el relato de este ofrecimiento, que funde en una escritura dos seres y que parece afirmar, en ese gesto de unión, una continuidad más firme que la de la sangre, destinada a la extinción. En el conjunto de un relato que se muestra escéptico en cuanto a la recuperación de las identidades ajenas, aunque no de los hechos, que se aferra a los vestigios del pasado para reconstruir una vida como una compleja combinación de aspectos, la escritura se instituye como un terreno a explorar que redimensiona los vínculos

familiares, que reasegura lo que está dado por la biología y que garantiza, en última instancia, alguna forma de perdurabilidad menos necromántica, más vitalizadora.

REFERENCIA

YOURCENAR, Marguerite. **Le labyrinthe du monde I. Souvenirs pieux.** París: Gallimard, 1974.

A ATUALIDADE DO REALISMO CRÍTICO

SOBRE ARQUITETURA E CINEMA NO CONTEXTO DE BARBÁRIE NO AMBIENTE CULTURAL PÓS-MODERNO

Ronaldo Rosas Reis*

Juarez Duayer**

A presente comunicação tem por objetivo refletir criticamente sobre a arquitetura e o cinema por se tratarem, nos dizeres de Lukács (1967, p. 173), “de casos peculiares de *duplo reflexo*”. Acrescente-se a essa reflexão de natureza teórica a intenção de estendermos nossas preocupações sobre o modo como se apresentam a produção arquitetônica e cinematográfica na atualidade. Concorreu para isso o fato de que nos últimos cento e vinte anos, a arquitetura e o cinema têm reunido e centralizado grande parte dos investimentos financeiros capitalistas, seja para consolidar uma *visualidade burguesa propagandista* seja para metamorfosear a sua própria imagem eventualmente condenada. Ora, decerto que a burguesia não ignora que a *dimensão econômico-política* isoladamente não é suficiente para amalgamar no imaginário social suas ambições no plano estético, por conseguinte nos interessa examinar criticamente de que forma essa dimensão se articula com as *dimensões estético-ideológica e moral-educativa* no ambiente cultural

* Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e pesquisador da Capes. E-mail: ronaldo.rosas@globo.com.

** Professor da Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: juarez_duayer@uol.com.br.

da atualidade. Assim, considerando o cenário de barbárie que contextualiza o pós-modernismo, entendemos que ao recuperarmos para o debate a importância do *realismo crítico*, estaremos nos confrontando com as sempre renovadas e intensas investidas da ideologia burguesa sobre artistas e intelectuais ocidentais no sentido de sua cooptação para o seu projeto hegemônico na esfera da produção cultural.

Incluindo esta apresentação, o presente texto compõe-se de quatro seções sequenciadas, sendo a primeira a abordagem sobre a questão do duplo reflexo na arquitetura e no cinema. Em seguida nossas considerações se voltam para o contexto de barbárie pós-moderna na qual buscamos situar criticamente o papel do artista e da arte na resistência ao Sistema. Na terceira seção nossos apontamentos se voltam para o papel *propagandista* que o cinema tem cada vez mais assumido no capitalismo, mas reconhecendo em contrapartida a resistência ao *mainstream* de alguns realizadores alinhados ideológica e esteticamente ao *realismo crítico*, situando exemplarmente a obra do cineasta francês Robert Guédiguian. Finalmente, apresentamos alguns parágrafos conclusivos.

ARQUITETURA E CINEMA E O PECULIAR DO DUPLO REFLEXO

Em Lukács (1967, 1972), o ponto de partida para esclarecer o lugar do comportamento estético na totalidade das formas das atividades humanas será sempre a conduta do homem na vida cotidiana, começo e fim de toda atividade humana. Nela têm origem, enquanto finalidades específicas da vida social, a ciência e a arte enquanto *formas superiores* de recepção e reprodução da realidade. É por esta razão que na *Estética* (Lukács, 1967) ao estudar a determinação da peculiaridade do *modo artístico* de refletir o mundo, a comparação mais importante a ser estabelecida é com a ciência. No entanto, e embora reflitam sempre a mesma realidade, para o filósofo húngaro, ciência e arte são formas distintas de recepção e reprodução da realidade. Na ciência, o reflexo científico em seu propósito de reproduzir a realidade *em si* se orienta em busca de sua máxima desantropomor-

fização; na arte, o estético, por se tratar de um reflexo orientado exclusivamente ao mundo do homem, procura expressar os elementos presentes na realidade antropomorfizada, plasmada pelo homem em seu processo de humanização através do trabalho e do e do metabolismo entre sociedade e natureza. É nesse sentido que Lukács considera a arte como a autoconsciência da humanidade.

No segundo volume da *Estética* (Lukács, 1972), o exame das particularidades do reflexo estético das diversas manifestações artísticas se constitui, para Lukács, no espaço privilegiado para a investigação das formas específicas que recebe, na positividade estética, o mundo das categorias comum a todo reflexo. Assim, a investigação das formas específicas dos diversos gêneros artísticos deve confirmar os princípios gerais próprios do reflexo estético. Foi, portanto, em razão da pluralidade de expressões da esfera estética que Lukács dedicou o último volume da *Estética* (Lukács, 1967) ao exame das peculiaridades das formas específicas de reflexo da realidade da música, arquitetura, artesanato, jardim e, por fim, do cinema.

A primeira observação de Lukács no capítulo dedicado ao cinema é precisamente sobre a presença também de *um peculiar caso de reflexo duplo* análogo ao da arquitetura: em ambos o ponto de partida está constituído por um reflexo desantropomorfizador e sua realização tecnológica que, entretanto, não passam ao nível estético senão depois de haverem sido duplicados pela mimese estética. Apesar desta analogia entre os aspectos técnicos e estéticos da mimese dupla de ambos as artes, o filósofo adverte para os paralelismos aparentes e as divergências reais entre elas e lembra que Walter Benjamim, mesmo aportando considerações importantes da relação entre arte e técnica, em função “de sua atitude romântica anticapitalista” (Lukács, 1967, p. 174), atribuiu o desaparecimento da perda da *aura* artística (o caráter único da obra de arte) à reprodutibilidade técnica. Em sua crítica, o filósofo húngaro argumenta que independentemente da quantidade de reproduções que existam, as gravuras de Rembrandt ou as litografias de Daumier mantêm e irradiam a *aura* de suas obras.

Ao considerar o aspecto técnico da mimese dupla da arquitetura e do filme, Lukács observa que na primeira se trata da construção de

uma formação real cuja realidade não é afetada pelo fato de que tenha ou não lugar uma transformação e passagem ao estético produzido pela segunda mimese; ao evocar aqui o caráter independente entre o reflexo científico e o estético no espaço arquitetônico, lembra que, a técnica do filme, de modo diverso, aponta desde o primeiro momento ao reflexo de uma realidade dada. Por esta razão, produto do filme é sempre uma refiguração da realidade, não realidade em si. Isto tem como consequência o fato de que na arquitetura fica sempre preservada a duplicidade do reflexo ainda que a espacialidade visual, resultado da segunda mimese (estética) supere em si a originária realidade meramente útil do primeiro reflexo (técnico). Na mimese dupla do filme, ao invés, se tem, em última instância, um reflexo simples e unitário da realidade no qual ficam totalmente anulados os rastros de sua gênese, fazendo com que, no cinema, a passagem ao estético seja distinta. Como a fotografia enquanto ponto de partida é em si mesma desantropomorfizadora, a técnica cinematográfica que é também um reflexo da realidade supera essa desantropomorfização e aproxima o refigurado à visualidade normal da vida cotidiana. Lukács chama a atenção para o fato de que isso não contém ainda por si mesmo nada de estético: é um mero reflexo da realidade imediatamente dada ou no melhor dos casos um informe dela. Lembrando ainda que quando o filme em seus começos reproduzia uma representação teatral sua reprodução carecia de princípio estético autônomo, o autor observa que qualquer que seja o caso, também no cinema se comprova, como sempre e a exemplo do ocorrido com a arquitetura, que é necessário alcançar um determinado nível técnico para que se possa pensar na passagem ao estético. Essa observação lhe permite apontar um aspecto específico do filme, o fato de que sua base técnica subjacente não pôde se constituir senão sobre a base de um capitalismo altamente desenvolvido, razão pela qual a influência da evolução técnica sobre a artística teve que manifestar-se mais veementemente, violenta e criticamente mais que em qualquer outra arte. Os comentários que se seguem sobre a invenção do cinema sonoro servem para evidenciar o decisivo direcionamento da produção cinematográfica pelas inovações tecnológicas como característica manifesta da gênese especificamente capitalista do cinema.

Recorremos de modo muito sumário a essas considerações sobre a técnica cinematográfica na *Estética* para mostrar os paralelismos e as divergências entre a duplicidade mimética do cinema e da arquitetura. Lukács lembra, entretanto, que ao contrário do que ocorreu com a arquitetura, uma arte acusadamente coletiva e na qual as determinações tecnológicas, econômicas e etc., não entraram em plena interação com as tendências estéticas até a aparição da sociedade capitalista, no cinema, esse processo de interação é considerado, desde o primeiro momento, intelectual e tecnicamente, um produto do capitalismo e tem, como consequência, o fato de que a inteira produção cinematográfica nasce inteiramente está subordinada aos seus interesses. Por essa razão, e em função de seus custos de produção, o aparecimento de *ilhas* não capitalistas é mais difícil que em outras artes. Para o autor, esta subordinação da produção cinematográfica é determinante para o predomínio no plano do conteúdo do meramente agradável e do senso comum sobre o estético e suas intenções e reduz, no cinema, em comparação com outros terrenos, a margem para uma autêntica arte cinematográfica. Se essa autenticidade ainda encontra alguma possibilidade no cinema, na arquitetura do capitalismo tardio ela se constitui em uma impossibilidade imanente. Essas considerações servem para ilustrar de que modo a produção de determinadas possibilidades tecnológicas por uma mesma evolução econômica, o desenvolvimento do capitalismo, delimita de forma desigual o âmbito do jogo dentro do qual as artes – no caso o cinema e a arquitetura – serão capazes de cumprir sua missão social. Não por acaso, em sua análise sobre as relações entre forma e conteúdo do filme, Lukács recorre, como fez em sua análise da arquitetura, à presença do *ciclo problemático do agradável* e à *confusão estética* em ambas as artes. Em ambos os casos a confusão produzida em função de muitos especialistas identificarem os resultados desantropomorfizadores com a mimese estética em qualquer arte que se trate. É exatamente a crítica a essa identificação cujo objetivo é o de apagar as fronteiras entre os momentos extra-estéticos e estéticos da mimese dupla que está na origem da crítica demolidora de Lukács à produção arquitetônica sobre a influência da Bauhaus.

Enquanto que na arquitetura as leis e possibilidades tecnológicas

só alcançam a visualidade que confere o fundamento da composição arquitetônica através da mimese estética, no cinema, ao contrário, a forma tecnológica primária, ainda não estética, não é mais que um reflexo visual da realidade. Na mesma linha desenvolvida em sua crítica à identificação dos dois reflexos na arquitetura, Lukács reconhece que a refiguração fotográfica é uma forma de antropomorfização que permite a aproximação às formas aparentes da cotidianidade e que a duplicação da mimese ocorre sobre esta base, mas adverte energeticamente que esta duplicação e sua passagem ao estético “não crescem simples e obviamente das possibilidades técnicas mas têm que produzir-se conscientemente de acordo com a missão social frequentemente implícita. Assim se produz finalmente o meio homogêneo, “a linguagem artística do filme” (Lukács, 1967, p. 177).

Dessa forma, e a exemplo do acontece no capítulo dedicado à peculiaridade estética da arquitetura, Lukács (1967, p. 177) reitera no estudo sobre o cinema que seu interesse não recai sobre as análises das questões técnicas, mas sim sobre o fato de que através delas “se produz um mundo *sui generis*, visível, sensível e significativo, cujas leis estéticas próprias para o reflexo da realidade têm que distinguir-se e discutir-se”.

A autenticidade da produção desse mundo *sui generis* pela fotografia produz, de acordo com Lukács, um meio homogêneo que aproxima o mundo conformado pelo cinema ao mundo da cotidianidade muito mais intensamente do que nas demais artes. É dessa peculiaridade do filme, a intensidade de sua proximidade com a vida – que para ele não se deve ser qualificada de *naturalismo* – que surge, ao mesmo tempo, a possibilidade do cinema como arte popular. Para tanto, se é verdade que socialmente o cinema oferece produções mais baratas, se se leva em conta a amplitude do público que é capaz de atingir e suas possibilidades de reprodução, também é verdade que por sua dependência do grande capital, o filme possibilita a refiguração de um mundo que incentiva falsas ilusões e as necessidades mais ordinárias e comuns das massas. Mas como, de acordo com Lukács, o meio homogêneo do filme permite uma transição relativamente simples do homem inteiro da cotidianidade ao homem inteiramente tomado pelo

reflexo estético, ele contém em si, um apesar de tudo, a possibilidade de um salto acima da mera vida cotidiana. Isso significa que o filme possui, ao mesmo tempo, a possibilidade de chegar a ser uma arte popular autêntica e importante e capaz de converter-se em uma expressão avassaladora de sentimentos populares profundos e compreensíveis para amplas massas. Atento ao cinema de sua época, Lukács evoca gêneros diferentes de filmes, como os de Eisenstein, Pudovkin e Chaplin como casos excepcionais de um cinema realista e crítico.

SOBRE O CONTEXTO DE BARBÁRIE E A ATUALIDADE DO REALISMO CRÍTICO

Em meados dos anos de 1930, ao considerar a nossa época inteira moralmente condenável, Lukács entendia como um paradoxo o fato de que a grande arte somente pode ser apreendida como tal quando se contrapõe à desumanidade moral do sistema capitalista. Desde então, sobretudo nas últimas cinco décadas, a avassaladora hegemonia ideológica do capital tem engendrado a emergência de um expressivo conjunto de ideologias estéticas de corte conformista acentuando o paradoxo apontado pelo pensador marxista.

Com efeito, na esfera cultural da superestrutura a militância de artistas e intelectuais pós-modernistas celebra ostensivamente a “vitória” da ideia de que o mundo experimenta um *tempo inatural, desconstruído* ou *nadificado*. Jacta-se essa militância de a sociedade atual ter superado a exclusão do conhecimento a que fora condenada pelas imposições das *narrativas mestras ou fundacionais* e do *pensamento totalizante*. Para os ativistas do conhecimento desconstruído, a inaturalidade do tempo faz emergir um pensamento múltiplo e fluído com base no conhecimento criado no cotidiano, insubstituível no que se refere, sobretudo, aos conhecimentos da prática. Buscam convencer-nos, nesse sentido, de que todo o questionamento acerca da ideologia do poder deve vincular-se à questão cultural e aos temas a ela imediatamente subordinados, como, por exemplo, gênero, sexualidade e etnia, dentre outros. Na prática, contrariamente ao conceito que fazem de si mesmas, essas tendências ideológicas atualizam de forma

exacerbada a práxis individualista, há muito condenada moralmente por Lukács. E o fazem com base no aprofundamento da barbárie engendrada pelo Sistema Capital, mediante a intensificação do processo de regulação do trabalho criativo na produção e na comercialização da arte. Na impossibilidade de desenvolvermos mais precisamente as suas principais características apresentaremos de forma esquemática os dois fortes impulsos que movem e mantêm essas tendências: o *anti-intelectualismo anárquico* e o *anticlassismo reacionário*.

Quanto ao primeiro impulso – o *anti-intelectualismo anárquico* – a sua disseminação mundo afora tem se dado, principalmente, através dos cadernos culturais e *blogs* na internet, difundindo a ideia de ampliação do imaginário criador a partir da atualidade, ignorando as formalidades e etiquetas da razão. De corte populista, esse impulso movimenta apóstolos de tendências culturais que dizem promover um ideal de igualdade social. Contudo, no sentido contrário a isso deixam cada vez mais evidentes os efeitos nocivos do culto à hipocrisia como norma e do cinismo como estilo observados numa cultura programada para a obsolescência e a reciclagem de seus produtos: em síntese mais simulacros, mais reificação, mais miséria, mais barbárie, mais elitismo. Já o segundo impulso – o *anticlassismo reacionário* – manifesta-se há um quarto de século entre a intelligentsia burguesa de esquerda no combate ao que denominam de “discursos ideológicos totalizantes”, em especial aqueles oriundos da fenomenologia hegeliana e os da economia política marxiana. Pode-se dizer que entrelaçados os impulsos anti-intelectualista e anticlassista configuram a base da dimensão ético-estética da realidade pós-moderna. Uma realidade que muitos intelectuais, artistas, jornalistas subservientes e aliados do *mainstream*, reconhecem apenas se legitimada pelo mercado.

Sob o capitalismo tardio a cultura efetivou-se como mercadoria intensificando o processo de *coisificação* das relações sociais entre produtores, aprofundando a alienação e a ampliando a reificação, sendo esta a forma mais radical e generalizada de vida social na atualidade. Nesse sentido, não se trata de um exagero dizer que o que se chama de *decadência* é na verdade mais uma das inúmeras transfigurações ou máscaras estilísticas que presidem a dimensão ético-estética do pós-

-modernismo. Assim, percebe-se que o que discurso pós-modernista – seja ele positivista ou negativista – visa é a difusão em massa do ideal da *Criatividade* artística e científica como instrumento primordial para solucionar os conflitos civilizatórios. A *Criatividade* é por definição o sintagma pós-moderno a reunir em si tudo aquilo que na atualidade é vagamente chamado de *subjetividade*, *livre arbítrio* etc. Do ponto de vista filosófico sua função primordial é ludibriar a liberdade, apaziguar a angústia da verdade da humanidade frente a barbárie capitalista. Trata-se da má-fé em estado bruto, uma espécie de Deus *ex machina* criado para salvar pela via do relativismo e do cinismo os indivíduos – principalmente os mais jovens – atormentados pela visão da decadência e da barbárie.

Assim, na medida em que a burguesia intensifica o seu esforço no sentido de cooptar ideologicamente artistas e intelectuais, a esquerda em geral e os marxistas em particular se encontram na situação de redobram a atenção a fim de se manterem orgânicos às lutas sociais e populares. Todavia, há que se considerar criteriosamente no contexto dessa disputa ideológica no terreno da arte o caráter daquilo que está sendo apreendido e tipificado como *resistência*, *oposição* ou *recusa* etc. A necessidade dessa medida decorre tanto da positividade contida na constatação de que “somente sob o capitalismo é que toda arte situada acima de certo nível de mediocridade tem sido uma arte de *protesto*, *crítica* e *revolta*” (Fischer, 1983, p. 118, grifo nosso), como na negatividade demonstrada no fatalismo que se expressa em boa parte da arte burguesa. É nesse último caso que se encontra a revolta estética niilista, na qual a existência é tomada no sentido de uma “solidão ontológica peculiar” (Lukács, 1969, p. 34), isto é, sem historicidade e, portanto, estranhado no mundo. Para Lukács (1969), a ontologia subjacente à concepção do homem tal como ela se encontra na arte burguesa exclui, desde logo, o único princípio de seleção capaz de descrever concretamente homens concretos nas suas relações concretas com o mundo exterior (Lukács, 1969, p.42-43).

É inegável que a revolta do artista romântico, como a que se expressava a partir de movimentos como *Sturm und Drang*, cujas obras foram fontes de inspiração para filósofos como Shelley, Schiller e He-

gel, representaram um passo importante no sentido de demarcar um certo *espírito de resistência* ao “sistema capitalista vitorioso” (Fischer, 1983, p. 118). De outra forma, não se pode negar também que tais movimentos acabariam por extremar em diversas manifestações artísticas, especialmente no cinema comercial, o individualismo, o ego-centrismo, a sublimação, denotando melindres subjetivistas típicos do pequeno burguês à margem do sistema. Contemporaneamente, a exigência de qualificação da *arte de resistência* deve se voltar com muita atenção para os artifícios que o marketing da intelligentsia cooptada engendra na imprensa e na publicidade burguesa com o intuito de caracterizar determinadas obras como *críticas*, como obras que *desafiam* e se *opõem ao sistema*¹. Fazem-no com o intuito de angariar empatia para obras não raro mediócras com o evidente objetivo de mitigar o triunfo da realidade (Lukács, 1969).

Decerto que essa prática comum na arte burguesa coloca em xeque a ideia de contra-hegemonia há tempos apresentada por Fredric Jameson (1995) num ensaio sobre o tema. Naquele texto o crítico estadunidense defende que é possível a arte exercer uma resistência desde que movida por um “impulso subjacente (embora inconsciente e recalçado) mediante o qual o nosso imaginário mais profundo reacende o fio utópico de uma sociedade não obcecada por mercadoria” (Jameson, 1995, p.34-35). Ora, tal entendimento assume o risco de tomar a parte (a atitude do artista) pelo todo (o método ou estilo constitutivo da obra) abrindo-se o realismo na arte para uma atitude romântica na forma, porém esvaziada no seu conteúdo crítico. A reforçar esse esclarecimento podemos aqui fazer valer a observação de Kracauer (apud Vedda, 2011, p. 145) de que muito da atitude de revolta das classes médias contra os poderosos que se manifesta na arte burguesa deve ser apreendida como um exercício emocional de dissimulação do seu medo frente à revolução e a morte.

¹ Desde o fim da Primeira Guerra Mundial a ciência burguesa não mediu esforços para desenvolver e acumular conhecimento estratégico sobre a psicologia das massas e a psicologia comportamental com vista ao uso intensivo na imprensa, na publicidade e no marketing para fins de controle da circulação da mercadoria (incluindo ideias) e a sua expansão.

O REALISMO CRÍTICO NO CINEMA DE ROBERT GUÉDIGUIAN

O papel e a importância contra-hegemônica do realismo crítico no cinema é central no confronto com o *mainstream hollywoodiano*, de sorte que para apreendermos o seu alcance será importante contextualizarmos de forma sumária a situação em que se encontra a atividade cinematográfica sob as regras do capitalismo tardio. Para tanto recuperaremos duas das três dimensões dessa atividade apresentadas no colóquio de Buenos Aires no ano passado.

A primeira delas é a *dimensão econômica-política* onde se observa há pelo menos cinco décadas o controle e o domínio dos executivos dos cartéis dos estúdios estadunidenses sobre o mercado produtor, distribuidor e exibidor da totalidade dos gêneros de filme (drama, comédia, ação, aventura, guerra, policial etc.) realizados dentro e fora do EUA. Nesse sentido, salvo poucas reações esporádicas e pontuais de Estados nacionais, parece não haver limites para que esses cartéis mantenham pressão constante sobre governantes e congressistas no sentido de limitar o incentivo e o investimento financeiro estatal e, por conseguinte, limitar a autonomia da atividade cinematográfica. O que perseguem é a massificação do ideário liberal cujo repertório anti-intelectualista e anticlassista é evidente. Não por acaso, além do controle do *mainstream* cinematográfico, as estratégias hollywoodianas há muito constituem uma das mais eficazes ferramentas de convencimento dos benefícios trazidos pelo imperativo das mudanças estruturais e pela globalização desenvolvidos pela retórica liberal.

A *dimensão estético-ideológica* é a que se manifesta na arte em geral e no cinema muito especialmente como forma de consciência específica de dominação e controle da forma geral da propriedade privada. Criado pelas mãos da moderna burguesia industrial, o cinema encarna o próprio éthos classista burguês. Trata-se, como dissemos em outra oportunidade, do *Zeitgeist* da modernidade científica e artística burguesa. Assim, o cinema evoluiu mantendo de forma tensional e fronteiriça a técnica, a arte e a ciência o que conferiu à sua atividade específica a condição original e singular de constituir a sua práxis

estético-ideológica sobre a base de um projeto teleológico-educativo. Dissemos então que *o cinema recria a imagem do burguês no mundo*. Ora, considerando a necessidade dos controladores do sistema fazerem ajustes periódicos, se encontra a imagem do homem burguês e a importância de sua recriação ou ajuste da imagem do burguês. Como todo processo de criação e/ou recriação, a *mediação* de outros olhares é uma exigência para a legitimação social do objeto criado e/ou recriado. Como num efeito especular, é sob a mediação do olhar do outro que nos reconhecemos e nos legitimamos socialmente. Entretanto, o processo de mediação irá exigir o controle da classe dominante. Em linhas gerais esse controle consiste no estabelecimento de um sistema (*mainstream*) a determinar ao setor produtivo códigos normativos e prescritivos de paradigmas ético-estéticos, científicos e técnicos. Portanto, é no processo da *recriação* e dos *ajustes* da imagem, segundo as normas e prescrições paradigmáticas, que se constituem os determinantes do projeto teleológico-educativo que o cinema irá legitimar, circunstancialmente, a condição de classe burguesa e a sua hegemonia na vida cultural. Por conseguinte, a fim de que a legitimação social e atualização no mundo, a recriação ou o ajuste dessa imagem obedecerá a um processo de metamorfoseamento do telos estético, o que faz com que as duas dimensões aqui sumariamente recuperadas – a *econômica-política* e a *estético-ideológica* – sejam tomadas como fundamentais para o controle do *mainstream* pelo cartéis imperialistas. Nesse contexto propício à fragmentação de ideias, onde se avoluma a disputa por financiamento no âmbito da cadeia produtiva/reprodutiva do cinema, o naturalismo de caráter propagandista é estimulado e é por onde se disseminam os impulsos anti-intelectualista e anticlassista que move a atividade cinematográfica mundial.

As estratégias mercadológicas dos cartéis dos estúdios estadunidenses incluem nos seus esquemas de financiamento produções que são declaradamente adversas, quer como estética cinematográfica – linguagem e estilo – quer como conteúdo político e ideológico. De um ponto de vista geral admitem absorver pontualmente visões políticas, ideologias, formas de linguagem e estilo que escapam ao escopo teleológico do *mainstream* e ao senso estético comum domi-

nante na indústria cinematográfica. Todavia, é uma absorção programática, viciada na origem porque a sua desigualdade é o parâmetro que baseia e orienta o *mainstream* hollywoodiano na manutenção da sua hegemonia mediante a imposição de diretrizes teleológicas que dão forma ao desenvolvimento combinado e dependente das empresas cinematográficas nacionais. Se tal conformação econômica hegemônica do processo explica a forma de atuação igualmente cartelizada dos empresários nacionais em seus próprios países, no limite ela obriga a que o problema da disputa hegemônica com Hollywood – vale dizer e também *em* Hollywood – seja deslocado para o terreno da ideologia. Conforme dissemos em outra oportunidade trata-se de uma *demande ideológica induzida*, mas que se abre, porém, para que manifestações da *arte de resistência* se interponha estrategicamente no *mainstream*². É nesse contexto que a obra cinematográfica de Robert Guédiguian merece um especial destaque.

Robert Guédiguian é um cineasta francês de 60 anos cujas realizações no cinema cobrem o período das últimas três décadas somando treze filmes. *As neves do Kilimanjaro*, lançado no circuito em 2011, é o mais recente deles.

Nascido numa família de operários imigrantes em Marselha, Guédiguian cresceu em meio às lutas sociais, à instabilidade econômica, ao desemprego e ao subemprego. Já na adolescência em meados da década de 1960, iniciou a sua militância no PC francês até realizar, em 1981, o seu primeiro filme. Todos os seus filmes se passam no presente, na sua cidade natal, Marselha. A despeito disso os protagonistas dos filmes de Guédiguian estão encarnados na história de todos nós, têm, portanto, uma dimensão universal bem como suas trajetórias de vida. Como assinala o cineasta “estão em toda parte”. São trabalhadores urbanos, homens e mulheres lutando com suas forças pela vida, pela liberdade, pelos sonhos individuais e utopias coletivas. Seus filmes são perpassados por um olhar que se debruça sobre o conteúdo ético que move a amizade e o respeito mútuo. O drama do ser social é o gênero predominante na filmografia de Guédiguian. Giram em torno dos

² Ver Reis (2005).

impasses da experiência dos imigrantes, do desemprego, das drogas e da violência nos bairros operários, da alienação e da luta pela conscientização, pela mobilização e pela organização social. A despeito do viés dramático que o cineasta faz prevalecer ao abordar e interpretar a realidade objetiva, em quase todos os seus filmes ele não se furta de tratar muitos assuntos com humor e romance, por vezes ácido por vezes deliberadamente ingênuo.

Nos filmes de Guédiguian a narrativa da realidade objetiva – o ritmo de condução, os personagens, os diálogos, o vestuário e cenário, a trilha sonora, etc. – parte de um complexo, intenso e profundo exercício de mediação sensível que não renuncia ao temperamento próprio do artista e às suas características particulares. Como pode ser constatado em *A Cidade Está Tranquila* (*La ville est tranquille*. França: TV5/Mercure, 2000) e *As Neves do Kilimanjaro* (*Les neiges du Kilimandjaro*. França: Imovision, 2011) dois de seus filmes mais marcantes, a narrativa não reduz o mundo à mera reprodução da matéria apreendida por um olhar mecânico sobre a sociedade.

Em ambos Robert Guédiguian se pauta pela ideia de que a história a ser contada deve refletir a essência do real contribuindo para que o espectador tome consciência da realidade. Contrariamente ao que os títulos desses filmes sugerem – uma visão panorâmica, distante, tranquila e até mesmo idílica da sociedade e dos indivíduos – a paz é tensionada pelo turbilhão da sociedade competitiva e injusta, subvertendo a lógica da aparência de normalidade e isenção da qual tanto se jacta a burguesia. Nem a cidade está tranquila nem o distante pico do Kilimanjaro com as suas neves eternas estão em seu lugar. Como na vida real, nada, absolutamente, está em seu lugar.

O olhar realista de Guédiguian visa a essencialidade percorrendo os pedaços da vida social da cidade, perquirindo os problemas humanos particulares de seus personagens, levantando as múltiplas determinações da realidade, organizando as contradições representadas. Na cinematografia de Guédiguian o violento contraste entre classes sociais de realidades tão distintas sintetiza toda a falência do aclamado tolerante sistema político francês. A expressão real do desespero e da coragem de uma trabalhadora frente à barbárie que é encarar a filha

viciada em drogas, a fraqueza de um trabalhador desempregado que se entrega ao alcoolismo e à militância nacionalista, um jovem ex-presidiário de origem africana que luta pela integração social, a perplexidade de um casal de operários que têm suas economias roubadas por um jovem desempregado, a indiferença com os conflitos sociais de parte dos políticos e empresários discutindo seus negócios em luxuosas festas nas coberturas da cidade compõem os *tipos* de referência do universo dramático da estética realista de Robert Guédiguian.

NOTA FINAL

Sem dúvida o contexto de enfrentamento da crise ética do ser social na atualidade tem imposto aos artistas e intelectuais marxistas desafios muitas vezes aparentemente incontornáveis. Decerto que a maior dificuldade para que venhamos usufruir mais vezes da *grande arte* – ou da arte que realmente interessa (Konder, 1967, p. 155) – esteja no fato de que no interior das relações sociais que compõem a cadeia produtiva da arte prolifere nas escolas e universidades de todo o mundo a ideia de uma educação estética da sociedade voltada para o que é meramente ilustrativo, falsamente intelectualista, descritivo, desencarnado da história.

Como contraponto a esse estado de coisas e no sentido da superação da mediocridade, impõe-se à formação política do educador a tarefa de recuperar a ideia do trabalho como *práxis ontocriativa*. Algo que significa muito mais do que os esforços vanguardistas de rompimento com a linguagem, gêneros e formas.

REFERÊNCIAS

- FISCHER, Ernst. **A necessidade da arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- JAMESON, Fredric. Reificação e utopia na cultura de massa. In: _____. **As marcas do visível**. São Paulo: Graal, 1995. p. 9-35.
- KONDER, Leandro. **Os marxistas e a arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LUKÁCS, Georg. **Estética**. Barcelona: Grijalbo, 1967. v. 4.

_____. **Realismo crítico hoje**. Brasília: Coordenada, 1969.

_____. **Estética**. Barcelona: Grijalbo, 1972. v. 2.

REIS, Ronaldo Reis. Cinema, multiculturalismo e dominação econômica. **Crítica Marxista**, Campinas, SP, n. 20, 2005.

VEDDA, Miguel. **La irrealidad de la desesperación**: estudios sobre Sigmund Kracauer e Walter Benjamin. Buenos Aires: Gorla, 2011.

L'ONTOLOGIA *DELL'ESSERE SOCIALE* NEL PENSIERO DI GYÖRGY LUKÁCS

*Antonino Infranca**

Se guardiamo alle ultime opere di Lukács notiamo che compongono un tutto unico, come se il loro autore avesse concepito di costruire un vero e proprio sistema filosofico. Il caso di Lukács non è l'unico nella filosofia del Novecento, lo hanno preceduto, infatti, Nicolai Hartmann in Germania e Giovanni Gentile e Benedetto Croce in Italia. Ho dubbi che Lukács abbia conosciuto il sistema filosofico dei due italiani, mentre conosce bene e lo analizza il sistema filosofico di Hartmann. Non è questa conoscenza che lo stimola a scrivere un sistema filosofico marxista, ma certamente lo ispira. All'interno della tradizione filosofica del marxismo, Lukács è l'unico pensatore che scriva un sistema filosofico.

Il sistema filosofico aristotelico è preso a modello di qualsiasi altro sistema filosofico; così come lo conosciamo oggi, è il frutto del lavoro di sistemazione compiuto da Andronico di Rodi ed è difficile ricostruire esattamente la cronologia della stesura delle singole opere che lo compongono. Comunque l'organizzazione che gli ha dato Andronico mostra una sua razionalità. La prima opera è lo strumento (*ὄργανον*) stesso del pensare, cioè la Logica, seguono poi le varie scienze teoretiche, non sappiamo quando Aristotele cominciò a sistematizzare le proprie riflessioni sulle varie scienze filosofiche dell'epoca, sicuramente tenne corsi di lezioni nel suo Liceo ad Atene in maniera

* Graduado em Filosofia pela Universidade de Palermo, especializou-se em Filosofia pela Universidade de Pavia e obteve seu PhD pela Accademia Ungherese delle Scienze. E-mail: toni.infranca@gmail.com.

sistematica. Sappiamo anche che Aristotele fu il maestro di Alessandro Magno e che ruppe con l'allievo, che mal sopportava la disciplina e l'autorità del maestro. Non si può escludere che il sistema filosofico aristotelico, che è stata una grande *summa* del sapere dell'epoca, fosse considerato dal suo potente allievo come uno strumento di egemonia culturale. Sappiamo che Alessandro era ossessionato dalla cultura indiana, che voleva confrontare la cultura greca, sintetizzata da Aristotele, con la cultura indiana, forse voleva egemonizzare la cultura indiana con la conquista militare e con il sistema aristotelico.

Se non abbiamo prove certe del rapporto diretto tra sistema filosofico ed egemonia culturale nel tentativo di conquista di Alessandro, questa certezza la possiamo avere nel caso dell'altro grande sistema filosofico, che è quello di Tommaso d'Aquino. La *Summa theologiae* e la *Summa contra gentiles* sono due opere enciclopediche che raccolgono tutto lo scibile dell'epoca. Tommaso le usò anche come strumenti egemonici, sia all'interno del cattolicesimo mettendo ordine tra le varie tendenze in esso presenti, sia contro gli argomenti eretici, fissando in forma definitiva l'ortodossia della Chiesa di Roma. All'inizio il suo sforzo non fu valutato positivamente, ma poi l'ampiezza, la profondità e l'efficace della sua opera di sistematizzazione convinsero le autorità ecclesiastiche che si trattava di uno strumento egemonico preziosissimo. Tommaso fu elevato al rango degli altari, al punto che spesso i preti nell'omelia della messa commentavano passi delle *Summe* tommasiane invece che passi del *Vangelo* o della *Sacra Bibbia*, e definito *Doctor Beatus*, spesso rappresentato a fianco di Cristo nell'iconografia ecclesiastica. Lutero lottò soprattutto contro questa egemonia teologica, senza riuscire a sviluppare un sistema del sapere alternativo.

Per trovare una sistematizzazione del sapere del livello di quella tommasiana, si deve aspettare l'*Encyclopedie* di D'Alembert e Diderot. I due vollero esplicitamente sostituire l'egemonia delle *Summe* tommasiane con una raccolta del sapere dell'epoca non più redatta da un solo autore, come nel caso di Aristotele e di Tommaso, ma dai maggiori scienziati, filosofi ed esperti del proprio settore del sapere che potesse offrire la cultura francese, la più avanzata dell'epoca. L'Enci-

clopedia ha un altro vantaggio rispetto ai sistemi filosofico-scientifici di Aristotele e Tommaso: non è necessario leggerla per intero. Infatti nel sistema di Aristotele e Tommaso bisogna leggere l'intera opera per capire il ruolo e la funzione di un argomento rispetto all'organismo dell'intera opera. L'Enciclopedia è ordinata in ordine alfabetico e, quindi, se si vuole avere un'informazione è sufficiente conoscere soltanto l'ordine alfabetico delle lettere. Si badi bene che anche un'analfabeta può consultare l'*Encyclopedie*, perché era piena di tavole e disegni, soprattutto negli argomenti che potevano interessare gli analfabeti, cioè quelli collegati al mondo della tecnica e del lavoro. L'unico limite dell'*Encyclopedie* era la lingua, cioè il francese, ma si rivelò il suo strumento di maggiore egemonia culturale. Visto che nessun'altra nazione nel mondo occidentale era in grado di sviluppare un'opera alternativa all'*Encyclopedie* francese, gli uomini di cultura del mondo occidentale impararono il francese, e così cominciarono ad apprezzare e amare la cultura francese, credendo che fosse superiore alle altre culture europee. L'*Encyclopedie* sostituisce l'egemonia del barocco e della religione cattolica con una raccolta di informazioni fortemente caratterizzata dal punto di vista nazionale.

L'uso di una enciclopedia come strumento di comunicazione e di egemonia culturale pare che fu usata anche dai cinesi nei confronti della cultura europea nel 1434, quando una delegazione cinese raggiunse Roma e Firenze, portando con sé una copia di un'enciclopedia cinese, fornita di tavole e disegni, che aiutarono molti intellettuali italiani a superare l'ostacolo della lingua, tra di essi anche Leonardo da Vinci¹.

La lotta per l'egemonia culturale in Europa fu intrapresa dalla Germania con due sistemi formidabili: la musica e la filosofia. Con la musica, la cultura tedesca educò la sfera emozionale o arazionale degli europei, trovando soltanto nella musica lirica italiana un ostacolo insuperabile, grazie alla musicalità della sua lingua. Il problema della lingua si presentò anche nel caso dell'altro strumento egemonico, la filosofia. Qui il primato del sistema filosofico hegeliano si affermò

¹ Gavin Menzies, *1434*, New York, Harper e Collins, 2008.

facilmente all'interno della cultura tedesca, diventando uno strumento non secondario della costruzione della nazione tedesca, grazie all'insegnamento. L'importanza di Hegel nella cultura tedesca divenne un problema talmente coinvolgente per gli intellettuali europei che cominciò l'opera di traduzione dall'ostica lingua tedesca nelle altre lingue europee. Hegel divenne il modello degli altri sistemi filosofici europei, ma egli stesso riproponeva il modello aristotelico. Il sistema filosofico hegeliano è fondato sulla centralità del divenire, soprattutto del divenire storico, e fu ripreso da Croce e Gentile nella costruzione del sistema scolastico italiano, così da regolarizzare la formazione degli italiani tramite l'insegnamento e i rapporti dei cittadini con lo Stato. Questa situazione è descritta da Togliatti, uno dei fondatori del Partito Comunista Italiano, che ci dà un'immagine precisa del significato politico dell'essere hegeliani in Italia, poco dopo l'unificazione nazionale:

Si era hegeliani per essere contro i Borboni, contro i gesuiti e contro il papa. 'Si parlava hegeliano' ricorda Francesco De Sanctis, nei crotchi dei liberali, sotto il naso delle spie borboniche, per prenderle in giro e mascherare il linguaggio dei cospiratori. Dalla filosofia hegeliana si voleva trarre non soltanto una nuova dottrina della conoscenza e una nuova scienza, ma una guida per l'azione e prima di tutto una nuova concezione dello Stato, che desse risposta alle gravi questioni che si ponevano in Italia, dove precisamente un nuovo Stato si stava creando, e lo stesso modo della sua origine sembrava escludere che il suo fondamento ideale potesse trovarsi nelle dottrine che erano sino allora servite a giustificare e ad esaltare tutte le tirannidi (Togliatti, 2014, p. 1383-1384).

In pratica la costruzione dello Stato unitario in Germania e poi in Italia fu realizzata, tenendo conto del peso rilevante del sistema filosofico hegeliano.

Nel corso dell'Ottocento, Francia e Inghilterra tentarono di opporsi all'egemonia culturale tedesca, ma l'ostacolo della lingua si ripresentò. La musica rimaneva monopolizzata dalla cultura tedesca,

con l'eccezione della lirica, nonostante che Wagner tentò di strappare a Verdi l'egemonia musicale nella lirica. La letteratura francese si affermò sull'intero continente, ma nel campo filosofico il positivismo scalfì l'egemonia dell'idealismo hegeliano. La perdita dell'egemonia tedesca arrivò con la sconfitta nella Grande Guerra, con il sorgere di filosofie irrazionalistiche, anche di matrice tedesca come nel caso di Schopenhauer e Nietzsche. Il marxismo mantenne un forte interesse verso un'egemonia culturale di matrice tedesca, ma il marxismo non aveva un sistema filosofico.

Arriviamo così al vecchio Lukács. Il marxismo rivoluzionario non accettava di ordinare la propria pulsante e impetuosa cultura in un sistema filosofico, che dava l'immagine di un sistema conservatore e chiuso del sapere, mentre in realtà, come ho mostrato, era uno strumento rivoluzionario di critica e di superamento dell'esistente a partire da un sistema del sapere. Ai rivoluzionari bolscevichi un sistema filosofico era qualcosa da abbattere, era l'eredità hegeliana del marxismo da distruggere, era l'ideale che si imponeva sul reale. Il giovane Lukács non esulava dal condividere questo modo di pensare, con l'esclusione dell'eredità hegeliana del marxismo, che anzi rivendicava. In compenso Stalin, liquidati gli avversari, attribuì all'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica il compito di sistematizzare il sapere, secondo canoni marxisti, con risultati talmente scadenti, da apparire quasi ridicoli. In campo filosofico il marxismo divenne un sistema congelato di dogmi e nozioni, più simile alla scolastica tommasiana che alle originali *Summe* di Tommaso d'Aquino. E poi le persecuzioni contro intellettuali e artisti non permettevano di utilizzarli per svecchiare quelle costruzioni del sapere, che potevano essere diffuse soltanto laddove la cultura locale non aveva produzioni migliori. Insomma il sistema enciclopedico sovietico non superava la concorrenza dei sistemi enciclopedici dei paesi più avanzati del capitalismo, si diffondeva soltanto all'interno del campo socialista e all'interno dei partiti comunisti, con l'esclusione di quelli europei occidentali.

Eppure in un piccolo paese dell'Europa centrale, l'Ungheria, c'era un uomo solo che pensava di tornare a un marxismo autentico, che voleva intraprendere una lotta per l'egemonia culturale dopo la

sconfitta del marxismo sovietico, che voleva rinnovare la cultura europea con il marxismo. Difficile dire se soggettivamente Lukács pensò di scrivere un sistema filosofico, probabilmente non vide mai le sue tre opere, *Estetica*, *Ontologia dell'essere sociale* e la progettata *Etica* come un sistema filosofico. Ma oggettivamente le tre opere sono un sistema filosofico nel loro insieme e lui le considerò sempre unitamente congiunte. Non abbiamo dichiarazioni esplicite di Lukács di volere sviluppare un sistema filosofico, quindi questa non era una sua intenzione soggettiva, ma è una constatazione oggettiva, se si confrontano le opere della maturità che scrisse o che progettò. L'idea di un primo gruppo di opere congiunte prese forma quando, volendo dare una sistemazione definitiva alle sue riflessioni estetiche e critico-letterarie, pose mano alla stesura dell'*Estetica*, quando scrive che "le opere in cui penso di raccogliere i risultati più importanti dello sviluppo del mio pensiero, [sono] l'etica e l'estetica" (Lukács, 1970). L'idea di scrivere un'etica marxista gli deve essere maturata negli anni dello stalinismo, quando vide ridursi il marxismo a quell'insieme di dogmi e nozioni meccaniche che viene chiamato il DIAMAT, la completa negazione dello spirito critico del marxismo. Contro questo tipo di marxismo, contro lo stalinismo nelle sue forme, Lukács intraprese una lotta serrata, con l'intenzione di mostrare quanto lo stalinismo si allontanasse dal marxismo autentico.

All'inizio degli anni Cinquanta, nell'Ungheria stalinista, Lukács fu coinvolto nella cosiddetta *Lukács-vita* [dibattito Lukács]. Con una pronta e diplomatica autocritica, Lukács ottenne lo scopo di ritirarsi dalla politica e dall'insegnamento a vita privata e di dedicarsi alla stesura dell'*Estetica*. Interruppe il lavoro per partecipare alla rivoluzione del 1956, che gli offriva la possibilità concreta di abbattere lo stalinismo nel suo paese e di riprendere un corso effettivamente rivoluzionario della politica e dell'economia. L'invasione sovietica riprese nel sangue tale tentativo, Lukács fu deportato in Romania insieme all'intero governo Nagy, di cui aveva fatto parte. Riprese il lavoro all'*Estetica* dopo il ritorno dall'esilio in Romania, nella primavera del 1957, perché la lotta allo stalinismo poteva essere soltanto intellettuale e non più politica. All'inizio del 1960 il grande volume era terminato.

In quell'occasione scrive a Frank Benseler, il suo editore tedesco, una lettera nella quale dice di avere intenzione, come tomo V dell'edizione delle sue opere complete, di scrivere un volume che dovrebbe avere come titolo *Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten* [Il posto dell'etica nel sistema delle attività umane], e aggiunge che si tratterebbe dell'opera sull'etica alla quale sto lavorando" (Benseler, 1986, 731). Usa il termine "sistema", anche se lo riferisce alle attività umane che hanno origine nel lavoro.

Mentre si preparava a scrivere l'etica, sente l'esigenza di definire il soggetto che avrebbe dovuto tenere un comportamento etico, e in questo modo nasce la determinazione di comporre, come passo precedente all'*Etica*, una *Ontologia dell'essere sociale*. La prima notizia sull'intenzione di scrivere questa opera la troviamo in una lettera a Benseler scritta il 19 settembre 1964:

Mi trovo in mezzo al lavoro con l'*Etica*. Ma è accaduto che la prima parte dell'*Etica* sarà molto più ampia di quanto mi fossi immaginato. Si convertirebbe, molto verosimilmente, in un libro, a partire da varie prospettive, indipendente, di non meno di 300 pagine. Quando sarà concluso, dovremo decidere se il libro deve apparire come opera indipendente, per esempio, nell'edizione delle opere complete, o provvisoriamente come volume separato. Il titolo dell'opera è *Sull'ontologia dell'essere sociale*. (Benseler, 1986, 731).

In una lettera diretta ancora a Benseler, del 22 gennaio 1965, Lukács scrive di avere cambiato il progetto originale e adesso lavora a un'ontologia e aggiunge: "Non prima di essa posso avvicinarmi ad una vera *Etica*". Lukács lavora incessantemente alla redazione del manoscritto tra il 1964 e il 1968. Il 27 maggio 1968, scrive a Benseler (1986, 736): "Intanto, ho terminato l'ultimo capitolo dell'*Ontologia*. Adesso viene il dettato e, dopo, la revisione di tutto il manoscritto. Spero di terminare tutto nell'estate, o in autunno. Finalmente!". Tuttavia, il periodo delle revisioni fu ancora lungo –interrotto spesso da altre preoccupazioni difficilmente dilazionabili. Si deve indicare che la preoccupazione per i problemi etici è già manifesta nell'*Estetica*, nella

quale delineava una netta differenza tra l'uomo intero della quotidianità [der ganze Mensch] e l'uomo interamente impegnato [der Mensch "ganz"]. In questo senso, l'*Estetica* si può considerare una sorta di introduzione al progettato sistema filosofico, che avrebbe compreso l'*Ontologia* –la seconda opera del sistema che riuscì a completare- e poi l'*Etica*. In questo senso il suo approccio si rovescia e diventa più *classico*, più tradizionale.

Se vogliamo applicare il modello classico aristotelico di sistema filosofico al sistema lukácsiano, ci dovremmo aspettare come prima opera una Logica, mentre Lukács inizia dalla fine, cioè dall'*Estetica* ed inoltre non scrisse mai un'opera interamente dedicata alla Logica. Abbiamo un'altra spiegazione del fatto che Lukács non scrisse una logica, perché usò la dialettica marxiana, che è, a sua volta, un rovesciamento di quella hegeliana. Si potrebbe, forse, anche sostenere che la trattazione della logica, cioè della dialettica, è compiuta dal celebre saggio "Che cos'è il marxismo ortodosso?", contenuto in *Storia e coscienza di classe*, a conferma del fatto che Lukács utilizzò per tutta la sua produzione filosofica sempre la dialettica, quindi come elemento di costante continuità nella sua multiforme produzione filosofica. Ne *Il giovane Hegel*, l'opera che rappresenta il momento di chiarificazione dell'uso metodologico della dialettica hegeliana e marxiana da parte di Lukács. Si tenga anche conto che *Il giovane Hegel* fu scritto dopo l'illuminante lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, quindi in qualche modo in questo saggio corregge quanto di eccessivamente hegeliano c'era ancora nell'uso della sua dialettica in *Storia e coscienza di classe*.

Poi passò a scrivere l'*Estetica*, – ripeto – rovesciando lo schema aristotelico, ma ben presto ritornò a reconsiderarlo, scrivendo appunto l'*Ontologia dell'essere sociale*. Come è noto, l'ontologia è una delle forme di metafisica e l'*Ontologia dell'essere sociale* è una metafisica. Nicolas Tertulian ha posto in rilievo proprio questo essenziale aspetto dell'opera: "Lukács intendeva mettere in valore sia la tradizione della *Metafisica* di Aristotele sia quella della *Logica* di Hegel per erigere la propria ontologia. La sua opera, perciò, voleva essere simultaneamente una 'metafisica' e una 'critica della ragione storica'" (Tertulian,

1980, p. 80)². Il lavoro di costruzione del sistema lukácsiano sarebbe continuato, dopo l'*Ontologia*, con l'etica e la filosofia politica. Di questa ultima Lukács offre due anticipi, il saggio *Demokratisierung Heute und Morgen* [Democratizzazione oggi e domani], un libretto nel quale polemizza con il Comitato Centrale del Partito Socialista Operaio Ungherese, che aveva deciso che le truppe ungheresi partecipassero all'occupazione della Cecoslovacchia nell'agosto 1968, e il saggio *Testamento politico*, l'ultimo saggio di Lukács, eccezionalmente denso di idee, concezioni, confessioni autobiografiche e stimoli.

Questo approccio *classico* può apparire scandaloso a chi considera il marxismo come una concezione filosofica del tutto nuova, senza radici e senza tradizioni precedenti, che è la considerazione che lo stalinismo aveva del marxismo. Non c'è niente di scandaloso nell'approccio *classico* di un filosofo che ha fatto del classico la propria concezione della filosofia. Nella sua autobiografia, *Pensiero vissuto*, Lukács ricorda il primo incontro con Ernst Bloch, usando proprio la filosofia classica come la categoria per giudicare il pensiero dell'amico fraterno: "Incontravo in Bloch il fenomeno che qualcuno filosofava come se l'intera filosofia odierna non esistesse, che era possibile filosofare al modo di Aristotele o di Hegel" (Lukács, 1983, p. 27). E come è noto la filosofia classica è innanzitutto una filosofia sistematica. Che il marxismo poi, in quanto erede della filosofia classica, con Lukács possa essere diventato una filosofia sistematica, non è che la naturale conseguenza di una concezione del marxismo che risale ai suoi stessi fondatori. Soltanto chi interpreta il marxismo arbitrariamente, cioè senza un metodo e un sistema categoriale rigoroso e scientifico, può pensarlo come un sistema di pensiero radicalmente nuovo, senza geniture, senza padri e per questo arbitrario. Di solito questi pensatori sono anche particolarmente capaci di sintesi teoretiche, cioè di risparmio di categorie e concetti, pervenendo a troppo rapide conclusioni, saltando a piè pari importanti e fondamentali passaggi, leggendo a metà i filosofi, scegliendo nel pensiero dei filosofi ciò che è comodo per le loro elucubrazioni. Chiamiamo questo tipo di lavoro teoretico *economia*

² Anche Ferenc Tökei (1979) riconosce il carattere allo stesso tempo classico e rinnovatore dell'ontologia marxista dell'ultimo Lukács.

del pensiero, si risparmia sulla fatica di pensare o di ripensare – lavoro ancora più faticoso – ciò che i classici del pensiero hanno, a loro volta, pensato. Questa economia è in fondo una *violenza del pensiero*, perché le teorie del passato vengono violentate senza il duro lavoro e il sacrificio che lo studio richiede, come avrebbe detto Gramsci a proposito del *lorianesimo*³. Newton paragonava i pensatori del passato a giganti sulle cui spalle ogni nuovo pensatore, che era un nano, si arrampicava. Nonostante la condizione di nano ogni nuovo pensatore poteva vedere un po' più in là del gigante sulle cui spalle era salito, ma in fondo era proprio la statura dei pensatori del passato a far passare in secondo piano la condizione di nano.

Il carattere metafisico dell'*Ontologia dell'essere sociale* ha attirato su Lukács innumerevoli critiche, tutte accomunate dalla sostanziale non conoscenza dell'opera⁴. Ancora più drastiche furono le criti-

³ Gramsci (1975) allude con questo termine (ispirato al pensatore –duramente criticato da Gramsci– Achille Loria) agli aspetti bizzarri che caratterizzano la mentalità di un gruppo di intellettuali italiani che si distaccano per mancanza di spirito critico sistematico, la trascuratezza nell'esercizio dell'attività scientifica, la mancanza di centralizzazione culturale. Altri riferimenti al “lorianesimo” si possono trovare nelle note ai quaderni 3, 6, 8 e 9. C'è anche un'edizione separata del quaderno in Gramsci (1992).

⁴ Facciamo una semplice considerazione, per comprendere il metodo della ricerca filosofica attuale: il primo testo ontologico di Lukács (1969) è apparso nel 1969 in ungherese (“Az ember gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai” [I fondamenti ontologici del pensiero e dell'attività dell'uomo]); nel 1971 sono apparsi in tedesco i primi capitoli dell'opera, esattamente i capitoli su Hegel, su Marx e sul lavoro. La prima edizione integrale dell'*Ontologia* è la traduzione in ungherese nel 1976. Nello stesso anno uscì la traduzione italiana della prima parte e nel 1981 la traduzione italiana della seconda parte. L'edizione integrale in lingua originale, cioè in tedesco, dell'*Ontologia* è apparsa nel 1984. Eppure G. Bedeschi (1968), sulla base di un libro-intervista, in cui lo spazio dedicato all'*Ontologia* non va oltre le 40 pagine, liquida in due pagine (Bedeschi, 1976) un'opera di oltre 1500 pagine. Ancor più Colletti (1979, p. 82), che in *Tra marxismo e no*, la giudica “una metafisica tardoottocentesca” e nient'altro, dando l'impressione che a un giudizio così superficiale corrispondesse un'altrettanto superficiale conoscenza dell'opera. Si consideri poi la ricezione in Germania sulla scorta del racconto dell'incontro tra la Heller e Habermas a Francoforte (Feher et al., 1977, p. 14). In quell'occasione la Heller espose a Habermas le tesi principali dell'*Ontologia* e il filosofo tedesco rispose con un forte giudizio negativo. Vista l'opposizione della Heller al progetto dell'opera nascono i primi sospetti sul come vennero esposti i temi principali dell'*Ontologia*. Poi lo stesso giudizio di Habermas lascia perplessi, perché un filosofo del suo prestigio sul

che che provennero dagli ambienti filosofici del marxismo ortodosso e dogmatico⁵, dove era inaccettabile l'idea che si potesse scrivere un'ontologia marxistica. A peggiorare la situazione si tenga conto che si tratta di un'opera di circa 1500 pagine, scritta con uno stile ridondante e prolisso. Inoltre gli stessi allievi di Lukács si sono battuti per boicottarla, perché le preferivano *Storia e coscienza di classe*, opera senza dubbio importante, ma che anzi assume ancora più importanza perché presupposto imprescindibile della stessa *Ontologia*, e poi perché ritenevano che il regime socialista realizzato fosse irrimediabile, scontrandosi su questo punto con l'opinione di Lukács. A seguito delle critiche degli allievi della cosiddetta "Scuola di Budapest", Lukács rispose con un altro volume più breve, *Prolegomeni a un'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, ma non ebbe il tempo di rivederne il testo, perché la morte lo colse il 4 giugno 1971.

Sulla base di questo giudizio negativo gli ambienti intellettuali di sinistra, che si erano formati su *Storia e coscienza di classe*, disprezzarono l'*Ontologia*. Gli stessi allievi di Lukács finirono poi per

semplice racconto orale stronca un'opera di oltre 1500 pagine. Eppure sulla scorta di giudizi del genere l'opera è stata successivamente quasi ignorata. Sulla genesi e ricezione dell'*Ontologia* cfr. F. Benseler, 1987.

⁵ Vedi le critiche nell'ambito del socialismo reale, in particolare di Bayer e Klopke, che hanno definito rispettivamente "anacronistica" e "idealistica" un'opera come l'*Ontologia* (cfr. W. Beyer, "Marxistische Ontologie – eine idealistische Modenschöpfung" in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 11, vol. XVII, 1969, Berlin, pp. 1310-1331; le critiche di Klopke sono riportate da F. Tökei, *op. cit.*, p. 35). Anche in Ungheria, paese dal quale ci si poteva aspettare qualche difesa d'ufficio dell'*Ontologia* sono arrivate soprattutto dall'Archivio Lukács poche e deboli difese dell'opera. In generale per la conoscenza del pensiero di Lukács ancor più deleterio è stato il blocco imposto dal regime comunista alla pubblicazione di buona parte dei materiali conservati presso l'Archivio Lukács, come ad esempio tutti i carteggi, così è mancato sostanzialmente alla sua opera di diffusione dell'opera. Il sostanziale disinteresse verso il pensiero di Lukács, in generale, e dell'*Ontologia*, in particolare, da parte dei ricercatori dell'Archivio Lukács si può notare dal pressoché assoluto abbandono degli studi lukácsiani dopo la caduta del comunismo in Ungheria e poi dal quasi divieto imposto dal regime di Orbán, che ha vietato di dare il nome di Lukács a luoghi pubblici!

saccheggiare l'*Ontologia* senza ritegno⁶. Può apparire paradossale che i dogmatici si siano trovati d'accordo con i sostenitori di *Storia e coscienza di classe*, ma il paradosso è soltanto apparente; entrambe le correnti del marxismo erano abituate all'*economia e alla violenza di pensiero*. A questo si aggiunga la crisi del marxismo e il crollo del socialismo reale che, invece, di liberare gli intellettuali dal confronto con un regime antidemocratico e illiberale, li ha spinti verso un pensiero antidemocratico, nazionalistico e contro la libertà intellettuale.

Su questo punto vale la pena di soffermarsi. Lukács, dopo il crollo dello stalinismo e la repressione sanguinosa della rivoluzione ungherese del 1956, era convinto che una prospettiva socialista era liquidata per almeno 30 anni. Era necessario rifondare il marxismo autentico, e per questa ragione cominciò la trattazione sistematica dell'*Estetica*, opera che aveva intrapreso dopo il ritiro a vita privata nel 1949. E poi, come ho detto, gli venne l'idea di scrivere l'*Etica* e di conseguenza l'*Ontologia*. Come ho già accennato, tradizionalmente un sistema filosofico è strettamente connesso con un progetto politico di natura egemonica. Anche questo aspetto classico non manca nel sistema di Lukács ed è strettamente connesso con la situazione del socialismo realizzato. Lukács aveva sotto gli occhi le contraddizioni del socialismo realizzato, cioè la totale esclusione della classe lavoratrice dalle decisioni politiche del Partito Comunista Ungherese al potere, imposto per altro da una conquista militare da parte dell'URSS, per cui l'Ungheria viveva in quasi totale dipendenza politica nei riguardi della Russia comunista. Eppure l'Ungheria degli anni Sessanta cominciava a fare piccoli passi verso una minima, ma significativa, autonomia economica dall'Unione Sovietica e Lukács valutava positivamente questi passi, anche se li riteneva ancora insufficienti, dovevano essere fatti progressi nella questione della democratizzazione, della libertà sindacali, nell'autonomia economica delle imprese e nella relazione tra dirigenza economica e classe operaia al loro interno (Lukács, 2008). Ma non si può affermare che in Ungheria vi fossero vittime del sistema; naturalmente vi erano dissidenti, Lukács era praticamente uno di

⁶ Si tenga presente la *Sociologia della vita quotidiana* di Agnès Heller che ripropone tanti temi e contenuti della stessa *Ontologia dell'essere sociale*, spesso ricalcandola.

loro, ma nessuno era criminalizzato, anzi a partire dalla metà degli anni Sessanta fino al crollo del regime, non c'erano detenuti per motivi politici in Ungheria. I dissidenti non potevano avere ruoli rilevanti nella società civile, ma potevano usufruire dei vantaggi del socialismo realizzato, come qualsiasi altro cittadino, vivevano meglio di quanto gli oppositori vivessero in un paese di democrazia avanzata di tipo occidentale, ma non avevano alcuna incidenza politica.

Nell'Ungheria di Lukács, come in tutti gli altri paesi del socialismo realizzato, le masse erano totalmente assenti dalla scena politica ed economica, godevano di un tenore di vita più che dignitoso, ma erano totalmente passive, ciò che era l'obiettivo del regime. Per le masse del socialismo realizzato l'obiettivo confessato era una sorte di *american way of life*, dato che avevano vissuto soltanto un molto superficiale il *socialist way of life*. È vero che la produzione industriale e i ritmi di lavoro nel socialismo realizzato erano più blandi che in Occidente, ma le masse non godevano di una propria autonomia nella produzione culturale e spirituale, anzi ogni novità era guardata con sospetto dai regimi e le vecchie forme spirituali erano emarginate, se non perseguitate, come ad esempio le varie forme di religione. In questa povertà spirituale il mondo capitalistico, con il suo consumismo, era visto come un mondo da raggiungere. Il fallimento degli ideali socialisti era sotto gli occhi di tutti, era un'esperienza continua della vita quotidiana di quei paesi.

Il fallimento del socialismo realizzato fu dovuto anche al fatto che esso non nasceva da una storia precedente, da un'esperienza che avesse lasciato una traccia nella cultura e nelle abitudini degli esseri umani che vivevano nel socialismo realizzato, ma era arrivato con l'Armata Rossa, che aveva liberato quei paesi, ma che non si era più ritirata in Russia. Il socialismo era una invenzione, neanche molto ben progettata, che fu imposta alla società civile dove fu realizzato e che con il passare degli anni rivelò le ragioni che lo reggevano: l'affermazione di una nuova classe sociale, la burocrazia del partito e dello Stato, a discapito dell'esclusione del resto della società civile. Ciò emerge chiaramente se si considera l'isolamento in cui vivevano gli esseri umani nel socialismo realizzato, e ai fenomeni correlati a que-

sto isolamento: alcolismo, estraniamento, depressione, ecc. che *mutatis mutandis* erano gli stessi del sistema capitalistico. I regimi del socialismo realizzato non spingevano gli esseri umani ad uscire da questo rassegnato isolamento perché temevano il formarsi di gruppi di opinione, di gruppi politici, e l'azione delle masse, che invece doveva essere la finalità più autentica del socialismo. Anche sotto questo aspetto il capitalismo e il socialismo realizzato si assomigliano, perché il capitalismo massificando l'individuo lo isola in se stesso, spingendolo come un singolo verso il mercato.

In questo panorama di isolamento e di miseria spirituale, Lukács cominciò quella lenta opera di costruzione di un sistema filosofico e di una contro-egemonia rispetto al regime stalinista, prima, estremamente pericoloso per un intellettuale autonomo come lui, e al regime kádariano, dopo, con sempre crescenti manifestazioni di critica, fino alla completa manifestazione di dissenso negli ultimi anni di vita, quando –come dice Seneca nella sua “Fedra” *fortem facit vicina libertas senem*, “il coraggio dei vecchi è libertà che si avvicina”. Gli avvenimenti del 1968, sia in Europa Occidentale che in Cecoslovacchia, gli diedero qualche speranza, perché la sua opera poteva diventare utile anche in Occidente, dove masse enormi di studenti e operai si riavvicinavano al marxismo, sostenuti anche dall'opera di qualche partito comunista, particolarmente lungimirante, come quello italiano.

Se il progetto di un'ontologia si delinea a Lukács nel 1960, l'interesse verso una concezione marxista più fondamentale, cioè che si avvallesse di una lettura più profonda dei fenomeni sociali, più diretta alla ricerca di categorie e principi fondanti, era apparsa a Lukács dal 1930, da quando a Mosca aveva potuto leggere i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, che saranno pubblicati soltanto nel 1932. Possiamo parlare di una vera e propria “illuminazione sulla strada di Damasco” da parte di Lukács. Fino a quel momento Lukács (1976, p. 261) non aveva compreso la profondità teoretica della filosofia marxiana, adesso si trovava di fronte a una vera e propria *ontologia implicita*: “Ogni lettore sereno di Marx non può non notare che tutte le sue enunciazioni concrete, se interpretate correttamente fuori da pregiudizi di moda, in ultima analisi sono intese come dirette enun-

ciazioni sopra un qualche tipo di essere, sono cioè pure affermazioni ontologiche". Questa ontologia implicita si presentava, agli occhi di Lukács, come una metafisica della realtà storica unita a una critica dell'economia politica, anzi la critica dell'economia politica si fondeva proprio sulla definizione di alcuni principi ontologici fondamentali che Marx aveva usato metodologicamente come punti di riferimento per una critica dell'esistente. La concezione lukácsiana del marxismo ne uscì profondamente trasformata.

Infatti, sulla base di questo incontro con i testi del giovane Marx si spiegano alcuni dei principi strutturanti l'ontologia di Lukács. Il concetto chiave è, su questo punto, quello di *essenza generica* [*Gattungswesen*]; concetto che troviamo spesso in testi come *Sulla questione ebraica* (1843) o nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Marx aveva segnalato che, tra i principali pregiudizi causati dal lavoro alienato, si trovano quelli di strappare all'uomo la sua vita generica e ridurre la sua vita a un semplice gioco di egoismi; ma anche sul piano gnoseologico si può dire che la funzione conoscitiva della prassi determina l'ambito degli interessi dell'essere sociale che si conferma, in tal modo, un essere generico. Marx, d'altra parte, si opponeva ad ogni tentativo di fissare la "società" come un'astrazione contrapposta all'individuo: l'individuo stesso è l'essenza sociale; nell'essere umano concreto e agente, esiste un'interrelazione dialettica viva tra l'*essere generico* [*Gattungsein*] e la *coscienza generica* [*Gattungsbewusstsein*], in tal modo che, come sostiene Marx, l'uomo conferma come *coscienza generica* la sua *vita sociale* e riproduce il suo essere reale nel pensiero e, allo stesso tempo, l'essere generico dell'uomo si conferma nella coscienza generica. Agnès Heller ha segnalato fino a che punto il concetto di *Gattungswesen* abbia permesso a Lukács di criticare la mitologizzazione della coscienza di classe proletaria sviluppata in *Storia e coscienza di classe*:

Spesso Lukács ci segnalò, a noi discepoli, quanto cruciale sia stato per lui la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: la scoperta del concetto di genere umano e il ruolo centrale che sviluppava in Marx l'"essenza generica" gli causarono un gran impatto intellettuale. La "classe" non

poteva occupare il posto del “genere” – in questo modo era arrivato a concepire la posizione di Marx- e proprio questa sostituzione era l'impronta specifica di *Storia e coscienza di classe* (Heller, 1983, p. 177).

In una lettera a Benseler del 26 febbraio 1962, lo stesso Lukács segnala, a proposito degli intensi dibattiti causati da *Storia e coscienza di classe* durante gli anni Venti, che la lettura dei *Manoscritti* di Marx lo trattenne, quando si proponeva di realizzare un'esaustiva difesa delle posizioni sostenute nel suo volume di saggi: “Compresi immediatamente che, come Hegel, avevo confuso cosificazione e oggettività, per cui questo complesso di problemi non fu risolto nel mio libro, anzi fu ancor più aggrovigliato” (Benseler; Dannemann; JUNG, 1995, p. 93). Non appaia casuale che Lukács interpretava alla luce dei concetti di *genericità* [*Gattungsmässigkeit*] ed *essenza generica* la differenza che mette in relazione l'ideale marxiano di prassi trasformatrice e la semplice rivendicazione di certi obiettivi immediati propiziata dalla socialdemocrazia; Tertulian ha segnalato che, quando Lukács sostiene che:

[...] vedere, nell'immanenza delle rivendicazioni pratiche e di breve termine del proletariato, obiettivi che puntano alla condizione umana nella sua universalità; o, quando rifiuta di dissociare il programma di piccole riforme dall'obiettivo finale, che è il salto dal regno della necessità a quello della libertà, cerca [...] di rendere visibile la coscienza generica dell'umanità in quanto realtà costitutiva del movimento proletario (Tertulian, 1980, p. 257).

L'insistenza sul concetto di *essenza generica* permette, poi, di evitare il conformismo socialdemocratico quanto la fallace mitologizzazione del proletariato propiziata dal marxismo sovietico. Riguardo a quest'ultimo, va ricordato che Marx concepiva la rivoluzione, non come un semplice processo di liberazione della classe operaia, soggiogata dal capitalismo, bensì come un modo di concludere la preistoria dell'umanità e aprire il cammino affinché – una volta abolite le classi – gli esseri umani realizzino pienamente la loro genericità.

Per un altro aspetto si può definire un sistema l'insieme delle opere della maturità di Lukács, cioè il fatto che si sia un soggetto preciso a cui si fa riferimento in tutte le opere: l'essere sociale, che è la forma più elevata di essere. Anche il sistema aristotelico parte dall'essere. Nella sua logica Aristotele sostiene che le categorie si riferiscono alla sostanza, – che in greco è *υποκειμενον*, “ciò che sta sotto”, *substantia* in latino, che significa anche “soggetto”, da *sub jectum*, “ciò che è gettato sotto” – in modo che con questa relazione si formi un insieme, un complesso, che sia un giudizio o un concetto. Aristotele sosteneva che un giudizio o un concetto corrispondessero sempre a un essere esistente, un ente, quindi il complesso o l'insieme di categorie con la sostanza dava origine a un essere. L'essere fisico era fornito di movimento, cioè di divenire, mentre l'essere ideale era una semplice insieme di categorie, ma che avevano sempre un rispecchiamento reale. La scienza dell'essere, inoltre, cioè l'ontologia è l'unica scienza “che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé”⁷, perché è la scienza che non ha alcuna utilità pratica, se non quella di essere fatta per il puro piacere di fare ricerca, per questo motivo, l'ontologia è la scienza più elevata. Altrettanto vale per il sistema di Tommaso d'Aquino, con la sola differenza che la scienza più elevata è, ovviamente, la teologia. Dio è, però, la forma più elevata di essere, mentre l'uomo è la forma più elevata di essere che esiste (ente) nella natura o nel creato, perché “Dio creò l'uomo a sua immagine”⁸. Data questa sua superiorità, l'uomo è libero nella natura, ma deve obbedire alla legge divina, così come l'uomo politico, il re o l'imperatore, deve obbedire al papa, che rappresenta Cristo in Terra, ma deve servire gli uomini, ubbidendo alla legge divina, naturale e umana. Se l'uomo politico non rispetta queste leggi, si trasforma in tiranno e l'uomo comune, l'uomo della vita quotidiana, ha il diritto di ribellarsi al tiranno e di ucciderlo.

Lukács dà un principio allo stesso essere sociale, cioè il lavoro. Nel quadro della filosofia successiva alla “svolta ontologica”, Lukács (1981, p. 13) definisce il lavoro come “il fenomeno originario [*Urphänomen*], il modello [*Modell*] dell'essere sociale”. *Urphänomen*,

⁷ *Ivi*, 983 a 20-25.

⁸ *Genesis*, 1, 27.

come è noto, è un termine della teoria scientifica goethiana. Goethe parlò anche di un *fenomeno puro* [*reines Phänomen*] o di un *fenomeno principale* [*Haupterscheinung*]; il termine si riferisce, nell'opera dello scrittore tedesco, all'essenza percettibile *negli stessi fenomeni*. La pianta e l'animale originari, la metamorfosi, il magnetismo, la polarità e la progressione, ma anche l'amore e la produttività creatrice, la volontà etica, ecc. sono presentati come *Urphänomene* fisici o etici. Ma il fenomeno originario non è un concetto semplicemente ideale; non è *dietro* i fenomeni, bensì si trova immediatamente *nelle cose singolari* (*rebus singularibus*); non si rivela attraverso la speculazione astratta, bensì mediante l'osservazione diretta all'oggetto. Questa considerazione attenta dell'oggetto, orientata a descrivere il fenomeno originario, è accompagnata secondo Goethe da *sorpresa*, in concordanza con il *θαυμάζειν* platonico e aristotelico. Si potrebbe sostenere che l'interesse goethiano verso il mondo oggettivo, al fine di riconoscere in esso le possibilità suscettibili di sviluppo da parte del soggetto, rappresenta una delle basi, non solo per la teoria del realismo sviluppata ne *La particolarità dell'estetico*, ma anche per la concezione del lavoro presente nell'*Ontologia*; ma si deve aggiungere che questa influenza era già presente in Hegel, che aveva già ripreso nel suo pensiero filosofico le proposte goethiane⁹.

Ma nell'*Ontologia*, Lukács indica indirettamente il lavoro anche con il termine "forma originaria" [*Urform*] (Löwith, 1979, p. 73). Nell'*Estetica* (Lukács, 1970, p. 9) lo aveva definito "forma fondamentale" e nei *Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale*, il lavoro è definito "fondamento" [*Fundament*] e "caso-modello" [*Modellfall*] (Lukács, 1990, p. 175). Ci troviamo di fronte a un'apparente confusione terminologica, diciamo apparente perché, al di là dei diversi termini usati, emerge chiaramente l'intenzione di Lukács di interpretare il lavoro come un principio originario dello sviluppo umano, come indicano i termini di "fenomeno originario", di "forma originaria", di "fondamento" o "forma fondamentale". Lukács inten-

⁹ La relazione tra Goethe e Hegel fu studiata da Karl Löwith (1979) nello studio "Goethes Anschauung der Urphänomene und Hegels Begreifen des Absoluten" incluso nel suo classico *Da Hegel a Nietzsche*.

de che con il lavoro un essere organico ha messo in moto un processo che lo porterà a divenire uomo, a fondare la sua appartenenza ad una nuova forma di essere, il genere umano. L'essere organico, a sua volta, era sorto dall'essere inorganico, ma la complessità dell'essere organico presenta un livello maggiore rispetto alla forma d'essere precedente, cioè all'essere inorganico. Lo stesso rapporto avviene tra essere sociale e essere organico: l'essere sociale è un complesso di complessi che presenta un livello di complessità maggiore di quello dell'essere organico.

Visto che il lavoro diventa anche il “caso-modello” a partire dal quale si costituiscono alcuni complessi, come il linguaggio o il valore, allora potremmo definire il lavoro anche come “momento soverchiantente” [*Übergreifendes Moment*]. Infatti dal lavoro sorgono il linguaggio come necessità di una comunicazione tra esseri umani che partecipano allo stesso processo produttivo o originariamente alla stessa battuta di caccia. Dal lavoro sorge anche il valore, quando all'uomo si presentano alternative tra oggetti che possono risultargli utili se trasformati in strumenti di lavoro. Il carattere alternativo costringe l'uomo a scegliere, ma la scelta può essere operata soltanto se l'uomo è in grado di avere chiaro cosa è utile a lui. Il carattere di scelta pone l'uomo di fronte alla libertà della propria elezione e alla libertà dei suoi atti. Naturalmente una scelta libera può essere causa di tragedie, come per esempio, sbagliarsi nella scelta di un cibo che può rivelarsi pericoloso per la sua salute. In un primo momento l'uomo interagisce con l'ambiente circostante sulla base dell'adeguazione di questo ambiente alla riproduzione della propria vita. L'uomo riconosce la necessità dentro la quale si trova ad operare e il carattere libero delle sue scelte cresce parallelamente alla sua capacità di riconoscere l'utilità dei suoi gesti e degli oggetti che lo circondano.

Da queste brevi considerazioni possiamo notare che i valori etici hanno un'origine pressoché congiunta con il sorgere stesso dell'uomo. Magari in un momento iniziale possono essere limitati dall'egoismo individuale, ma poi tendono a trasformarsi in patrimonio comune del genere umano, perché aiutano alla riproduzione della vita umana. Anzi il rispetto anche dei valori etici, oltre che la capa-

cità di comunicazione, cioè il possesso di un linguaggio comune con altri uomini, sono il fondamento della continua riproduzione dell'appartenenza al genere umano da parte di un essere umano individuale. L'uomo riproducendo la propria vita riproduce il genere umano e il lavoro è lo strumento principale di questa riproduzione. Il lavoro collettivo o la specializzazione del lavoro aumentano ancora di più la possibilità di riprodurre la propria vita e sollevano la riproduzione del genere umano a livelli sempre più alti. In tal modo l'essere umano individuale si sente sempre più appartenente a un genere più vasto, a un complesso sempre più complesso, riconoscendosi come membro del genere umano nella misura in cui la propria esperienza diventa patrimonio comune e l'esperienza degli altri patrimonio proprio. Nasce così l'individuo, che è un *in-dividuum*, cioè un essere la cui natura è composta da elementi inseparabili che sono la sua singolarità e la sua appartenenza al genere umano. In pratica ogni essere umano è una comunità, perché è in un rapporto di relazione reciproca [*Gemeinschaft*, che in tedesco è anche "comunità"] con sé stesso, con gli altri e con il genere. Questa è la concezione più innovativa che l'*Ontologia* di Lukács ci presenta e vediamo nascere l'individuo proprio nel lavoro, come essere che appartiene a un genere, si tratta di una nuova concezione della soggettività che è originata dal lavoro e nel lavoro. Tutti i valori etici che contraddistinguono la singolarità, la comunità e la genericità si possono fare risalire al momento in cui il lavoro è diventato il principio originario dell'essere umano.

In questa citazione di Lukács troviamo mirabilmente sintetizzato quanto detto sopra e anche altro:

Come la coscienza specificamente umana può nascere solo in collegamento e come effetto dell'attività sociale degli uomini (lavoro e linguaggio), così la consapevole appartenenza al genere si sviluppa dalla loro convivenza e cooperazione concreta. Ne consegue, però, che da principio non si manifesta come genere l'umanità stessa, ma solo la concreta comunità umana nella quale gli uomini in questione vivono, lavorano e si trovano in contatto concreto fra loro. Già per questi motivi la genesi della coscienza generica umana pre-

senta ordini di grandezza e gradi svariati: dalle tribù, con vincoli ancora quasi naturali, fino alle grandi nazioni. (Lukács, 1990, p. 381).

L'appartenenza al genere (*Gattungsmässigkeit*) umano è l'obiettivo a cui si dirige Lukács, cioè pensare un'emancipazione dell'essere sociale umano che lo avvicini sempre più al sentirsi appartenente al genere umano, in modo da aumentare e approfondire la propria umanità.

Questo progetto è rimasto inascoltato, almeno fino a qualche anno fa, la straordinaria fortuna di Lukács in America latina apre nuove prospettive, forse siamo di fronte alla diffusione della sua proposta di emancipazione umana nella società civile. Ha relativa importanza se nelle università ci sia un interesse nei suoi confronti, ma per il tipo di proposta politica ed etica, implicita nel suo sistema filosofico, è determinante che la sua proposta divenga uno strumento pratico di emancipazione. Lukács sosteneva che:

[...] oggettivamente, infatti, l'essere sociale è l'unica sfera della realtà in cui la prassi assume il ruolo di *conditio sine qua non* per il mantenimento e movimento delle oggettività, per la loro riproduzione e per il loro sviluppo. E a causa di questa funzione originale nella struttura e dinamica dell'essere sociale la prassi è anche soggettivamente, gnoseologicamente, il criterio determinante di ogni conoscenza corretta¹⁰.

Ogni conoscenza e ogni concezione ideale deve avere una fattibilità pratica, altrimenti è mera esercitazione ideale. La spiritualità viene propria dalla capacità che ha la teoria di passare nella realtà tramite la prassi, di divenire cosa reale. La emancipazione e la liberazione non possono essere esercizi teorici, ma effettive azioni reali nella comunità, nei singoli, nella vita quotidiana dell'*in-dividuum*.

¹⁰ *Ivi*, Introduzione, p. 5.

BIBLIOGRAFIA

BEDESCHI, G. **Conversazioni con Lukács**. Bari: De Donato, 1968.

_____. **Introduzione a Lukács**. 2. ed. Bari: Laterza, 1976.

BENSELER, F. **Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1986.

_____. Zur Ontologie von Georg Lukács. In: LUKÁCS, G. **Kultur, Politik, Ontologie**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987. p. 253-262.

BENSELER, F.; DANNEMANN, R.; JUNG, W. (Ed.). **Objektive möglichkeit:** beiträge zu Georg Lukács. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.

COLLETTI, L. **Tra marxismo e no**. Bari: Laterza, 1979.

FEHER, F. et al. Premessa alle 'Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács (1975). **Aut Aut**, n. 157-158, gen./apr. 1977.

GRAMSCI, A. Lorianesimo. In: _____. **Quaderni del carcere**. Torino: Einaudi, 1975. v. 28.

_____. **Lorianesimo**. Roma: Editori Riuniti, 1992.

HELLER, A. Lukács Later Philosophy. In: _____. (Ed.). **Lukács revalued**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

LÖWITH, K. **Goethes Anschauung der Urphänomene und Hegels Begreifen des Absoluten**. Torino: Einaudi, 1979.

LUKÁCS, G. Az ember gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai. In: _____. **Magyar Filozófiai Szemle**, n. 13, p. 731-742, 1969.

_____. **Estetica**. Tradotto da A. Marietti Solmi. Torino: Einaudi, 1970. v. 1.

_____. **Ontologia dell'essere sociale**. Tradotto da A. Scarponi. Roma: Editori Riuniti, 1976. v. 1.

_____. **Ontologia dell'essere sociale**. Roma: Editori Riuniti, 1981. v. 2.

_____. **Pensiero vissuto:** autobiografia in forma di dialogo. Tradotto da A. Scarponi, Roma, 1983.

_____. **Prolegomeni all'Ontologia dell'essere sociale:** questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Milano: Guerrini, 1990.

In: LUKÁCS, G. **Testamento politico.** Buenos Aires, Herramienta, 2003. p. 143-

TERTULIAN, N. Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács. **Critica marxista**, Roma, ano 18, n. 5, set./ott. 1980.

_____. **Georges Lukács:** étapes de sa pensée esthétique. Paris: Le Sycomore, 1980.

TÖKEI, F. L'ontologie de l'être sociale. Notes sur l'oeuvre posthume de György Lukács (1885-1971). **La Pensée**, Paris, n. 206, p. 29-37, jou./aou. 1979.

TOGLIATTI, P. Per una giusta comprensione del pensiero di Antonio Labriola. In: _____. **La politica nel pensiero e nell'azione.** Milano: Bompiani, 2014. p. 1383-1384.

PARTE II

EDUCAÇÃO E DIREITO

AS POLÍTICAS EDUCACIONAIS COMO SINGULARIDADE DO COMPLEXO JURÍDICO¹

Patricia Laura Torriglia*

Vidalcir Ortigara**

É uma honra compartilharmos esta Mesa Educação e Direito no Capitalismo Contemporâneo, no III Encontro de Teoria Social, Educação e Ontologia Crítica, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com os colegas pesquisadores Ronaldo Rosas Reis (NIEP-Marx /UFF) e Vitor Bartoletti Sartori (Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo).

É um desafio também porque trabalhando há alguns anos procurando estudar e articular algumas problemáticas do complexo educacional a partir da perspectiva marxista, do materialismo histórico e dialético e dos aportes fundamentais de György Lukács. Nessa dire-

¹ A primeira versão deste texto, intitulado *O campo de mediações: primeiras aproximações para a pesquisa em políticas educacionais*, foi publicada no livro organizado por Célso da Cunha, José Vieira da Souza e Maria Abádia da Silva *O método dialético na pesquisa em Educação*, Editora Autores Associados, 2014.

* Professora Associada no Departamento de Estudos Especializados em Educação (EED) do Centro de Ciências da Educação (CED) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc). E-mail: patrilaura@gmail.com.

** Professor da Universidade do Extremo Sul Catarinense, nos cursos de licenciatura e bacharelado em Educação Física no Programa de Pós-graduação em Educação, do qual é coordenador adjunto. Vice-coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc). E-mail: vdo@unescc.net.

ção, o presente texto incorpora contribuições das discussões realizadas no Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc). As articulações coletivas e individuais no estudo da obra *Ontologia do ser social*, de G. Lukács, outorgam uma variada riqueza de elaborações teóricas, colocando sempre renovadas instigações e sínteses para pensar e refletir sobre os processos educacionais em geral e seus desdobramentos no movimento de formação humana.

REFLEXÕES INICIAIS SOBRE O MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO E A ONTOLOGIA

Dois registros nos convocam a este tema. Um deles é a singularidade da política educacional. O outro é o método, em seu sentido lato, um conjunto de ideias, regras, que orientam os seres humanos na sua atividade com a finalidade de efetivar suas ações, constituindo este significado amplo uma base importante para compreender o método dialético de conhecimento: “[...] um conjunto de leis universais do movimento e do desenvolvimento da matéria (que atuam objetivamente), refletidas nas leis e nas categorias da dialética” (Sheptulin, 1983, p. 9).

Essa assertiva em relação aos dois temas não significa uma separação entre ambos os registros. Ao contrário, “[...] a natureza metódica é a característica imprescindível do modo de vida humana, da atividade orientada a um fim” (Sheptulin, 1983, p. 7). Essa atividade vital orientada pela *intentio recta*, o impulso a conhecer – especificidade do ser social – pressupõe, por meio do trabalho, uma relação constante com a cadeia de causalidades existentes no real e o estabelecimento de finalidades que permitem ao sujeito, no processo de conhecimento, compreender e capturar através do pensamento o mundo objetivo, para poder efetivar a finalidade pensada. Pensamento como atividade objetivada e objetivante realizada por um sujeito objetivado e subjetivado (e vice-versa).

Tal possibilidade de apropriação do conhecimento do mundo precisa ser compreendida em um sentido amplo, com base na atividade vital ontológica (trabalho em geral) que expande e amplia a hu-

manização do homem. Essa gênese é permanente, como o é a complexificação das relações sociais. Isso constitui o processo histórico da existência do ser social, de uma nova forma de existência de um *ser* capaz de produzir e reproduzir sua vida de maneira criativa e consciente, planejando e procurando explicar o acontecer dos fenômenos (cadeia de causalidades e casualidades) da vida em movimento para transformar o mundo circundante e ampliar cada vez mais os processos das objetivações humanas.

Nessa vertente, evidenciar o papel da atividade na formação da consciência e, portanto, do conhecimento e seus processos, torna-se fundamental. Assim, o entendimento do trabalho em uma perspectiva ontológica possibilita ampliar a compreensão do papel da atividade humana nos processos objetivos do mundo social e o papel dos sujeitos singulares na constante relação que expressa a reprodução da vida.

A proposta de intencionalidade e de necessidade de *conhecer o mundo* tem objetivos concretos, ou seja, conteúdos que orientam as ações. Na complexificação das relações – entendendo sua gênese – e seu desenvolvimento histórico, podemos expressar, parafraseando Sheptulin (1983), que o método está constituído sobre as bases da atividade dos próprios sujeitos, que ao colocar e satisfazer suas necessidades fixam na história suas produções e conhecimentos sobre as propriedades e nexos da realidade objetiva; regularidades, funcionamento e desenvolvimento do próprio conhecimento. Porquanto as ferramentas, as ideias, os fenômenos estão no real permeados de conhecimentos e as mudanças que acontecem são porque o *para si desse conhecer o mundo* é justamente a intervenção dos sujeitos concretos para transformar ativamente a realidade.

Na mesma linha de pensamento, para Lukács (2013) no trabalho² o progresso do conhecimento, a complexificação das relações

² Cabe destacar que Lukács (2013), na *Ontologia do ser social*, no capítulo “O trabalho”, analisa os nexos ontológicos internos à categoria trabalho – categoria fundante e mediadora –, que para ele constitui a forma prototípica da prática humana. Nessa linha de pensamento, Tertulian (2009, p. 381) afirma que seu objetivo era “[...] demonstrar como a diferenciação progressiva da vida social em uma multiplicidade de complexos heterogêneos se enraíza nesta atividade originária que é o trabalho”.

gera o desaparecimento da contraposição que estava posta no metabolismo entre o homem e a natureza. Como explica o autor, nessa atividade vital “[...] o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao objetivo do trabalho.” E quando esses conhecimentos são elevados a um grau mais alto de generalização, “[...] o que já acontece nos começos da ciência em direção à sua autonomia, não é possível que isso aconteça sem que sejam admitidas, no espelhamento da natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à sociabilidade do homem” (Lukács, 2013, p. 91-92).

Significa que essa autonomia tem sua gênese no constante processo de pores teleológicos individuais, que ingressaram e ingressam no processo da história, fermentando a constituição da humanidade e de todos os instrumentos e ferramentas que prolongam a vida do gênero humano. Tal prolongamento não significa uma reprodução e produção da vida linear e harmoniosa. Ao contrário, é justamente as contradições cada vez mais amplas e postas em outros desdobramentos vão adquirindo e conformando campos e esferas gradativamente mais autônomas e independentes, como no caso da ciência. Entendemos, assim, que as pesquisas em política educacional, como qualquer objeto de estudo, não podem prescindir das premissas e do *corpus* teórico e prático do materialismo histórico, ao qual, diferentemente de outras perspectivas, não interessa

[...] compreender e distinguir apenas os momentos imediatamente dados – e separados uns dos outros – do acontecimento social. E quando quer chegar a conclusões universais, não faz mais do que apreender e aplicar como ‘leis gerais’ – de modo universalmente abstrato – certos aspectos de um fenômeno limitado no tempo e no espaço (Lukács. 2012, p. 30)³.

³ “En un balance maduro sobre aquel ensayo juvenil de 1924, Lukács vuelve sobre sus pisadas y se interroga nuevamente sobre Lenin. Así dice, en enero de 1967, ‘Durante toda su vida Lenin no dejó, pues, de estudiar, siempre y en cualquier lugar, fuera la lógica de Hegel o el juicio de un obrero sobre el pan. El estudio permanente, el dejarse instruir siempre de nuevo por la realidad, es un rasgo esencial de la absoluta prioridad

Ao contrário, explica Lukács (2012, p. 30) referindo-se a Lênin:

[...] o gênio – para quem se tornou clara a essência verdadeira de uma época, sua tendência principal, viva e efetiva – vê por trás do conjunto dos eventos de seu tempo a vigência dessa tendência e trata dessas questões decisivas de toda a época, mesmo quando pretende tratar apenas dos problemas mais imediatos do presente.

Os problemas são atuais e imediatos à nossa contemporaneidade, mas isso não significa que fiquem nos limites de seu próprio tempo, por isso a história registra o passado, o *post festum*, e as tendências que carregam as possibilidades de um futuro aberto (Torriglia, 2013). Assim, vemos que não é tarefa simples optar por uma concepção materialista histórica, uma ontologia frente ao mundo e à história. A dificuldade reside em que o materialismo histórico, segundo Konstantinov (1978, p. 1), é a “[...] ciência das leis gerais que regulam o desenvolvimento da sociedade”. E as ciências sociais, a economia política, a ciência jurídica, a linguística e a educação, estudam o desenvolvimento de certos aspectos da vida social em separado; determinadas manifestações e modalidades das relações sociais. O materialismo histórico procura compreender as leis do desenvolvimento da sociedade em seu conjunto e as relações mútuas entre todos os aspectos da vida social.

Essa escolha, de elaborar análises (estruturais e conjunturais) da totalidade social, não tem possibilidade de realizar-se senão na profundidade que os fenômenos requerem, e isso é possível por uma concepção ontológica do real. E nessa afirmação consideramos que a crítica tem que ser ontológica, posto que esta perspectiva materialista e crítica está fortemente inteirada – e sem possibilidade de

de la praxis en la línea leninista de conducta. Ya esto, pero sobre todo su manera de estudiar, abren un abismo insondable entre él y todos los empiristas y ‘políticos realistas’. Esa actitud que Lukács encuentra y subraya en Lenin, tan alejada de las modas, de las frivolidades del mercado (de las ideas), del último grito, promocionado por los monopolios editoriales y sus industrias culturales, es la que nos está haciendo falta en nuestros días. Hoy se vive, se palpa, se respira y se siente una sed de teoría, de teoría política viva, no de paper académico ni de best seller mercantil. Por eso vale la pena releer estas páginas de Lukács ante Lenin’ (Kohan, 2004).

ser pensada separadamente – de princípios metodológicos em que o processo de conhecimento busca entender o concreto de cada fato e sua relação e articulação com outros aspectos da realidade. Dessa maneira, segundo Tertulian (1990, p. XXIV), “Se Lukács privilegia a ontologia e rejeita o primado da lógica ou da gnosiologia nas reflexões filosóficas, é porque se recusa a encerrar a riqueza, a densidade e a heterogeneidade do real no esquema das categorias puramente reflexivas, lógicas ou cognitivas”⁴.

As categorias analíticas são, nesse corpus teórico, filhas exclusivas da materialidade e sua dinâmica. Elas respiram materialidade e isso é nada mais, nada menos que o mundo objetivo, e é a finalidade última de conhecer o mundo. Assim, são processos lógicos de organização do pensamento mediante o reflexo do mundo. Não teríamos como não fazê-lo, faz parte de nossa condição de sujeitos em que opera o ser social, o ser consciente de consciência plausível de conhecer, impregnados da *intentio recta*, orientados sempre pela práxis, de suas manifestações imediatas e mediatas. Por isso, na dinâmica do ser social, a práxis assume um papel fundamental, imprescindível, tanto objetivamente como subjetivamente. A ontologia aqui assume um caráter substancialmente diverso da metafísica, bem como da gnosiologia. Desse modo, para Lukács (2013 p. 88-89):

[...] a posição de Marx fica bem demarcada, tanto em relação ao velho materialismo quanto em relação ao idealismo: para resolver o problema “teoria-práxis” é preciso voltar à

⁴ Tertulian também destaca que “a precisão com que Nicolai Hartmann traçou as linhas de demarcação entre a ontologia, por um lado, e a lógica e a gnosiologia, por outro, pretendendo um fundamento rigorosamente crítico das categorias (aqui está integralmente o sentido da “ontologia crítica”), teve um efeito benéfico também sobre o pensamento de Lukács. É em nome de uma tal ontologia crítica (e de modo algum “pré-crítica” e muito menos “pré-dialética”!) que na *Ontologia do ser social* e, de modo especial, nos *Prolegômenos*, Lukács rastreia as tantas formas de reificação do pensamento e do real, desde a teoria platônica das ideias até o criticismo kantiano ou o logicismo nas suas diversas variantes, desde a ontologia logicizante e criptoteleológica de Hegel (que Lukács distingue cuidadosamente da “verdadeira ontologia” hegeliana, concretizada na lógica da essência) até os escritos dos neopositivistas modernos, que sacrificam a autonomia ontológica do real à sua manipulação pragmática” (Tertulian, 1990, p. xxvi-xxvii).

práxis, ao seu modo real e material de manifestação, onde se evidenciam e podem ser vistas clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais. Assim, o aspecto ontologicamente decisivo é a relação entre teleologia e causalidade.

Isso significa, entre outras coisas, que a práxis como movimento objetivo e histórico contém e expressa todo o processo de apropriação, elaboração e efetivação dos conhecimentos que os sujeitos singulares realizam subjetiva e objetivamente no percurso de luta pela continuidade da produção e reprodução da vida – ser em constante vir a ser. Os processos subjetivos e objetivos não são meros fenômenos do real, eles são a unicidade dialeticamente necessária que compõe sua existência. Kopnin (1978, p. 51) assevera que “[...] a atividade humana se processa e é dirigida por leis objetivas. O momento da dialética geral do sujeito e do objeto vem a ser a relação das leis e formas do pensamento com a realidade objetiva que fora dele se encontra”. “Mas, torna-se importante frisar novamente que o método não existe por si mesmo na realidade objetiva, ele também é uma produção humana, pela necessidade de um conjunto de regras e exigências formuladas pelo conhecimento da regularidade da realidade em seu contínuo movimento e transformação”⁵. Pode parecer óbvio, mas não é demais assinalar que aqui temos, e a partir dessa atividade, um pôr teleológico, uma distância entre o reflexo da realidade para a consciência e a realidade. E essa distância, faz surgir “[...] a relação ‘sujeito-objeto’ no sentido próprio do termo. Esses dois momentos implicam simultaneamente o surgimento da apreensão conceptual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem” (Lukács, 2013, p. 84).

⁵ El desarrollo de las formas del pensamiento está vinculado con la evolución del conocimiento. Con el paso del conocimiento a etapas o niveles nuevos y más elevados, se manifiestan nuevos aspectos de la realidad objetiva, nuevos nexos y relaciones que demandan los correspondientes medios de expresión y fijación. Todo ello conduce ineludiblemente al cambio, al perfeccionamiento de las viejas formas del pensamiento y a la aparición de otras nuevas, de nuevos tipos de juicios, razonamientos y conceptos. (Sheptulin, 1983, p. 211).

Nesse patamar e pensando não somente o significado, mas também o sentido de conhecer o *ser* das políticas educacionais, passamos a discutir alguns aspectos desse objeto procurando, no movimento entre conteúdo e forma de expressão, o campo das mediações, campo da contradição como motor da práxis e, portanto, da história.

O COMPLEXO JURÍDICO E AS POLÍTICAS EDUCACIONAIS: UMA REFLEXÃO ONTOLÓGICA DE SUA GÊNESE

O complexo jurídico – sua forma e conteúdo –, no eixo da perspectiva histórica, permite uma compreensão da lei e da norma que configuram e regulam diferentes esferas da totalidade social. As políticas educacionais, como forma jurídica e ideológica, são expressão dessa totalidade e não podem ser analisadas fora do movimento dialético do real, em suas determinações concretas. A política educacional como instrumento ideológico orientador de um poder constituído⁶, a partir de sua expressão jurídica real e concreta, “representa” um Estado de direito, constituído historicamente e, portanto, o Estado do capital que deve garantir a “marcha, mais ou menos livre, da produção e de reprodução social que, na sociedade de produção mercantil” (Pachukanis, 1988, p. 13), se expressa por diferentes acordos, contratos, concertos, normas que regulam os comportamentos e as formas necessárias para que a sociabilidade se reproduza na direção da lógica estabelecida.

As políticas educacionais não são um “raio de luz” que direcionam de maneira neutral os caminhos da homogeneização. Ao contrário, como explicitamos acima, o conteúdo de cada política específica carrega normas e orientações para efetivar comportamentos sociais necessários para a sustentação do modo de produção – na atualidade, o capitalismo.

⁶ Importante destacar que Pachukanis (1988, p. 12) explica que: [...] o que foi exposto até o momento não quer dizer de modo algum, que eu considere a forma jurídica como um ‘simples reflexo de uma pura ideologia’, a este respeito penso haver usado expressões suficientemente claras, ‘o direito considerado como forma, não existe somente na cabeça das pessoas, ou nas teorias dos juristas especializados; ele tem uma história real, paralela, que tem seu desenvolvimento não como um sistema conceitual, mas como um particular sistema de relações’.

Poderíamos dizer que a política é, em sentido ontológico, uma mediação de segundo grau, tem sua gênese e seus conteúdos na complexificação das forças produtivas, nas relações sociais e nas mediações das quais, de acordo com o que Lukács denomina de pores teleológicos primários – relação direta com a natureza na produção de valores úteis –, vai emergir o *por teleológico secundário* instando determinada orientação ou direção, atingindo a consciência de outras pessoas ou grupos de pessoas. Assim, “[...] os diversos interesses sociais que se apresentam na forma de discursos ideológicos, com seus conjuntos de valores específicos, se apresentam à consciência social entrelaçados no quadro de alternativas dispostos pelos vários discursos propagados” (Porath, 2009, p. 102).

Esses diversos interesses são produto das ininterruptas objetivações, que se iniciam com cargas valorativas necessárias à reprodução e produção da vida, se complexificam tornando relativamente autônomos os diferentes complexos. Essa relativa autonomia – fruto da complexificação social – constitui também a práxis cotidiana (fermento da história), impregna-se de *referenciais ideológicos* que são funcionais e necessários para o constitutivo agir de todos os sujeitos, e, parafraseando Heller (1990), são os sistemas de referências primárias (Torriglia, 2013).

A lei, os processos de homogeneização e as diferentes interpretações que se realizam sobre ela carregam critérios precisos e têm uma função prática de restringir, orientar, proibir, marcar limites (público-privado) dos comportamentos e das atividades dos sujeitos. Poderíamos pensar hoje, por exemplo, um novo plano de relacionar a educação, quando agora se expressa a ideia de que a educação deixa de ser pública para ser gratuita. É possível perceber como esse elemento da norma, esse elemento jurídico, apresenta-se nos desdobramentos e vai atingindo o envolvimento do complexo autônomo da educação que não está separado e nem isolado de todo esse outro movimento, que comporta os complexos sociais.

Essa forma histórica em processo é plausível de ser superada mediante a emergência de outras atividades e formações sociais, que podem *vir a ser*. De maneira ampla podemos dizer que as propostas e o espírito

das políticas contemporâneas, chamadas de “ajuste” para o mundo, e em especial para América Latina, inserem-se na profunda e constante reestruturação das relações de produção e reprodução capitalistas. Não é novidade que uma das consequências dessas políticas gerou e gera altos índices de desemprego, crescente marginalização social e o surgimento dos “novos pobres” hierarquizados pela “flexibilização econômica”. Mas essa expressão tem suas raízes no que Pachukanis (1988, p. 8-9) chama de filosofia da economia mercantil, que estabelece:

[...] as condições mais gerais, abstratas, sob as quais se pode efetuar a troca de acordo com a lei do valor e ter lugar a exploração sob a forma de “contrato livre”. Esse pensamento serve de base para a crítica que o comunismo fez, e ainda faz, à ideologia burguesa da liberdade, da igualdade e da democracia burguesa formal, dessa democracia na qual “a república do mercado” procura mascarar o “despotismo da fábrica”.

O que queremos salientar, por um lado, é que as formas conjunturais, como o fenômeno da flexibilização econômica, o desemprego, a sustentabilidade, entre outros aspectos, constituem desdobramentos e múltiplas mediações postas na complexificação das forças produtivas; e, por outro, que “os fundamentos abstratos da ordem jurídica são a forma geral da defesa dos interesses da classe burguesa” (Pachukanis, 1988, p. 9). Compreendemos que esses fundamentos abstratos vão mudando à medida que a lógica do capital necessite ajustes e novas configurações, mas a “lógica do modo abstrato” não muda.

Entendemos que como pano de fundo, o complexo jurídico – como um particular sistema de relações – acompanha o desenvolvimento de uma sociedade consolidada e dividida em classes, gerando um contínuo desenvolvimento na esfera civil e política que já apresentam um alto grau de autonomia. Então, a constituição do estado político moderno, um estado de direito específico, se dá e teve sua gênese, como ensina Marx, com a decomposição da sociedade burguesa em indivíduos independentes, em que as ditas relações são regidas pelo direito.

Nessa direção, e pensando na dimensão ontológica e não mera-

mente epistemológica de compreensão, Lukács (2007, p. 58) explica que “não se pode, porém, buscar um critério concreto e histórico do conteúdo sem encontrar preliminarmente uma determinada dialética da totalidade”. E de fato, continua o autor, “[...] a justeza de conteúdo de uma medida, de uma lei, está sempre determinada pela função que a medida, a lei, etc. estão determinadas a exercer no interior da totalidade efetiva em que serão aplicadas” (Lukács, 2007, p. 58).

Por mais que se deseje isolar ou ocultar a totalidade, ela está presente; ademais, a lei não pode ser entendida fora de sua função prática⁷. Na filosofia burguesa a totalidade foi tornada absoluta e claramente separada do campo das mediações – contradições. Conforme Lukács (2007), foi seccionada da causalidade. Assim, a totalidade e a processualidade histórica, a totalidade e as transformações históricas foram concebidas como polaridades extremas. Essa inspeção e resgate da categoria da particularidade, tão fundamental ao materialismo histórico, é uma urgente tarefa de distinção que devemos realizar, porque nessa “aparente arbitrariedade de ocultamento”, eliminaram as mediações, isolaram o curso da história e excluíram as forças “propulsivas do desenvolvimento histórico e, principalmente, as lutas de classe” (Lukács, 2007, p. 59). Por isso, o sujeito não é concebido como um sujeito subjetivado-objetivado, e sim um sujeito abstrato e a-histórico.

Por outro lado, cabe frisar que a subjetividade jurídica, que para Pachukanis (1988) é o princípio formal da liberdade e da igualdade, da autonomia da personalidade (categorias muito atuais nos discursos das

⁷ “A extensão da totalidade social é impossível de ser captada e entendida em sua dimensão qualitativa e quantitativa, mas sempre está presente nos recortes e nas análises priorizadas. Para Lukács, quanto mais alto é o nível de um complexo, mais nos confrontamos com um objeto infinito; por isso seu conhecimento será sempre um conhecimento aproximativo. É nesse sentido que o autor considera que o conhecimento dos fatos (fenômenos) é possível sob a forma de uma ontologia que se interesse, fundamentalmente, pelas relações essenciais. No entanto, os fenômenos – que para Lukács podem se derivar geneticamente com base em sua existência cotidiana – são parte constitutiva da forma em que se apresenta o “ser das coisas”. Por isso, é importante compreender e estudar as circunstâncias em suas aparências iniciais e as condições sob as quais podem, essas formas aparentes, tornarem-se cada vez mais complexas e mediadas, encontrando as inumeráveis causalidades que acompanham o processo de cada fenômeno” (Holz; Kofler; Abendroth, 1971, p. 18).

políticas educacionais), não “é somente um meio dissimulatório e um produto da hipocrisia burguesa” (Pachukanis, 1988, p. 10), senão que também é um princípio realmente atuante, tem uma função prática efetiva. Igualmente para o autor a “vitória” desse princípio não é somente um processo ideológico, mas antes de tudo “um real processo de transformação jurídica das relações humanas que acompanha o desenvolvimento da economia mercantil e monetária” (Pachukanis, 1988, p. 10), que engendra profundas e múltiplas modificações na natureza objetiva. A partir dessa compreensão, Pachukanis (1988, p. 10) dirá que tal conjunto de fenômenos compreende o aparecimento e a solidificação

[...] da propriedade privada e a sua extensão universal aos sujeitos como a todos os objetos possíveis, a libertação da terra das relações de domínio e servidão; a conversão de toda propriedade em propriedade mobiliária, o desenvolvimento e preponderância das relações obrigacionais e, finalmente, a constituição de um poder político autônomo, como particular forma de poder – ao lado de quem tem lugar no poder puramente econômico do dinheiro.

Por sua vez, Lukács (2013) assinala que Marx sempre viu com clareza este nexos entre a economia e aquilo que a vida econômica produz no próprio homem, dando ênfase especial a essa indivisibilidade universalmente necessária:

[...] entre o desenvolvimento econômico objetivo e o desenvolvimento do homem. A práxis econômica é consumada pelo homem – através de atos alternativos –, mas a sua totalidade constitui um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe opõem como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica da realidade, e, apesar disso, produzem e reproduzem, na sua objetiva dialética processual, em nível sempre mais elevado, o homem social; mais precisamente: produzem e reproduzem tanto as relações que tornam possível o desenvolvimento superior do homem como, no próprio homem, aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades (Lukács, 2013, p. 115).

Para o autor, foi por isso que Marx (2011, p. 594) pôde afirmar que “Se consideramos a sociedade burguesa em seu conjunto, isto é, o próprio ser humano, em suas relações sociais, sempre aparece como resultado último do processo de produção social”. São as relações sociais postas em contínua complexificação pela atividade dos singulares que produzem e reproduzem sua vida, em níveis cada vez mais elevados. Essa objetivação das relações é fruto do próprio desenvolvimento que as transforma.

Esse movimento dialético da relação entre a reprodução da sociedade e os sujeitos singulares é de fundamental importância para entender o campo das mediações – como campo das contradições – dos diferentes complexos parciais, expressos nas especificidades de cada complexo e sua relação com outros na totalidade social⁸.

As políticas educacionais como singularidades dessa complexidade estruturada estão determinadas na articulação constante da universalidade e da particularidade. Essas três categorias analíticas não são “pontos de vista” a partir dos quais se contempla a realidade, ao contrário, são “manifestos e destacados traços essenciais dos objetos da realidade objetiva, de suas relações e vinculações, sem cujo conhecimento o homem não pode sequer se orientar em seu mundo circundante” (Chasin, 1982, p. 7). Desse modo, a conexão e articulação dessas categorias são fundamentais. Elas, assim como outras categorias da dialética materialista, “refletem o mundo objetivo e caracterizam alguns aspectos essenciais do conhecimento, são como degraus do conhecimento da realidade” (Rosental; Straks, 1958, p. 257).

Trata-se, porém, de não cair na “[...] ilusão simétrica de que o

⁸ “La peculiaridad del desarrollo del ser social consiste en ser un proceso abierto, en sí *no-teleológico*, pero movilizado dinámicamente por posiciones socio-teleológicas. Este desarrollo es un proceso de diferenciación estructural en el que emergen y desaparecen nuevas esferas, categorías, relaciones, etcétera, conformando el ser social como una totalidad de complejos relativamente autónomos. El aumento de complejidad de este nivel del ser contempla la multiplicación y diversificación de alternativas, que siempre se presentan ante los seres humanos junto con los valores específicos de cada dominio particular. En consecuencia, el desarrollo del ser social origina una diferenciación en el interior del complejo de valores, lo que origina, incluso, situaciones en que valores de diferentes esferas son contradictorios” (Duayer, Medeiros, 2009, p. 13).

singular, porque é imediatamente dado à percepção, existe sem as determinações da universalidade e da particularidade e, por isso, pode ser apreendido automaticamente pelo aparato sensorial do sujeito.” (Duyer, 2003, p. 9). Nesse sentido, Chasin (1982) assinala que o campo das mediações, o campo da particularidade, dá “voz” à singularidade e dá concretude à universalidade estão continuamente em movimento, em relação entre o centro e a periferia. No movimento dialético da realidade, relação entre a singularidade e a universalidade, acontece o processo de concreção: a apropriação do objeto real⁹. Lukács (1978, p. 98) afirma que “A singularidade, muito diversamente, é rica de determinações quando ela é o anel conclusivo de uma cadeia de conhecimentos que leva, das leis descobertas da universalidade concreta, à singularidade como fim do processo do pensamento”.

O “anel conclusivo de uma cadeia de conhecimentos” e as determinações postas historicamente fazem da singularidade “muda” e sem “voz” outra singularidade, enriquecida pela tensão entre a universalidade e a particularidade. Diante do panorama de um concreto que permanecia oculto na singularidade e de uma “abstração dizível” que era incapaz de realizar o retorno ao concreto, temos um campo de mediações que une e assinala os extremos.

A singularidade, explica Moraes (2000, p. 38), “não se reduz ao indivíduo, podendo ser a classe, a sociedade, uma situação econômica, política, um grupo, etc., dependendo do ângulo do real tomado em consideração”. Acrescente-se que no processo do pensamento dialético “há também uma transitividade entre os três termos da relação – sempre traduzindo a lógica do real –, de forma que o particular se transforma em universal e vice-versa, o singular em particular e assim por adiante” (Moraes, 2000, p. 38). O campo da particularidade – das mediações – “não se traduz em uma faixa de ligação amorfa e inarticulada entre o universal e o singular” (Moraes, 2000, p. 38). Justamente

⁹ Assim, o universal se expressa no conhecimento sob a forma de conceitos gerais, juízos universais e leis da ciência. Na particularidade são fenômenos que, sendo gerais, estão contidos ao mesmo tempo em outro grupo mais geral; nesse grupo o particular se apresenta como singular, como parte de um todo mais amplo. Nesse movimento, às vezes se apresenta em uma relação como universal e em outras como singular. (Rosental; Straks, 1958, p. 258).

são as contradições postas nesse movimento que nos permitem compreender essa ligação. Nas palavras de Sheptulin (1983, p. 135), é a fonte do “movimento e do desenvolvimento das formações materiais, são as tendências contraditórias próprias das mesmas, as contradições contidas nelas mesmas e entre elas, a luta dos contrários”.

Se ao realizar a análise das políticas educacionais considerarmos-nas como uma mera imposição sistemática (lembrando que elas se expressam mediante formas jurídicas que as legitimam), sem compreender as múltiplas mediações que geram na sua relação com um projeto sociopolítico, no contexto de um Estado representado por um projeto de governo, e se o fenômeno, a coisa em si da política se concebe na superficialidade dos efeitos discursivos e suas propriedades distribuídas entre objetos diversos e sem conexão, não se conseguirá entender o objeto como uma “unidade de contrários”. Em outras palavras, não se entenderá que no mundo real o campo das mediações, da particularidade, tem que ser considerado como um elo que une [desune] o singular e o universal.

Na captura do real, mediante a lógica dialética do pensamento dessas múltiplas mediações no movimento da práxis, o pensamento opera constantemente procurando desvelar esses “elos” que levam a outros graus de conhecimento do mesmo fenômeno. Por isso a complexificação, a superação e novas compreensões, “pensamento concreto” e unidade do diverso se tornam tão difíceis. Capturar a interdependência dos fenômenos em relação aos outros, mas também constituídos por eles, é a relação entre as três categorias analíticas (Torriglia, 2013)¹⁰.

¹⁰ A citação de Lukács (1978, p. 15-16), apoiando-se em Marx, pode ajudar a entender a gênese desse movimento ao explicar que: “[...] a tarefa da ontologia materialista tornada histórica é, ao contrário, descobrir a gênese, o crescimento, as contradições no interior do desenvolvimento unitário; é mostrar que o homem, como simultaneamente produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato, que o gênero – nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido – não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se liguem ‘mudamente’; é mostrar que esses, ao contrário, elevam-se até o ponto de adquirirem uma voz cada vez mais claramente articulada, até alcançarem a síntese ontológico-social de sua singularidade, convertida em individualidade, com o gênero humano, convertido neles, por sua vez, em algo consciente de si”.

Como assinala Moraes (2000, p. 36), o que caracteriza o conhecimento dialético “[...] é primeiramente o fato de que o concreto não é de acesso direto a qualquer tipo de intuição intelectual ou de experiência imediata, que intuiria ou tomaria o objeto em seu ser dado imediato”.

O desafio, difícil, na dialética materialista, é compreender que cada coisa contém contradições. Sheptulin (1983, p. 136) assinala que

[...] se há tendências contraditórias cuja interconexão e interação condicionam seu funcionamento e desenvolvimento, então a condição primordial para conhecer o objeto e reproduzir sua essência em imagens ideais tem que se conhecer como ‘unidade de contrários.

Cabe destacar, segundo Sheptulin (1983), que a dialética como teoria do conhecimento estuda as formas universais do ser, as leis universais do movimento e o desenvolvimento da realidade objetiva e do conhecimento, tem uma série de funções, cosmovisiva – os homens elaboram um sistema coerente de ideias acerca do mundo –, gnosiológica – revelação da essência do processo cognitivo –, e no método dialético em sua função metodológica, a partir da compreensão das formas universais do ser, das leis universais da dialética e das regularidades que regem o funcionamento e desenvolvimento do *conhecer*, “se elaboram princípios e requisitos que são colocados para o ser pensante orientando sua atividade cognoscitiva” (Sheptulin, p. 1983, p. 24). Assim, o autor a considera uma *ciência integral única*, e as regularidades do desenvolvimento da realidade refletem-se nas leis e nas categorias da dialética, “nas interconexões e transições múltiplas das três funções” (Sheptulin, p. 1983, p. 24).

CONCLUSÃO – CONTINUIDADE DO DEBATE

Considerando o exposto, frisamos que o método não existe por si mesmo na realidade objetiva, senão que existe na mente, na consciência, e é resultado da atividade criativa do homem, constituindo “[...] um conjunto de regras, de exigências, formuladas sobre a base do conhe-

cimento da realidade e das regularidades de sua cognição e transformação” (Sheptulin, 1983, p. 10). Portanto, se não existe na realidade, é por ela orientado. Com esse entendimento, perguntamos como, a partir da lógica dialética – lógica que possibilita a captura do movimento do real, do mundo objetivo –, pode ser pensado o complexo educacional e como podemos compreender as políticas da educação?

O complexo educacional, com suas especificidades, não está fora desse movimento político-jurídico determinado historicamente. Seus aspectos essenciais expressam aspectos mais amplos em um contínuo movimento de relação, de relação e mediação, de mediação na práxis (como orientadora da teoria, um significado da prática no processo do conhecimento como critério de verdade). Essas relações acontecem no interior do complexo como na relação com outros complexos da totalidade social. Assim, o complexo educacional contém aspectos da esfera jurídica, como uma expressão concreta do direito, é produto e determina (e é determinado) nessa relação. E a esfera jurídica contém as determinações e desdobramentos da esfera política, do Estado com sua função concreta homogeneizante das heterogêneas e diferentes práticas e comportamentos sociais.

A educação em seu movimento – universal, particular, singular – traz diferentes práticas, normas, leis, entre outros complexos, que legitimam e legalizam sua função específica. As políticas educacionais expressam as “marcas” de uma determinada política e lógica de produção, de um Estado de direito da sociedade dividida em classes e representante de uma classe hegemônica, elaborando orientações gerais que guiam outros desdobramentos – decretos, documentos, parâmetros curriculares, diretrizes etc.

Para desvelar os discursos atomísticos, superficiais e de aceitação de todas as orientações que estão sendo colocadas na atualidade, a partir de políticas que aparentemente representam “os interesses de todos”, torna-se fundamental que os processos de pesquisa para o campo da educação, e no caso do objeto específico sobre as políticas educacionais, sejam profundamente estudados com assento no materialismo histórico, ancorados no método dialético como um processo de captura pela consciência do movimento do real, método que não

permite que os juízos e enunciados sejam manifestações aligeiradas e superficiais de um mundo altamente complexo e contraditório.

Os princípios subjetivos dos sujeitos não podem ser definidos com amparo em concepções abstratas da realidade, porque se elimina o campo de mediações. Ao “desaparecer” a particularidade e as contradições, as singularidades genéricas ficam atreladas a uma “mera” existência passiva, e, portanto, a uma produção e reprodução da vida limitada aos ditames da lógica do capital, onde os processos manipulatórios encontram espaços alargados para dominar a maioria das pessoas.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. Lukács: vivência e reflexão da particularidade. **Ensaio**, São Paulo, n. 9, p. 1-15, 1982.

DUAYER, Mario. Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? In: CONGRESSO DE ECONOMIA POLÍTICA, 8., 2003, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: UFSC, jun. 2003.

DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. La ontología crítica de Lukács: para una ética objetivamente fundada. **Revista Herramienta**. WEB 2, 2009. ISSN 1852-4729. Disponível em: <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-2/la-ontologia-critica-de-lukacs-para-una-etica-objetivamente-fundada>

HOLZ, Hans H.; KOFLER, Leo; ABENDROTH, Wolfgang. **Conversaciones con Lukács**. Madrid: Alianza, 1971.

KOHAN, Nestor. La filosofía y el fuego: Lukács ante Lenin. In: LUKÁCS, György. **Lenin** (La coherencia de su pensamiento). Traducción de Jacobo Muñoz. 2004. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/docs/10918.pdf>>. Acesso em: out. 2015.

KONSTANTINOV, F.V. **El materialismo histórico**. Barcelona: Grijalbo, 1978.

KOPNIN, Pavel Vassílyevicht. **A dialética como lógica e teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. **Revista Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, 1978, p. 1-17. (Conferência redigida para ser apresentada ao Congresso Mundial de Filosofia em Viena em 1968 e foi publicada em 1969 em húngaro. Tradução Carlos Nelson Coutinho).

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. **Lenin** (La coherencia de su pensamiento) [Traducción al español de Jacobo Muñoz]. 1924.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução Nélío Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. 1 Edição. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORAES, Maria Célia. **Reforma do ensino, modernização atrasada**: a experiência de Francisco campos. Florianópolis, SC: NPU/CED/UFSC, 2000.

PACHUKANIS, Evgeni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PORATH, Henrique Campo. **Centralidade epistêmica do trabalho**: ideologia e supressão teórica. 2009. 135 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

ROSENTHAL, M. M; STRAKS, M. G. Y. **Categorías del materialismo dialéctico**. Traducción Adolfo Sanchez Vazquez e Wenceslao Roces. Cidade do México: Grijalbo, 1958.

SHEPTULIN, A. P. **El método dialectico de conocimiento**. Buenos Aires: Cartago, 1983.

TERTULIAN, Nicolas. Introduzione. In: LUKÁCS, György. **Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale**: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Milão: Guerini e Associati, 1990.

TORRIGLIA, Patricia Laura. **Ontologia crítica e produção de conhecimento**: sentidos de conhecer, ensinar e aprender nos processos de formação docente. Projeto de Pesquisa – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2013.

A QUESTÃO DA CRÍTICA AO DIREITO À LUZ DA OBRA MADURA DE LUKÁCS

Vitor Bartoletti Sartori*

I

O percurso da crítica marxista ao Direito passou usualmente pela crítica pachukaniana ao sujeito de direitos. Ao mesmo tempo em que tal crítica foi, e é importante, acreditamos, ser necessário remeter para além de tal crítica, realizada em uma época em que inúmeras obras de Marx (*Ideologia alemã*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Grundrisse*, entre outras) ainda não eram conhecidas. Uma fundamentação filosófica sólida (que acreditamos encontrar em Lukács, e no próprio Marx) é essencial em tal empreitada, a qual tratará de compreender a conformação da ideologia jurídica contemporânea na medida em que procura albergar a relação da esfera jurídicas com a reprodução social, com a politicidade e, principalmente, com a teoria do Direito, esta última, representada, principalmente, na figura de Ronald Dworkin. Fazemos isso porque o autor expressa, acreditamos, o que há de melhor na ideologia jurídica. Debruçarmos, assim, mesmo que de modo sumário, e, pois, incipiente, so-

* Mestre em História. Doutor em Filosofia do Direito, professor de Ciência Política e Teoria do Estado na Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo (SP). Autor do livro *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*. E-mail: vitorbsartori@gmail.com.

bre os aspectos indissociáveis e correlacionados, respectivamente, à base real e material da sociedade e às formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência dos antagonismos sociais – pretendemos, aqui, assim, apenas tecer alguns apontamentos sobre a relação entre a ontologia lukacsiana, a sua posição sobre o Direito e a emergência de uma figura da teoria do Direito a qual se opõe à ideologia positivista, criticada pelo marxista húngaro tanto em *História e consciência de classe* como na *Ontologia do ser social*.

Se Pachukanis, e seus seguidos, são, até certo ponto, convincentes na crítica ao positivismo, partindo de György Lukács, é necessário um passo a mais quando se trata de criticar o Direito tendo em conta as vertentes contemporâneas mais elaboradas da teoria do Direito (principalmente aquelas posteriores ao giro hermenêutico de Hart). Com este intuito, aqui, pretendemos mostrar que, com tal análise, a esfera jurídica mostra-se compreensível somente na medida em que é vista enquanto parte constitutiva do desenvolvimento objetivo da sociedade capitalista contemporânea, sendo inseparável da noção de democracia que, contraditoriamente, emerge sobre este solo na teoria do Direito contemporânea na figura da “democracia constitucional” (Dworkin). Partindo de Marx e do desenvolvimento dado à teoria marxista por Lukács, é preciso, pois, a apreensão objetiva do ser do complexo jurídico, não se tratando de buscar um “modelo” (como aquele traçado a partir da relação entre sujeito de direitos, forma mercadoria contrato) ou outro para compreendê-lo – antes, é preciso enxergá-lo em meio às relações reais que o tornam uma efetividade (*Wirklichkeit*).

II

O fato de o desenvolvimento teórico do marxismo, quando se trata da crítica do Direito, ter como grande marco E. B. Pachukanis, traz um duplo aspecto: mostra os méritos e certa atualidade (marcante, segundo Casalino, 2011; Batista, 2013; Kashiura, 2009.) deste autor, ao mesmo tempo em que traz consigo a, de certo modo, “dolorosa”

constatação segundo a qual, depois 90 anos, pode ter havido pouco progresso real na crítica marxista ao Direito¹.

A obra *Teoria geral do Direito e o marxismo*, de 1924, é considerada como referência soberana quando se trata da crítica marxista ao Direito², e mesmo de uma “introdução crítica do Direito”. No entanto, não obstante os grandes méritos do livro (relacionados, sobretudo, à explicitação da ligação indissolúvel existente entre a forma-mercadoria e a forma-jurídica³ e, apontam alguns, como Holloway – com uma base muito distinta –, ao aspecto fetichista da mercadoria (Holloway, 2003) acreditamos ser preciso, caso se queira fazer um trabalho rigoroso, uma crítica que apreenda as mudanças ocorridas na forma pelo qual o Direito e a teoria do Direito se concatenam tendo em conta fenômenos que Pachukanis não pôde presenciar, fenômenos esses relacionados, em última análise, ao desenvolvimento contraditório da sociabilidade que emerge na aurora da classe burguesa e permanece até hoje, com mudanças substantivas em alguns aspectos, como aquelas apontadas por Lukács (1969, 1971, 2008a, 2008b) no final de sua vida e relacionados ao “capitalismo manipulatório”⁴. Ao se tratar de uma crítica ontológica à esfera jurídica é preciso averiguar o modo como estas questões reverberam

¹ Flávio Roberto Batista (2013) acredita que, muito provavelmente, o único teórico que poderia ser considerado como um continuador do esforço pachukaniano seja Bernard Edelman, autor de extração, preponderantemente althusseriana. Como restará claro neste texto, acreditamos que tal extração não é a mais adequada para uma crítica marxista ao Direito.

² Vale ressaltar que alguns buscaram, ao contrário de Pachukanis, de Lukács e de Marx, uma abordagem que relacionasse o Direito à emancipação humana, buscando preservar os aspectos mais progressistas da forma jurídica. Destaca-se nesta corrente, sobretudo, a obra de Franz Neumann (Neumann, 2013). Sobre Neumann, conferir Rodriguez (2009).

³ Para uma abordagem que valoriza a universalidade da forma jurídica, conferir Neumann (2013) e Rodriguez (2009).

⁴ Vale ver a posição de Pachukanis (1988, p.1) sobre seu livro: “de qualquer maneira, o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito; ao contrário, pois em grande parte foi escrito objetivando o esclarecimento pessoal”.

na teoria do Direito, e nas posições a ela relacionadas.⁵

Para isso, é necessária uma análise que não autonomiza o Direito e as questões jurídicas para Marx, a rigor, “não há história da política, do direito, da ciência, etc., da arte, da religião etc.” (Marx; Engels, 2007, p. 77)⁶, para, somente depois de ter dado uma autonomia inaceitável ao fenômeno, inseri-los no devir social; antes, trata-se de saber como que as questões que permeiam a esfera jurídica, não obstante sua veste jurídica⁷, são inseparáveis das contradições e dos antagonismos

⁵ Para um panorama dos rumos contemporâneos que fundamentam a teoria do Direito, conferir Muñoz (2008).

⁶ Lukács (2003, p. 106-107), já em *História e consciência de classe*, é explícito neste ponto também: “o isolamento – por abstração – dos elementos, tanto de um domínio de investigação quanto de conjuntos específicos de problemas ou de conceitos no interior de uma área de pesquisa, é certamente inevitável. O que permanece decisivo, no entanto, é saber se esse isolamento é somente um meio para o conhecimento do todo, isto é, se ele se integra sempre no contexto correto de um conjunto que ele pressupõe e ao qual apela ou ainda se o conhecimento abstrato do domínio parcial isolado conserva sua ‘autonomia’ e permanece um fim ‘em si’. Para o marxismo, em última análise, não há, portanto, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história, etc. autônomas, mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade”. Marx, neste sentido, é explícito, remetendo a um tratamento histórico das questões: “conhecemos apenas uma ciência, a ciência da história” (Marx; Engels, 2007, p. 107) (*Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte*). Sobre as abstrações, mencionadas por Lukács, trata-se da “abstração razoável (*verständige Abstraktion*), na medida em que efetivamente (*wirklich*) destaca e fixa o elemento comum” (Marx, 2011, p. 56) Sobre este último aspecto, Cf. Chasin (2009).

⁷ A passagem de Marx (1988, p. 79), em que aparece relacionado o Direito com a circulação mercantil subsumida ao capital, é essencial sobre este aspecto: “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, consequentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica

sociais, bem como de determinada forma pela qual se organizam as sociedades na “pré-história da sociedade humana.” (Marx, 2009, p. 48), na “a história da luta de classes” (Marx; Engels, 1998, p. 9), aspecto este que procuramos deixar claro, mesmo que de modo um tanto quanto sumário, em nosso *Lukács e a crítica ontológica ao Direito*.

Esta inseparabilidade mesma, é bom lembrar, manifesta-se no cotidiano na medida em que parece inexistir⁸ (Lukács, 2013; Sartori, 2010). E, assim, para se tratar do modo como opera o Direito na sociedade capitalista, é preciso ter em conta a conformação da vida cotidiana nesta sociedade, algo levado a cabo pelo Lukács (1966a, 2013) maduro e desenvolvido, até certo ponto e mesmo que de modo somente incipiente, por Agnes Heller (1979, 2002), em sua fase marxista. Trata-se de autores os quais, também por isso, podem ser centrais caso se pretenda uma crítica ontológica ao Direito. É bom, pois, perceber-se de um aspecto essencial: aspectos de grande relevo para o debate acerca da esfera jurídica são tratados, sobretudo, por autores que não tem formação, por assim dizer, “jurídica” – por mais que Lukács tenha cursado “jurisprudência” (Varga, 2012), seu campo

mesma”. Desta passagem, muitas vezes se retira a crítica marxista ao “sujeito de direitos” (Kashiura, 2009). Há de se notar, porém, que a categoria não aparece no texto de Marx, embora seja possível, analogicamente, relacionar a noção de “pessoa”, efetiva na esfera da circulação de mercadorias, àquela do “sujeito de direitos”.

⁸ Um aspecto importante a ser abordado é a relação do cotidiano com o assim chamado “senso comum”, ao qual Engels não deixou de relacionar com certo aspecto especulativo, a-histórico e mesmo “metafísico”: “à primeira vista, esse método especulativo parece-nos extraordinariamente plausível, porque é o do chamado senso comum. Mas o verdadeiro senso comum, personagem bastante respeitável, dentro de portas fechadas, entre as quatro paredes de uma casa, vive peripécias verdadeiramente maravilhosas, quando se arrisca pelos amplos campos da investigação. E método do pensamento metafísico, por justo e necessário que seja em vastas zonas do pensamento, mais ou menos extensas, de acordo com a natureza do objeto que trata, tropeça sempre, cedo ou tarde, com uma barreira, que, franqueada, faz com que ele se torne um método unilateral, limitado, abstrato; perde-se em contradições insolúveis uma vez que, absorvido pelos objetos concretos, não consegue enxergar as suas relações. Preocupado com sua própria existência, não reflete sobre sua gênese e sua caducidade; concentrado em suas condições estáticas, não percebe a sua dinâmica; obcecado pelas árvores, não consegue ver o bosque” (Engels, 1990, p. 20-21).

de estudos é muito distinto daquele da dogmática jurídica⁹, não se tratando, de modo algum, de qualquer visão que busque como ponto de partida o aspecto “operacional” do Direito; antes, ao se ter em conta alguém da importância de Lukács, trata-se de um autor que critica tal aspecto, que acredita ser redutor, albergando tanto os aspectos relacionados à conformação do jurista enquanto um “especialista” quanto aqueles ligados ao modo de funcionamento “interno” inerente à práxis deste último tem efetividade (*Wirklichkeit*)¹⁰.

III

A ideologia jurídica é parte cotidiana da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) de modo distinto do que ocorria à época de Pachukanis e, pode-se mesmo dizer, da época de alguém que teve uma posição oposta à sua quanto ao Direito, como Neumann (2013). Em verdade, de acordo com um importante autor como Lukács (2012), autor este que buscou um renascimento do marxismo, somente com uma tematização explícita acerca do cotidiano é

⁹ Sobre a conformação da dogmática, Cf. Ferraz Jr. (2003).

¹⁰ Isso se dá, acreditamos, não obstante Varga (2012) tenha tentado mostrar um Lukács que se volta a um uso crítico do Direito. É interessante notar ainda que, sob este aspecto, Lukács trata de pontos que foram essenciais à “virada hermenêutica” realizada por Herbert Hart (2003) (com auxílio da filosofia da linguagem e com um ponto de vista, para Lukács, inaceitável). Sobre o assunto, Macedo (2011). Vale também notarmos como explicitamente aparece a questão na obra magna de Hart: “o contraste seguinte em termos de aspecto ‘interno’ e ‘externo’ das regras de novo pode servir para marcar o que dá a esta distinção a sua grande importância para a compreensão, não só do direito, mas da estrutura da sociedade. Quando um grupo social tem certas regras de conduta, este fato confere uma oportunidade a muitos tipos de asserção intimamente relacionados, embora diferentes; porque é possível estar preocupado com as regras, quer apenas como observador, que as não aceita ele próprio, quer como membro de um grupo que a usa como guias de conduta. Podemos chamá-los os ‘pontos de vista’ respectivamente ‘interno’ e ‘externo’” (Hart, 2003, p. 99). Lukács tratou destes dois “pontos de vista” em sua obra madura – para o autor húngaro, porém, não se trata somente de “pontos de vista”, mas da posição objetiva de determinados indivíduos cuja determinação concatena-se com suas funções (exercidas com mediações mais ou menos ideológicas) na estrutura produtiva da sociedade. Voltaremos ao assunto no final de nosso texto.

possível uma real e efetiva crítica ao Direito, sendo preciso, para isso, albergar aquele momento do desenvolvimento capitalista posterior à Segunda Guerra Mundial a que o autor húngaro chamou de “capitalismo manipulatório” (Lukács, 1969, 1970, 1971, 2013), momento este em que a categoria do estranhamento (*Entfremdung*) ganha um destaque e uma efetividade (*Wirklichkeit*) todo especiais na medida mesma em que “resta claro que o discurso forense, tal qual o publicitário, a reportagem, etc., são importantes elementos da vida prática cotidiana” (Lukács, 1966a, p. 229). Partindo do marxista húngaro, deve-se ter sempre em conta que a importância das formas ideológicas, na análise do Direito e de sua relação com a politicidade e com a reprodução da sociedade capitalista, não é pequena.

Destacou, neste sentido, o próprio Marx (2009, p. 46) em uma famosa passagem: tratar-se-ia de “formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas, em resumo, formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos [sociais] e o levam até o fim”. E, neste sentido, em uma compreensão detida da questão que abordamos, sequer é possível tratar a ideologia, e as formas ideológicas, como meramente expressão de uma “falsa consciência”, como quiseram grandes autores do marxismo¹¹. Ao passo que “não há nenhuma ideologia inocente” (Lukács, 1959, p. 4), é preciso considerar a questão na medida em que, como aponta com precisão Ester Vaisman¹² (2010, p. 51), tendo em conta a obra marxiana e lukacsiana, “falar de ideologia em termos ontológico-práticos significa, portanto, analisar este fenômeno essencialmente pela função social que desempenha, ou seja, enquanto veículo de conscientização e prévia-ideação da prática social dos homens”. Segundo Lukács, a ideologia jurídica, embora não possa de modo algum ser considerada o momento pre-

¹¹ É digna de nota aqui a posição de Marilena Chauí (1997), por exemplo. Contra tal posição, destacamos as teorizações de Lukács (2013) e de Ester Vaisman (2010).

¹² Como diz, partindo de uma análise cuidadosa das obras de Marx e de Lukács, Ester Vaisman (2010, p. 50): “do ponto de vista ontológico, ideologia e existência social (em qualquer nível de desenvolvimento) são realidades inseparáveis. Ou seja, onde quer se manifeste o ser social (*gesellschaftlichen Seins*) há problemas a resolver e respostas que visam à solução destes; é precisamente nesse processo que o fenômeno ideológico é gerado e tem seu campo de operações”.

ponderante (*übergreifendes Moment*) da reprodução da sociabilidade do capital, joga um papel decisivo em alguns momentos quando certa base real já está presente; sempre, porém, “convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais” (Marx, 2009, p. 46) das “formas ideológicas” mencionadas acima e que trazem a tomada de consciência acerca da possibilidade de transformação real e efetiva das condições materiais. Há uma prioridade ontológica das condições materiais.

É e grande relevo tratar das formas ideológicas, dentre elas as formações mais puramente ideais, como aquelas da teoria do Direito, na medida em que a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) mesma da sociedade capitalista só figura como tal na medida em que essas formas ideológicas adquirem uma função ativa no desenvolvimento antagônico do ser social (Lukács, 2013). Para aqueles que pretendem averiguar a pertinência de uma crítica marxista ao Direito é, pois, de grande importância o estudo daquilo de mais elaborado na ideologia jurídica e na teoria do Direito¹³.

É também ponto de partida necessário para alguém que tenha como referência Marx (como Lukács) a posição segundo a qual “não é a consciência (*Bewusstsein*) que determina a vida (*Leben*), mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94). Isso se dá ao passo que, para o autor alemão, “a consciência (*Bewusstsein*) não pode ser jamais outra coisa que o Ser consciente (*bewusste Sein*), e o Ser dos homens é seu processo de vida real” (Marx; Engels, 2007, p. 94). E, nesse sentido, o processo de vida real tem consigo o papel ativo das formas ideológicas ao mesmo tempo em que essas trazem consigo certo posicionamento condicionado – quanto à sua efetividade

¹³ Novamente, para um traçado acerca do ponto de partida da teoria do Direito contemporânea, vale remeter aos trabalhos de Muñoz (2008) e Porto Macedo (2011, 2013). Ambos adotam como ponto culminante da filosofia contemporânea, no entanto, a filosofia da linguagem, o que dá contornos elogiosos à teoria do Direito contemporânea, ao passo que uma análise como aquela de Lukács chega ao resultado oposto, como pretendemos mostrar, mesmo que de maneira sumária.

(*Wirklichkeit*) – pela objetividade (*Gegenständlichkeit*) mesma¹⁴; para que passemos ao tema aqui tratado: a ideologia jurídica é parte importante na constituição do cotidiano mesmo da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) ao passo que, também por ela (mas, claro, não só), “os homens adquirem consciência desses conflitos [sociais] e o levam até o fim”. Este “fim” está assentado sobre conexões objetivas colocadas no próprio real, também pelo homem, tratando-se da base real que se constitui de “relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade” (Marx, 2009, p. 47). Assim, é importante tratar do aspecto ativo da prática humana, que passa pelas formas ideológicas; ao mesmo tempo, porém, não se pode, em momento algum, sob pena de crassa unilateralidade, esquecer-se do fato segundo o qual “a consciência (*Bewusstsein*) não pode ser jamais outra coisa que o Ser consciente (*bewusste Sein*)”.

IV

Tratamos deste aspecto mencionado logo acima noutro lugar (Sartori, 2010), com base na teorização lukacsiana sobre a prioridade ontológica das relações econômicas sobre as formas, por assim dizer, “superestruturais” (Lukács, 2013). Aqui, cabe apenas destacar que, com aquilo que mencionamos acima, a crítica à faceta contemporânea da ideologia jurídica ganha nova tessitura na medida em que a especificidade da última deve ser preservada na análise, tratando-se, para se ter rigor, de realizar uma verdadeira crítica imanente à ideologia jurídica (Lukács, 1959; Chasin, 2009) na medida em que, como disse Lukács (1959, p. 5), “é a crítica imanente um fator legítimo e até mesmo indispensável na exposição”. Essa crítica explícita as determinações da própria formação ideal em tela, trazendo à tona sua especificidade e, somente nesta medida, apreendendo sua determinação e

¹⁴ Segundo Marx (2004a, p. 127), “um ser não objetivo é um não-ser”, expressando-se isso no plano filosófico na medida em que o “momento filosófico não é a lógica da coisa (*Sache*), mas a coisa da lógica” (Marx, 2005a, p. 39).

sua função sociais na realidade efetiva (*Wirklichkeit*)¹⁵. Para que não se tenha uma crítica que aponta unilateralmente um “modelo” como mais adequado que outro, faz-se necessário, hoje, averiguar as novas figuras da teoria do Direito pós-positivista.

Em nosso caso, isso se dá na medida em que, substancialmente, a teoria do Direito conforma-se atualmente apontando também as limitações de um positivismo à Bobbio ou à Kelsen (Muñoz, 2008; Macedo, 2011) – este último autor, é bom dizer, foi criticado tanto por Pachukanis quanto por Lukács –, e rumando a uma teoria em que, diretamente ao menos, não aceite tranquilamente o seguinte juízo, trazido à tona por Alysson Mascaro (2012, p. 188): “no presente o direito é técnico, frio, impessoal, calculista”. É mesmo possível a alguém como Ronald Dworkin concordar – claro, com ressalvas metodológicas substantivas (advindas, também de sua posição filosófica marcada pelo diálogo com o pragmatismo, com a filosofia da linguagem e com Wittgenstein) – com a posição segundo a qual “o jurista médio, frio e tecnicista, só tem olhos às normas jurídicas estatais. O grande jurista tem olhos voltados à esperança de um mundo justo” (Mascaro, 2012, p. 189). Nesse sentido, a crítica ao Direito, e à ideologia jurídica, precisa ter em conta este aspecto, sob a pena de deixar de apreender o desenvolvimento real e efetivo da própria tessitura da sociedade contemporânea, em que a ideologia jurídica traz consigo certo apelo aos tribunais constitucionais que ainda era inédito no tempo de Pachukanis¹⁶. A crítica à posição positivista (como a crítica de Pachukanis) é

¹⁵ José Chasin (2009, p. 26) foi claro sobre este modo de crítica: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – *a formação ideal* – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir”.

¹⁶ Sobre a problemática dos tribunais constitucionais, Cf. Kelsen (2013), Dworkin (2006) e Mendes (2011). Para uma crítica à conformação da Corte Suprema americana, Cf. Beard (2006).

essencial, buscando explicitar a ligação entre Direito e política, e também entre a filosofia política e a filosofia do Direito; porém, é preciso que se diga, dentro do próprio campo da ideologia jurídica, isto já é feito hoje em dia e, pode-se mesmo dizer, vem sendo aceito por parte substantiva dos estudiosos que procuram desenvolver a ideologia jurídica ao seu limite, como o autor de *Levando os direitos a sério*.

Um dos juristas e teóricos do Direito de maior sofisticação, Dworkin não é mais um positivista, enfatizando a função que a hermenêutica joga na conformação da esfera jurídica, esta última que passa a ser considerada uma esfera com porosidade em relação à política à opinião pública (Macedo, 2011). Uma crítica ontológica ao Direito, como a de Lukács, não pode deixar de lado a posição de tal autor; não pode se privar da compreensão e da crítica às suas reverberações, buscando explicitar, mesmo que rapidamente, as raízes desta posição na prática jurídica da sociedade capitalista.

V

Vale, assim, analisar até que ponto uma posição como aquela de Dworkin traz novos desafios à crítica marxista do Direito. Um autor como Csaba Varga, de início um seguidor do autor da *Ontologia do ser social*, ainda com base em Lukács (mas, em nossa opinião, de modo oposto à posição do autor húngaro) destaca o caráter proveitoso da teorização do autor americano sobre os “princípios”¹⁷ na medida em que certa lógica binária da esfera jurídica poderia ser compensada com

¹⁷ Para Dworkin (2007, p. 39), as regras são passíveis de subsunção ao passo que os princípios não: “a diferença entre princípios jurídicos e regras jurídicas é de natureza lógica. Os dois conjuntos de padrões apontam para decisões particulares acerca da obrigação jurídica em circunstâncias específicas, mas distinguem-se quanto à natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira tudo-ou-nada. Dados os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e nesse caso em nada contribui para a decisão”.

uma argumentação¹⁸ principiológica a qual, seguindo o raciocínio de Varga, traria uma maior plasticidade à práxis jurídica, não deixando o jurista atado às amarras reificadas da burocracia inerente à conformação, e interpretação, positivista das leis¹⁹. Defende Varga (2012), assim, certo caráter proveitoso da posição privilegiada do jurista frente os problemas sociais²⁰.

Isso se dá na medida em que aponta as limitações de uma concepção jurídica centrada somente nas “regras do jogo”, e que não traga consigo um apelo social; critica, assim, o positivismo, tal qual Lukács (Sartori, 2010). No entanto, ao contrário do autor húngaro, não prima pela crítica ao próprio Direito (algo, diga-se de passagem, comum a Lukács e Pachukanis), contentando-se com a solução que busque complementar a forma jurídica com um conteúdo que vá “servir à sociedade”. Da suposta superação (*Aufhebung*) trazida pela teoria do Direito à prática jurídica por teóricos como Ronald Dworkin, retira Varga (2012) a conclusão segundo a qual sequer seria necessária uma

¹⁸ Vale destacar que a ênfase na argumentação vem ganhando destaque na teoria do Direito desde Perelman e, hoje, tem grande peso, por meio da influência de Habermas, na teoria de Alexy. Destaca inicialmente Perelman que a argumentação se voltaria contra uma concepção demasiadamente presa à matemática, sendo mais adequada ao Direito: “uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes, que marcou com seu cunho a filosofia ocidental dos três últimos séculos. [...] O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2005, p. 31).

¹⁹ Varga (2012, p. 153) coloca-se contra o seguinte aspecto, que traz com base em Lukács: “a aplicação da lei [...] é simplesmente a apreensão prática da realidade em constante mudança e extremamente multifacetada em um sistema conceitual fechado de imperativos legais. Consequentemente, a aplicação da lei faz da realidade algo rígido e homogêneo: a resposta dada em ‘questões de lei’ conhece somente as alternativas ‘sim’ e ‘não’; em outras palavras, isso tenta segmentar a realidade de acordo com uma série de padrões e classificações formais do sistema, uma operação que, do ponto de vista epistemológico, é inquestionavelmente arbitrária e distorce as coisas”.

²⁰ Aponta o autor: “o papel assumido conscientemente pelo administrador da justiça pressupõe um duplo caráter e até certo ponto uma personalidade cindida. O jurista está consciente que ele é somente um servidor, um servo da lei, ao mesmo tempo, sabe que os préstimos da lei são somente um meio de servir à sociedade” (Varga, 2012, p. 154). Essa passagem, adiantamos, é incompatível com o espírito lukacsiano. Sobre o Direito em Lukács, Cf. Almeida (2006) e Sartori (2010).

crítica ao Direito como tal o que, como destacamos, é incompatível com a posição de Lukács a qual, assim, precisa ser compreendida, hoje, tendo em conta os desafios colocados a ela.

E, para tratar com mais cuidado deste aspecto, é preciso abordar alguns pontos trazidos pelo autor de *Levando os direitos a sério*, autor celebrado, juntamente com Luhmann, por Varga (2012). Veja-se o que diz Ronald Dworkin (2005, p. 7):

A concepção centrada no texto jurídico é, a meu ver, muito restrita porque não estipula nada a respeito do conteúdo das regras que podem ser colocadas no texto jurídico. Enfatiza que, sejam quais forem as regras colocadas no ‘livro das regras’, elas devem ser seguidas até serem modificadas. Os que têm essa concepção do Estado de Direito realmente se importam com o conteúdo das normas jurídicas, mas dizem que isso é uma questão de justiça substantiva e que a justiça substantiva é um ideal diverso, que não é, em nenhum sentido, parte do ideal do Estado de Direito.

Dworkin certamente concordaria, novamente com discordâncias metodológicas explícitas, com a posição segundo a qual “o Direito enquanto fenômeno social objetivo não pode esgotar-se na norma, seja ela escrita ou não” (Pachukanis, 1988, p. 57)²¹. Sendo assim, a crítica ao formalismo de uma teoria pura do Direito como a de Kelsen²², por exemplo, é importante. Mas, para uma crítica ontológica ao Direito, como a de Lukács, tal posição não basta. Caso a crítica marxista se reduzisse a isso, seria preciso reconhecer a convergência de sua posição

²¹ No mesmo sentido, aponta Pachukanis (1988, p. 56): “não existe para o jurista dogmático, no interior dos estritos limites de sua atividade puramente técnica, verdadeiramente nada além das normas; ele pode identificar, com muita serenidade, direito e norma”.

²² Segundo Pachukanis (1988, p. 37), “o formalismo extremo da escola normativista (Kelsen) exprime, sem dúvida alguma, a decadência geral do mais recente pensamento científico burguês, que se dissipa em artifícios metodológicos e lógico-formais estéreis, ao glorificar seu total afastamento da realidade”. E, nesse sentido, uma crítica ontológica ao Direito não pode deixar de lado uma análise rigorosa da crítica que o próprio pensamento jurídico faz ao seu passado na medida em que este pensamento mesmo já vem condenando o “total afastamento da realidade”.

com os mais recentes desenvolvimentos atados à ideologia jurídica (basta pensar em Dworkin e, de modo distinto, em Müller [2012] e mesmo Alexy). É preciso ser explícito: não é isso que acontece.

Ao passo que em Dworkin (2005) convergem justiça substantiva e Estado de Direito, está-se para além do campo do formalismo, certamente²³ – no entanto, é preciso que se reconheça que o próprio campo jurídico (que o autor relaciona com o da moral e o da política) vem a subordinar o ideal de justiça na medida em que é o Estado de Direito traz consigo a justiça substantiva, e não esta que, como na época em que prevalecia o jusnaturalismo, é posta, enquanto ideologia, em uma posição que traz consigo o questionamento (mesmo que abstrato e idealista) das relações sociais existentes.

Se a ideologia jurídica, em sua forma jusnaturalista se colocou contra as bandeiras religiosas que rondavam a Europa eivada pela feudalidade²⁴, se “o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo [...] do direito burguês sobre os privilégios medievais” (Marx, 2010, p. 322), há de se reconhecer que o campo jurídico foi um campo em que os interesses burgueses tiveram um *locus* adequado, tendo-se passado, com o desenvolvimento desses interesses (e da própria sociedade capitalista), de uma figura (até certo ponto) questionadora a uma figura reificada de prática e de teoria jurídicas. Para que remetamos ao campo da politicidade, segundo Lukács (2011, p. 391), tem-se a “transformação [...] da democracia revolucionária em um liberalismo covarde e de compromisso, que flerta com qualquer ideologia reacionária”. E, para que fiquemos no campo jurídico, tem-se a passagem da figura do jusnaturalismo ao juspositivismo. Com o Estado já conformado enquanto “órgãos onipresentes ramificados segundo

²³ Diz o autor sobre sua concepção: “o Estado de Direito dessa concepção é o ideal de governo por meio de uma concepção pública precisa dos direitos individuais. Não distingue, como faz a concepção centrada no texto legal, entre o Estado de Direito e a justiça substantiva; pelo contrário, exige, como parte do ideal do Direito, que o texto legal retrate os direitos morais e os aplique” (Dworkin, 2005, p. 7).

²⁴ Diz Engels e Kautsky (2012, p. 18): “a bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a *concepção jurídica de mundo*”.

o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica” (Marx, 2011, p. 169), o positivismo se curvou à burocracia e aos compromissos do liberalismo, sendo uma concepção como a kelseniana, vista com as devidas mediações, inseparável de tal contexto em que o esvaziamento do conceito de democracia (a “democracia revolucionária” da Revolução Francesa, que teve fôlego até as revoluções de 1848). No século XX, o conceito de democracia já chega como por meio do “Estado de Direito” na doutrina jurídica alemã, e pelo “Império do Direito” na doutrina jurídica americana e inglesa (Neumann, 2013) – assim, o ponto de partida da teoria do Direito é determinado momento do desenvolvimento capitalista, pode-se, inclusive, dizer, seguindo os apontamentos de Lukács (2011, p. 391), tratar-se da “transformação [...] da democracia revolucionária em um liberalismo covarde e de compromisso, que flerta com qualquer ideologia reacionária”.

Para que possamos nos voltar ao “giro” presente na ideologia jurídica, e na teoria do Direito, pois, é preciso compreender contra o que, até certo ponto, legitimamente, um Ronald Dworkin (2010) se volta. Não há dúvida que o autor coloca-se, com razão, contra uma postura que se pretende axiologicamente neutra somente na medida em que não poderia ser²⁵. Não há dúvida também que é legítima sua crítica ao formalismo de uma concepção estática do Direito que o leve em consideração somente enquanto um “livro de regras” (ou enquanto arquitetura deste “livro”, como em Kelsen) que, do ponto de vista técnico-jurídico, deveria ser seguido independentemente de seu conteúdo político-social. No entanto, é preciso que se veja não só contra o que o autor se volta; trata-se de ver como ele o faz, e tendo em conta que tradição se situa, no caso, uma tradição que valoriza a “teoria do Direito” e que parte de um diálogo explícito com ela e com a atividade jurisdicional americana da época, conformando seus termos.

²⁵ Como aponta Dworkin (2010, p. 3) sobre Herbert Hart: “a concepção de Hart não é neutra na argumentação: ela toma partido. Na verdade, em toda controvérsia jurídica difícil, ela toma partido em favor daqueles que insistem que os direitos jurídicos das partes devem ser totalmente estabelecidos mediante a consulta às fontes tradicionais”.

VI

A teoria do Direito contemporânea certamente tem raízes que remetem a Jhering e Savigny na Alemanha e a Bentham e Austin nos países de língua inglesa. No entanto, é preciso que se perceba que o modo como elas nos chega hoje é intimamente relacionado às posições de Hans Kelsen, que influencia, segundo alguns, de modo decidido Hart (Muñoz, 2008), com quem Dworkin realiza seu diálogo que ficou conhecido como “debate metodológico” (Macedo, 2011). A influência kelseniana também é visível em outro autor (com Dworkin) pós-positivista, Robert Alexy, de modo que grande parte do melhor da ideologia jurídica contemporânea decorre de um embate com os termos colocados pelo autor da *Teoria pura do Direito*. Substancialmente, no campo jurídico, o debate gira em torno de problemas colocados, em parte considerável, por este autor, que deu as diretrizes do que deveria ser a teoria do Direito no século XX. A teoria do Direito contemporânea, pois, tem na definição de seu objeto a sombra de Kelsen.

O autor, bem como seu antagonista, Carl Schmitt, foi duramente criticado por Lukács já em *História e consciência de classe*, e depois na *Ontologia do ser social*, mas também em *A destruição da razão*. Não adentraremos aqui na crítica lukacsiana a esses dois autores (Almeida, 2006; Sartori, 2010; Tertulian, 2001). Cabe somente destacar que aquilo que se conhece por teoria do Direito aparece de modo substantivo, com eles, em um contexto preciso, aquele da república de Weimar, que reverbera decisivamente na Áustria de Kelsen. E, neste ponto, é preciso fazer valer a compreensão lukacsiana segundo a qual não só “não há ideologia inocente”, a última remete real e efetivamente à sua base real, sendo sempre preciso destacar que “a consciência (*Bewusstsein*) não pode ser jamais outra coisa que o Ser consciente (*bewusste Sein*), e o Ser dos homens é seu processo de vida real”.

Em meio a uma república fundada logo depois da repressão à revolução alemã de 1918-1919, desenvolvem-se tanto o decisionismo de Carl Schmitt (2009) quanto o normativismo de Kelsen (2003) – no último há uma cisão entre a vontade e a normatividade jurídica, no primeiro uma união imediata; se no primeiro a ordem jurídica aparece

enquanto algo essencialmente político e decorrente da vontade do soberano (que é política, e não, em si, jurídica)²⁶, para o segundo as origens políticas do Direito pouco importam na medida mesma em que a vontade, do ponto de vista de uma “teoria pura”, não é jurídica senão quando qualificada como tal por uma norma²⁷. A união existente entre vontade popular e o conteúdo jurídica é deixada de lado na medida em que, para Kelsen, afirmá-lo seria realizar um juízo político, ideológico, e não científico; em Schmitt, a questão aparece na medida em que algo como uma vontade popular democrática seria algo ligado ao liberalismo, já ultrapassado. O importante para o que trazemos aqui, no entanto, não é abordar as convergências e divergências entre estes dois autores – trata-se somente de perceber que, em meio à nata da ideologia jurídica do contexto de Weimar, efetivamente, a “democracia revolucionária” aparece fora de questão, sendo a “democracia liberal” igualmente questionada, em seus lugares, aparecendo formas ideológicas como aquelas de Schmitt (2009) e Kelsen (2003). E, assim, vale trazer o que diz Lukács (1959, p. 61): “Na República de Weimar, se afirma em amplos setores da burguesia e da pequena burguesia o velho preconceito de que a democracia, na Alemanha, é “uma mercadoria ocidental de importação”, um nocivo corpo estranho, que a nação deve eliminar, se quer sentir-se sã”.

O conteúdo político-social da “democracia” (seja ela a “democracia liberal”, seja ela a “democracia revolucionária”) passa a ser, no contexto de Weimar, visto por alguns enquanto algo essencialmente subordinado aos procedimentos técnico-jurídicos, indissociáveis da burocratização do Estado; este último já aparece, visivelmente, como

²⁶ Diz o autor remetendo à sua posição segundo a qual o soberano é aquele que decide em estado de exceção: “político é, em todo o caso, sempre o agrupamento que se orienta para o caso crítico. Destarte, ele é sempre o agrupamento humano normativo e, por conseguinte, a unidade política sempre quando existe em absoluto, sendo a unidade normativa e ‘soberana’ no sentido de que, por necessidade conceitual, a decisão sobre o caso normativo, mesmo quando este for um caso excepcional, sempre haverá de residir nela” (Schmitt, 2009, p. 41),

²⁷ Diz, partindo da distinção entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*): “a ‘existência’ de uma norma jurídica, a sua vigência, é diferente do ato de vontade de que ela é o sentido objetivo. A norma pode valer (ser vigente) quando o ato de vontade de que ela constitui o sentido já não existe” (Kelsen, 2003, p. 11).

uma máquina estranha ao controle consciente, trazendo consigo “especialistas” absolutamente estranhos à massa da população, tratando-se, nas palavras de Karl Marx (2011, p. 130), dos “arrogantes senhores do povo”. Diante de tal situação, a figura positivista da ideologia jurídica, expressa em Kelsen (2003), já no século XX, contentou-se em descrever a rede de relações que se concatenam por meio da mediação política burocratizada do Estado e pela mediação jurídica²⁸: ao contrário de Schmitt, e não convergindo com posições mais moderadas como a de Radbruch²⁹ (2004), para quem a segurança jurídica é requisito de justiça e requisito para a realização da “ideia do Direito”, diz Kelsen (2003, p. 82) que “a ciência jurídica [...] apenas pode descrever o Direito; ela não pode, como o Direito produzido pela autoridade jurídica (através de normas gerais e individuais), *prescrever* seja o que for”³⁰. Diante desta visão sobre a democracia, cuja base contraditória

²⁸ Nesse ponto, é importante destacar que muitos daqueles que figuram como percursores do positivismo, como John Austin, não possuíam pudor algum em dizer o que deveria ser feito, defendendo que a moralidade do homem comum deveria ser procurada na economia política de um Malthus – para que usemos a dicção de nosso texto, Austin não tinha problema algum em aceitar o “liberalismo” criticado por Lukács. Procede estabelecendo parâmetros normativos explicitamente ligados àquilo que autores como Marx julgavam mais criticável: “a condição dos trabalhadores (mesmo que seus salários possam ser altos ou baixos; seu trabalho moderado ou extremo) depende de sua própria vontade, e não da vontade dos ricos. No verdadeiro princípio da população, detectado com sagacidade pelo Sr. Malthus, eles precisam procurar a causa e o remédio para a sua penúria e para o seu sofrimento” (Austin, 2000, p. 68).

²⁹ Aponta Radbruch (2004, p. 108) ser um dos elementos “da ideia do direito: a segurança jurídica. Esta exige positividade do direito: se não se pode identificar o que é justo, então é necessário estabelecer o que deve ser jurídico, e de uma posição que esteja em condições de fazer cumprir aquilo que foi estabelecido. A positividade do direito torna-se, assim de modo muito estranho, o próprio pressuposto de sua justiça: tanto o ser positivo é parte do conceito de direito justo quanto o ser justo em seus conteúdos é tarefa do direito positivo”.

³⁰ Vale trazermos à tona também o autor com quem Dworkin discute explicitamente na formulação de sua teoria do Direito, Herbert Hart (2003, p. 301): “o meu objetivo neste livro foi o de fornecer uma teoria sobre o que é o direito, que seja, ao mesmo tempo, geral e descritiva. Geral, no sentido de que não está ligada a nenhum sistema ou cultura jurídica concreto, mas procura dar um relato explicativo e clarificador do direito como instituição social e política complexa, com uma vertente regida por regras (e, nesse sentido, ‘normativa’). Esta instituição, a despeito do muitas variações em diferentes culturas e em diferentes tempos, tornou a mesma forma e estrutura ge-

assenta-se no contexto da república de Weimar³¹, aquilo que parecia ser a quadradura do círculo³², a saber, uma teoria do Direito que se enfocasse somente no momento jurídico, aparece como solução para a cientificidade da teoria jurídica. Sobre o ponto, é interessante averiguar a posição de outro importante expoente da política weimariana, Neumann (2013, p. 443):

A função do sufrágio se modificou. O sufrágio universal com o sistema parlamentar é uma expressão do fato de que o período idílico da burguesia se foi. Os Parlamentos não são mais lugares onde os representantes das partes privilegiadas da nação deliberam. Eles representam antes o estágio em que os compromissos são estabelecidos entre os vários parceiros na luta de classes.

Não obstante o apoio subjetivo do autor à República de Weimar enquanto um momento importante na luta, no limite, socialista, Neumann (2013) deixa claro o acerto da posição de Lukács, segundo a qual a situação de Weimar, e a ideologia a ela subjacente, são insustentáveis. Partindo do autor húngaro, pode-se dizer que, certamente, o “período idílico da burguesia se foi” e isso aparece tanto em Schmitt (2009) quanto em Kelsen (2013), que são aqueles que dão a

rais, embora se tenham acumulado à volta dela numerosos mal-entendidos e mitos obscurecedores que apelam à clarificação. O ponto de partida para esta tarefa de clarificação é o conhecimento comum e difundido dos aspectos salientes de um moderno sistema jurídico interno que [...] atribuo a qualquer homem educado”.

³¹ Aponta Lukács (1959, p. 60) o caráter contraditório da República de Weimar: “daqui que a República de Weimar fosse, no essencial, uma república sem republicanos, uma democracia sem democratas, [...]. Os partidos burgueses de esquerda aliados aos reformistas não trabalhavam para a implementação de democracia revolucionária, mas eram, substancialmente - sob as consignas da república e da democracia -, “partidos da ordem”, o que significava, praticamente, que aspiravam o menos possível a modificar a estrutura social da Alemanha Guilhermina (mantimento da oficialidade recrutada entre os junkers, da velha burocracia, da maioria dos pequenos estados, oposição a reforma agrária, etc.)”.

³² Mesmo a defesa da exegese da lei, de sua interpretação literal derivava anteriormente de certa crença na prevalência do poder legislativo, que incorporaria a soberania popular.

tônica da teoria jurídica da época. No entanto, a relação estabelecida entre compromissos e luta de classes por Neumann (2013) é um tanto quanto contraditória na medida em que, inclusive remetendo à metáfora do contrato social (um fruto da própria ideologia burguesa que diz estar putrefata), defende uma posição de acordos entre classes como uma situação da qual poderia advir um progresso real e efetivo³³. Isso, segundo Lukács (1959), seria inadmissível. Com isso, deixaria Neumann (2013) de lado a base real desta sociedade, calçada não só na manutenção da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), mas no modo pela qual ela se deu na Alemanha, com a repressão brutal, e com a convivência dos próprios socialdemocratas, da Revolução Alemã e de uma grande expoente do movimento socialista como Rosa Luxemburgo.

Para que sejamos breves, podemos dizer que, em tal contexto, um tratamento do Direito baseado em um Schmitt (2009) seria possível, mas remeteria ao seu apoio, que não foi simplesmente circunstancial, ao Reich (Tertulian, 2001); uma teoria social do Direito que tivesse como base o tratamento de um Neumann (2013) traria, para os marxistas, pouca radicalidade (que advém da problematização insuficiente da máquina do Estado), e, para os juristas, muita radicalidade, na medida em que os interesses classistas poderiam aparecer em um primeiro plano se comparados às “regras do jogo”, de modo que, na época, a mais triunfante teoria sobre o Direito foi justamente aquela “teoria pura” de Kelsen (2013), que trouxe consigo uma abordagem técnica e descritiva, que buscou separar as “impurezas” daquilo que fosse efetivamente jurídico.

A teoria do Direito, assim, aparece sob o solo social de Weimar na medida em que, em sua versão triunfante na segunda metade do século XX, não aceita simplesmente a solução irracionalista de um

³³ Diz Neumann (2013, p. 440) sobre a Constituição de Weimar: “a ideia da paridade entre vários estratos da sociedade é uma teoria visível na formação da Constituição de Weimar. A história da Constituição de Weimar mostra que a concepção de um contrato social não é um mero ideal ou um mero artifício para a justificação do Estado, mas às vezes chega mesmo a ser uma realidade histórica. É estranho que ninguém tenha observado que a Constituição de Weimar foi de fato o trabalho de vários contratos sociais firmados entre vários grupos da sociedade”.

Schmitt (Tertulian, 2001) e já dá ensejo a uma forma de racionalidade que seria preponderante e que se desenvolveria de modo pungente no pós II Guerra, época em que tanto Bobbio quanto Kelsen desenvolvem grande parte de suas teorias. Trata-se de uma forma de racionalidade que foi descrita por Lukács (1959, p. 628) da seguinte maneira: “estamos [...] ante uma nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional”.

A racionalidade kelseniana não traz consigo qualquer conteúdo normativo ou moral explícitos, chegando, inclusive, a dizer que a teoria pura do Direito, justamente por poder servir a todas as ideologias, manteria sua “pureza”³⁴ – a pureza de uma teoria do Direito positivo em geral, que fosse descritiva e conceitual. A razão, que havia sido tematizada com cuidado e com grandes pretensões por um Hegel (e, de modo distinto, por Marx), aparece em uma figura que traz consigo o seu contrário tratando-se de uma nova forma de irracionalismo, o qual, claro, Lukács (1959, p. 628) não deixou de criticar:

Quanto à forma, ao modo de exposição e ao estilo nos encontramos aqui com uma linha de argumentação puramente científica. Porém, só na aparência. O conteúdo da construção conceitual é, na realidade, a pura ausência de conceitos, a construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais, o prendimento às concatenações manifestas diretamente (por assim dizer, à margem dos conceitos) na superfície imediata da realidade econômica.

Na passagem, Lukács (1959) não trata do Direito, complexo que

³⁴ Como aponta Kelsen (2003, p. XV) sobre sua teoria pura do Direito: “os fascistas declaram-na liberalismo democrático. Os democratas liberais ou social democratas consideram-na um posto avançado para o fascismo. Do lado dos comunistas é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desclassificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. Seu espírito é, asseguram muitos – aparentado à escolástica católica; ao passo que outros creem reconhecer nela as características distintas da teoria protestante do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateísmo. Em suma, não há qualquer orientação política de que a *Teoria pura do Direito* não tenha se tornado suspeita. Mas isso só precisamente demonstra, melhor que ela própria o poderia fazer, a sua própria natureza.”

Kelsen pretende analisar, no entanto, traz alguns elementos muito importantes para o que tratamos. A razão, como aparece em Kelsen (2013), é empobrecida (Carlos Nelson Coutinho [2010], em um contexto semelhante, trouxe a expressão “miséria da razão”, deixando de lado a apreensão das concatenações e das “leis reais” (Lukács, 2013) que marcam a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) – trata-se da “pura ausência de conceitos”, da defesa do caráter incognoscível da totalidade social, restando à razão somente ater-se a aspectos parcelares da realidade, esta última a qual, compartimentada, passa a ser vista de modo essencialmente superficial (está-se preso à “superfície imediata da realidade econômica”), de modo que a teoria do Direito passa a separar-se da teoria política, da sociologia, da economia, as quais, em Hegel e, de um modo mais radical, em Marx, mas mesmo na economia política, apareciam como indissociáveis (Carli, 2012). Assim, percebe-se que a teoria do Direito, consolida-se na medida em que, ao se conformar de modo positivista com Kelsen (2013), faz uma apologia do parcelamento e da fragmentação das ciências sociais.

Aqui, é preciso que se diga, já se encontram aspectos que são muito criticados por Dworkin. Antes de albergar a posição do autor americano, porém, vale ressaltar que, nesta situação, segundo Lukács (1972, p. 31), “as ciências sociais são impotentes para compreender a sociedade como um todo unitário e, ao invés disso, tornam-se instrumentos de mistificação”. Kelsen (2013) e a teoria do Direito, em sua conformação enquanto ramo das ciências sociais, seriam impotentes, tratando-se de uma “nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional”.

VII

Passamos agora à análise do modo pelo qual Ronald Dworkin reformula a teoria do Direito de modo, segundo alguns como Porto Macedo (2011) revolucionário e, segundo outros, como Varga (2012), inclusive, compatível com um socialismo democrático. Agora, pretendemos mostrar, por um lado, que o autor de *Levando os*

direitos a sério traz consigo uma continuidade essencial ao partir de certas questões subjacentes à teoria do Direito; por outro lado, pretendemos mostrar que a posição de Dworkin passa longe de ser compatível, como quer Varga (2012), com aquela de György Lukács, alguém decididamente socialista.

Dworkin (2007), ao criticar Hart, critica também um panorama específico da pesquisa jurídica, aquele marcado por uma teoria do Direito positivista e que se pretende, enquanto ciência, autônoma frente à realidade social. Basicamente, tem-se o legado kelseniano (mediado pelo positivismo de Hart) como pano de fundo teórico da crítica do autor americano. No entanto, não se trata só disso. As ciências sociais parcelares, cuja função mistificadora Lukács criticou, traziam consigo, em parte considerável, aquela “nova forma de irracionalismo, envolto em uma roupagem aparentemente racional”; e certamente o autor de *Levando os direitos a sério* não aceita, de imediato, tal forma de apreensão do real como parâmetro. Há de se averiguar, no entanto, como ele faz isso, vendo até que ponto Dworkin (2007) supera tal posição. Veja-se a seguinte passagem:

Uma teoria geral do Direito deve ser ao mesmo tempo normativa e conceitual. [...] Ela deve conter uma teoria da legislação, da decisão judicial e da observância da lei. Essas três teorias tratam das questões normativas do Direito, a partir da perspectiva de um legislador, de um juiz e de um cidadão comum (Dworkin, 2007, p. XIII-IX).

Frente ao fechamento positivista, Dworkin (2007), com base no próprio positivismo de Hart até certo ponto (Muñoz, 2008), e na filosofia da linguagem de um Austin e, indiretamente, de um Wittgenstein (Macedo, 2011), busca ampliar o campo da teoria do Direito, remetendo a questões morais e políticas que nunca poderiam ser separadas do campo jurídico – inclusive na medida em que este envolveria “juízes, legisladores e cidadãos” (e aqui é interessante notar que a cidadania aparece subordinada à teoria do Direito). O Direito estaria sempre ligado à filosofia do Direito, e à defesa explícita de

uma filosofia conscientemente aceita e justificada³⁵.

Sendo assim, segundo Dworkin (2010, p. 252-253), uma teoria nunca poderia ser simplesmente descritiva – a descrição mesma já implicaria em parâmetros normativos implícitos – tratar-se-ia, pois, de deixar tais parâmetros explicitados, de tal maneira que não só moral e Direito, ao contrário do que se dava nos teóricos positivistas, vêm a relacionar-se: “a teoria do direito é um exercício de moralidade política substantiva. [...] A parte mais importante de um argumento jurídico é seu elemento moral”. Assim, o autor busca explicitar a indissociabilidade entre Direito e moral, bem como entre Direito e política; no que, certamente, muitos outros autores, inclusive alguns marxistas, até certo ponto, concordariam. No entanto, é preciso que se fique atento ao modo concreto como o autor admite tal relação. Vejamos:

Uma teoria filosófica do direito deve começar por um certo entendimento da questão da prática jurídica como um todo. [...] Identificar as verdadeiras proposições de direito é uma questão de interpretar dados jurídicos de modo construtivo, [...] uma interpretação construtiva tem como finalidade tanto ajustar-se aos dados quanto justifica-los (Dworkin, 2010, p. 243).

A primeira questão a ser destacada é que Dworkin (2010), na posição de grande jurista, relaciona a moral a política e o Direito somente à medida que se trata de “um certo entendimento da prática jurídica como um todo” – inclusive dialogando com a posição hartiana acerca do “ponto de vista interno” (Hart, 2003), Dworkin acredita que somente imiscuído radicalmente na práxis jurídica é possível compreender o Direito – esta prática mesma seria uma prática moral, e política – e, neste ponto, da inseparabilidade entre ambas, o autor parece deduzir a quase indistinguíbilidade, ficando, para que utilizemos a dicção dialética, em algo similar a um claro-escuro em que todos os gatos são pardos. Se o jurista (que também, para Dworkin, traz consigo certa te-

³⁵ Segundo Dworkin (2010, p. 203), “a ambição hartiana de uma solução puramente descritiva dos problemas centrais da filosofia do direito é equivocada, assim como as ambições semelhantes de muitos filósofos políticos de primeira linha”.

oria) busca “identificar as verdadeiras proposições do Direito”, isso se daria na medida em que elas teriam uma natureza dúplice: ao mesmo tempo em que não são simplesmente dadas, também não são criadas só e diretamente pelo jurista de tal modo que se trataria de uma prática que, em si mesma, é interpretativa, uma prática que tanto “ajusta-se aos dados” quando “os justifica”, de tal feita que apenas rompendo-se com a posição do observador do arquimedismo (Dworkin, 2010) seria possível uma teoria do Direito que rompesse com o fechamento que lhe teria sido imposto pelo positivismo.

Em Dworkin (2010), a teoria do Direito é normativa e conceitual na medida em que sua própria elaboração já traria a defesa de uma moral e de uma concepção moral acerca da legalidade e acerca do que deveria constituir o Direito e a justiça.

O Direito somente seria compreendido na prática jurídica na medida em que essa prática mesma traria consigo algum conceito de Direito, o qual ela precisaria justificar – a adequação à legalidade, portanto, passa a ser vista, não tanto enquanto uma aceitação “fria” do “texto da lei”, mas como uma justificação do sentido moral e político da legalidade: “desde o início a legalidade foi um ideal interpretativo, e assim continua sendo para nós” (Dworkin, 2010, p. 240-241). Desse modo, mesmo a legalidade somente aparece na medida em que passa pela interpretação do jurista, havendo certo “curto circuito”, um círculo hermenêutico, entre Direito, moral e política, essas últimas convergiriam na medida em que “identificar as verdadeiras proposições de direito é uma questão de interpretar dados jurídicos de modo construtivo”. Dessa forma, uma lei que não fosse justificável em sua interpretação literal deveria ser vista com mais cuidado, remetendo àquilo que o autor chamou de princípios: no caso da Constituição, Dworkin (2006, p. 2) é expresso: “a leitura moral propõe que todos nós – juízes, advogados, cidadãos – interpretemos e apliquemos esses dispositivos abstratos considerando que eles fazem referência a princípios morais de decência e justiça”. Assim, tem-se uma problemática cara ao autor americano aparecendo na medida em que os chamados “casos difíceis” deveriam ser decididos não havendo só uma relação indissociável entre moral, política e Direito, mas sempre tendo em

conta que, ao se defender uma concepção consequente de legalidade (seja como “juiz, advogado ou cidadão”), seria preciso ter com conta os princípios, que estabeleceriam direitos individuais e que não poderiam ser sobrepujados pela política, de modo algum³⁶.

Com isso, há de se notar que, inclusive explicitamente, a teoria do Direito de Dworkin (2006) traz uma concepção de democracia, que subordina a cidadania a aspectos que só poderiam ser tratados pela teoria do Direito. Tal concepção de democracia traz certa primazia da esfera jurídica, a qual incorporaria justamente a moral, e demandas de justiça, em oposição à política, esta última que poderia trazer consigo interesses, por vezes, mesquinhos (preserva o autor, assim, a oposição entre cidadão e burguês, que é levada ao campo da teoria do Direito já transmutada na oposição entre “princípios” e “política”)³⁷. Tratar-se-ia daquilo que, em oposição à “concepção majoritária de democracia”, chama o autor de “democracia constitucional”:

As decisões coletivas serem sempre, ou normalmente, as decisões que a maioria dos cidadãos tomaria se fossem plenamente informados e racionais não é nem uma meta nem uma definição de democracia. O objetivo que define a democracia tem que ser diferente: que as decisões coletivas sejam tomadas por instituições políticas cuja estrutura, composição e modo de operação dediquem a todos os membros da comunidade, enquanto indivíduos, a mesma consideração e respeito. [...] A concepção constitucional requer esses procedimentos [majoritários] em virtude de uma precaução com a igualdade dos cidadãos, e não por causa de um com-

³⁶ Veja-se a diferença estabelecida por Dworkin (2007, p. 141) entre argumentos de política e de princípio “os argumentos de princípio são argumentos destinados a estabelecer um direito individual; os argumentos de política são argumentos destinados a estabelecer um objetivo coletivo. Os princípios são proposições que descrevem direitos; as políticas são proposições que descrevem objetivos”.

³⁷ Perceba-se que, seguindo Lukács (1971, p. 49), está-se em pleno campo da democracia burguesa: “A democracia burguesa data da constituição francesa de 1793, que foi sua mais alta e radical expressão. Seu princípio definidor é a divisão do homem em *citoyen*, cidadão da vida pública, e *bourgeois*, burguês da vida privada – o primeiro com direitos políticos universais, o outro como expressão do particularismo e da desigualdade dos interesses econômicos”.

promisso com metas da soberania da maioria. Por isso, não opõe objeção alguma ao emprego deste ou daquele procedimento não majoritário em ocasiões especiais nas quais tal procedimento poderia proteger ou promover a igualdade que, segundo essa concepção, é a própria essência da democracia; e não aceita que essas exceções sejam causa de arrendimento moral (Dworkin, 2006, p. 27).

Se a teoria do Direito surge, em sua conformação do século XX, como um modo de apreensão do real que, para dizer o mínimo, “problematiza” a relação entre vontade popular e democracia, o mesmo continua se dando com Dworkin (2006), que, não por acaso, dá um enfoque todo especial à esfera em que opera o jurista. Ao questionar a relação entre maioria política e democracia, o autor de *Levando os direitos a sério* certamente critica concomitantemente, mesmo que de modo implícito, uma “democracia” que flerta com os compromissos e que tem consigo uma esfera pública eivada por concepções de mundo que iriam à contramão dos “princípios morais de decência e justiça”, de tal feita que para “proteger ou promover a igualdade”, algo que seria essencial em qualquer democracia, seria preciso recorrer a procedimentos não majoritários, à moralidade que permearia as cortes constitucionais. É preciso, porém, ver como se opera essa crítica implícita a tal democracia, na dicção de Lukács, liberal. Uma questão essencial para Dworkin (2007, p. IX) seria: “por que os representantes eleitos da maioria não devem estar habilitados, em qualquer circunstância, a sancionar leis que lhes parecerem equânimes e eficientes?”. E um aspecto essencial neste ponto seria: “um juiz que não é pressionado pelas demandas da maioria política, que gostaria de ver seus interesses protegidos pelo direito, encontra-se [...] em uma melhor posição para avaliar o argumento” (Dworkin, 2007, p. 134). Assim, a posição mais “plástica” dada à teoria do Direito em Dworkin (2007) conflui com a defesa de um “juiz Hércules”, tendo-se como fato que a democracia burguesa, afinal de contas, baseie-se em “órgãos onipresentes ramificados segundo o plano de uma divisão do trabalho sistemática e hierárquica”, não sendo esses órgãos, porém, o problema. Na medida em que o aspecto jurídico, por exemplo, relaciona-se com a moral, com

a política, com a justiça e com a dignidade, isto não seria o essencial. Assim, ao passo que o autor dá um “giro” em torno da teoria do Direito, os pressupostos reais e efetivos (ou seja, objetivos) desta continuam intactos, pressupondo-se o Estado e a economia capitalistas como dados originários e, em verdade, assim, imutáveis.

Aquilo que para Lukács é o essencial, deixa de aparecer como um problema na teoria do Direito de Ronald Dworkin, tratando-se, pois, de autores diametralmente opostos, de modo contrário àquilo que propõe Varga (2012).

VIII

Seguindo aquilo que diz Lukács (1969), podemos dizer que Dworkin (2007) faz dos vícios da democracia burguesa de sua época, aquela do “capitalismo manipulatório”, uma virtude. Não aceita sequer uma situação em que prevaleceria a vontade popular “se os cidadãos fossem plenamente informados e racionais”. Ao tratar do Direito enquanto algo interpretativo, sendo a teoria do Direito “um exercício de moralidade política substantiva”, chega a uma espécie de ímpeto manipulatório em que, explicitamente, “identificar as verdadeiras proposições de direito é uma questão de interpretar dados jurídicos de modo construtivo” – reconhece, assim, não só que a esfera jurídica, afinal de contas, só com muito esforço, mantém sua “coerência” (ela precisa, inclusive, de figuras que se assemelhem a um “juiz Hércules”), tratar-se-ia de um campo em que a atitude “construtiva” conviveria com a justificação de determinada ordem que, perceba-se, é tomada como racionalmente justificável na medida em que os “cidadãos” a aceitam – sendo deixadas de lado a manipulação da esfera pública³⁸, bem como as vicissitudes de uma sociedade em que as forças produtivas são

³⁸ Lukács (1969, p. 53) menciona “aquela manipulação que vai da compra do cigarro às eleições presidenciais e ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre sua existência e uma vida rica de sentido. Com efeito, a manipulação do consumo não consiste, como se pretende oficialmente, no fato de querer informar exhaustivamente os consumidores sobre qual o melhor frigorífico ou qual a melhor lâmina de barbear; o que está em jogo é a questão do controle da consciência”.

desenvolvidas somente ao custo do aviltamento da personalidade do homem³⁹. E nada poderia passar mais longe do raciocínio lukacsiano como a posição de Dworkin (2007) sobre este ponto.

No que diz o autor húngaro algo que, na superfície, se assemelha ao que diz o autor americano, mas que é seu oposto simétrico: “Um sistema jurídico não pode funcionar por muito tempo se não tem nada a ver com as concepções éticas do povo. A afirmação contrária parte de uma abstração conceitual e historicamente falsa” (Lukács, 1966b, p. 220).

Lukács (1966b, p. 220) relaciona moral e Direito somente na medida em que “pode-se afirmar que a ética constitui no sistema das práticas humanas um centro mediador entre o Direito puramente objetivo e a moralidade puramente subjetiva”. Ao passo que para Dworkin (2007) a argumentação moral colocada no plano jurídico e reverberando o plano ético é central, o mesmo não se dá em Lukács para quem a avaliação do argumento moral que pode permear a esfera jurídica, não obstante não seja simples epifenômeno, é um momento subordinado às “concepções éticas do povo”, de modo que a relação que traça Lukács entre política e Direito é oposta àquela do autor de *Levando os direitos a sério*: se o último coloca a subordinação aos princípios jurídicos como algo essencial em uma “concepção constitucional de democracia”, remetendo a “um juiz que não é pressionado pelas demandas da maioria política”. O autor húngaro aponta que justamente sem as demandas dessa maioria, sem as demandas que podem ser chamadas de “populares”, o Direito não consegue se manter enquanto sistema jurídico. O campo jurídico, assim, tem sua “consistência” garantida, não porque os juízes e os juristas tenham que atuar de modo hercúleo, mas porque as finalidades presentes em cada norma jurídica estão presentes, ao menos em algum grau, nas “concepções éticas de um povo”.

³⁹ Como aponta Lukács (2013, p. 581): “o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente ao mesmo tempo o desenvolvimento das capacidades humanas. Contudo – e neste ponto o problema do estranhamento (*Entfremdung*) vem concretamente à luz do dia –, o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade do homem. Pelo contrário: justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar, etc. a personalidade humana”.

Tal questão remete àquela acerca do modo como são reconhecidas, de modo contraditório, certas relações sociais enquanto uma condição, até certo ponto, inerente a determinada época. E isso, não é preciso insistir, para uma marxista como Lukács, é inseparável da luta de classes, que, por sua vez, pressupõe que, mesmo uma abstração como aquela presente na noção de “povo” só é razoável se traz consigo uma problematização, inerente à compreensão marxista da sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) enquanto o palco dos antagonismos classistas irreconciliáveis. Lukács (2007), assim, tem uma concepção diametralmente oposta a de Dworkin (2007) na medida em que privilegia o aspecto sócio-político, e não o jurídico como algo substancial ao Direito.

Dessa forma, segundo Lukács (2007, p. 57), é preciso “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica”. E, assim, ao passo que o autor americano elege a teoria do Direito como campo privilegiado de diálogo, seguindo o autor, pode-se dizer que ele já sucumbe a um tratamento que vá privilegiar o aspecto jurídico, subordinando a moral e a política, por exemplo, ao modo como elas aparecem nos argumentos jurídicos.

Deve-se ver ainda outro ponto em que Lukács e Dworkin parecem estar de acordo somente na medida em que não estão. Veja-se o que diz o primeiro:

A necessária independência de toda a proposição jurídica a respeito da consciência e do arbítrio individuais se mantém sem dúvida, mas só para o funcionamento imediato do sistema jurídico positivo que se trata. Na gênese e nas transformações deste, na desapareição de fato de determinadas proposições jurídicas, de instituições e mesmo de inteiros sistemas de Direito, a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo desempenha um papel grande e em algumas ocasiões decisivo (Lukács, 1966b, p. 221).

No “funcionamento imediato” do Direito, aquele em que ficam os positivistas tais quais Kelsen, e mesmo até certo ponto Hart (2003), pode-se falar da independência entre a proposição jurídica e a consci-

ência daquele que produziu determinada norma – tal independência é levada a um grau ímpar de fetichismo na chamada lógica jurídica contra a qual Lukács se volta, não só na medida em que afirma a necessidade de se “afirmar, teórica e praticamente, a prioridade do conteúdo político-social em relação à forma jurídica”, mas também quando diz que “aquilo que – em termos imanentemente jurídicos – parece ser uma premissa ou consequência lógica do sistema, [...] é na realidade, um pôr socialmente necessário de um ponto de vista de classe historicamente concreto” (Lukács, 2013, p. 240).

Neste sentido, o funcionamento imediato do Direito, que “do ponto de vista jurídico também é manejado desta forma” (Lukács, 2013, p. 240), só pode o ser na medida em que essa autonomização que o Direito chega na figura da lógica jurídica depende da indissociabilidade mesma da esfera jurídica frente à reprodução social, em que os interesses classistas jogam um papel essencial (Sartori, 2010). Não se pode, pois, ater-se ao imediatismo da esfera jurídica, o que, diga-se de passagem, Dworkin poderia concordar. No entanto, novamente, aqui Lukács opõe-se ao autor americano na medida em que afirma decididamente que, afinal de contas, por mais que a esfera jurídica tenha certa autonomia, há uma prioridade ontológica das relações socioeconômicas frente às relações jurídicas, há uma prioridade das relações sociais de produção em relação às “formas ideológicas, sob as quais os homens adquirem consciência desses conflitos [sociais] e o levam até o fim”.

A esfera jurídica, pois, somente pode vir a reconhecer rumos, real e efetivamente, já presentes na própria conformação do real, dando a estes últimos uma institucionalidade: para Marx (2004b, p. 84) (e Lukács) “o Direito, nada mais é que o reconhecimento do oficial do fato”, sendo uma posição que traz o a teoria do Direito como algo que venha a subordinar a cidadania, a política e o conteúdo social algo inaceitável.

Os meandros institucionais não são deixados de lado nas análises de Lukács acerca do Direito – no entanto, ao contrário do que se dá em Dworkin, são submetidos a uma crítica radical – algo que Varga (2012) parece deixar de lado, e a todo o momento. Ao passo

que o autor de *Levando os direitos a sério* enfatiza a justificação e o caráter construtivo da prática jurídica, seguindo os apontamentos de Lukács, pode-se dizer que ele fica na superfície das questões socialmente relevantes. Mesmo que tente ultrapassar o “funcionamento imediato do sistema jurídico positivo”, buscando a relação entre a moral, a política e o Direito, o campo enfatizado por Dworkin é sempre o jurídico – as questões atinentes ao “conteúdo político-social” somente são relevantes para este autor na medida em que emergem na argumentação jurídica a qual, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, pressupõe de modo acrítico justamente aquilo de mais relevante a ser tratado e criticado. A gênese, a transformação e a desapareição de preposições jurídicas aparecem para Dworkin como algo fetichizado na medida em que o essencial parecem ser os argumentos jurídicos e a práxis jurídica – por outro lado, de acordo com uma crítica ontológica, eles são somente o cume de um processo social que passa pela transformação (que pressupõe o contraditório funcionamento e a manutenção de um modo determinado de produção) das relações sociais de determinada época.

Em verdade, pois, as “instituições e mesmo de inteiros sistemas de Direito” modificam-se somente na medida em que o substrato político-social tem uma prioridade ontológica, sendo que o fator ideológico pode vir a jogar um papel decisivo, por vezes, só na medida em que, segundo Lukács, “a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo desempenha um papel grande e em algumas ocasiões decisivo”.

Para uma crítica ontológica, como já mencionado, o Direito não é um simples epifenômeno, sendo as posições presentes na prática jurídica relevantes. Isso, porém, se dá na medida em que se tem determinado conteúdo político-social já presente real e efetivamente – a centralidade atribuída à esfera jurídica no pensamento político contemporâneo (Gargarella, 2006), que tem Dworkin como um autor essencial, pois, seguindo Lukács, não é como parecem supor aqueles que elogiam a teoria de Dworkin, como Varga (2012) e Macedo (2011), uma tomada de consciência acerca dos erros e dos excessos do passado. Antes, trata-se de uma posição que deixa intocado o essencial

(o funcionamento real e efetivo da sociedade capitalista), atendo-se à base mesma desses “erros” e “excessos”, permanecendo presos à superfície e somente então buscando, ao deixar de lado a compreensão da totalidade das relações sociais, como referência o campo jurídico. Subjaz na teoria do Direito, mesmo em sua faceta dworkiniana, a desconfiança quanto a qualquer “democracia popular”, “democracia revolucionária”⁴⁰, dando-se, em verdade, novo fôlego à democracia burguesa na figura da “democracia constitucional”. Assim, em uma teoria como a de Dworkin, a ênfase recai sobre as decisões particulares presentes na esfera jurídica – neste campo ter-se-ia uma “uma melhor posição para avaliar o argumento” de tal maneira que a concepção de democracia que daí emerge é absolutamente institucionalizada, subordinando a vontade popular (“as concepções éticas vivas e ativas no povo”) ao aspecto técnico-jurídico, visto com o auxílio de um juiz Hércules, dotado de grandes conhecimentos.

A generalidade – posta objetivamente pelas relações de produção capitalistas – parece a alguém como o autor de *Levando os direitos a sério* poder subordinar-se ao momento singular presente na decisão judicial só enquanto nunca poderia fazê-lo⁴¹.

IX

No que, por fim, podemos ver como a concepção lukacsiana sobre o Direito leva em conta aspectos que Dworkin também leva, mas, ao mesmo tempo, critica-os radicalmente, colocando-os en-

⁴⁰ É bom que aqui reste claro que essas duas noções não são aquelas em que Lukács se apoia; antes, trata-se de noções que foram essenciais à fase mais progressista da ideologia burguesa.

⁴¹ Como diz Lukács (1966b, p. 222): “nenhuma lei, artigo de lei, etc., é possível sem uma particularização que o determine, pelo mero fato de que o ponto final de toda a jurisdição é a aplicação ao caso singular. Mas isso não contradiz a supremacia categorial da generalidade neste terreno. Pois os princípios que o determinam têm que expressar-se em uma forma geral para manifestar a essência do Direito; a particularidade e a singularidade são em parte objetos em parte meios de execução desse domínio da generalidade”.

quanto algo essencialmente manipulatório, e não enquanto qualquer aspecto que possa salvar a esfera jurídica da reificação a que foi colocada pela figura positivista da teoria jurídica. Se para Pachukanis (1988, p. 9), “toda a teoria geral do direito e toda a jurisprudência ‘pura’ não são outra coisa senão uma descrição unilateral, que abstrai todas as outras condições das relações dos homens que aparecem no mercado como proprietários de mercadorias”, para Lukács (1966b, p. 222), as coisas podem ser ainda piores na medida em que “as outras condições das relações dos homens”, na esfera jurídica podem aparecer de modo pungente – fazem-no, no entanto, na medida em que a ética, por exemplo, que tem por traz de si a questão pungente do “quê fazer?”, aparece enquanto algo subordinado a uma forma de manipulação brutal em que o aviltamento da personalidade do homem – o estranhamento (*Entfremdung*) – é tomada como medida. A esfera jurídica vem a reforçar o fato apontado pelo autor da *Ontologia do ser social*: “a evolução do capitalismo não é apenas o processo de nivelamento e banalização da vida, mas também um processo de brutalização” (Lukács, 2011, p. 238). O triunfo de uma concepção jurídica enquanto um modo de se pensar relações político-sociais, seguindo os passos de Lukács, pode ser visto enquanto o reconhecimento do fracasso da esfera política burguesa, calcada em uma esfera pública eivada de uma universalidade cidadã.

Ou seja, mesmo a teoria burguesa (como a de Dworkin) já reconhece que, afinal de contas, o cidadão não pode se sobrepor ao burguês, o Estado não pode reconciliar as contradições presentes na sociedade civil-burguesa – o politicismo (Chasin, 1999), assim, deixa de estar na dianteira, mas as coisas aparecem de modo ainda mais superficial. Ele cede espaço para uma concepção ainda mais fetichista de democracia, aquela em que os princípios jurídicos deveriam se sobrepor aos políticos, aquela em que o aspecto técnico-jurídico (mesmo que temperado pela argumentação moral) triunfa sobre a “vontade popular”, tão central àqueles que defenderam a esfera política como campo em que seria possível resolver os grandes problemas da humanidade.

No que é preciso que se aponte que um rápido olhar sobre o que diz Lukács (2013) sobre o Direito basta para que reste claro como a

posição de Varga (2012) sobre a possibilidade de se conciliar os estudos do autor da *Ontologia do ser social* com aqueles de Dworkin é errônea, não podendo ser defendida de modo algum:

O funcionamento do direito positivo está baseado, portanto, no seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de tal maneira que disso surja não só um sistema unitário, mas um sistema capaz de regular na prática o acontecer social contraditório, tendendo para a sua otimização, capaz de mover-se elasticamente entre polos antinômicos – por exemplo, entre a pura força e a persuasão que chega às raízes da moralidade –, visando implementar, no curso das constantes variações do equilíbrio dentro de uma dominação de classe que se modifica de modo lento ou acelerado, as decisões em cada caso mais favoráveis a essa sociedade, que exerçam as influências mais favoráveis a práxis social. Fica claro que, para isso, faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria, o que já basta para explicar o fato de que esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção de “especialistas” (de juízes e advogados até policiais e carrascos) necessários para tal. Porém, a tarefa social vai ainda mais longe. Quanto mais evoluída for uma sociedade, quanto mais predominantes se tornam dentro dela as categorias sociais, tanto maior a autonomia que a área do direito como um todo adquire na interação dos diversos complexos sociais (Lukács, 2013, p. 247).

Para Lukács (2003), o problema não é só que o jurista tenha uma posição, em grande parte passiva, frente à esfera jurídica, como ele mesmo, em parte, pareceu sugerir em *História e consciência de classe* (Almeida, 2006). O próprio “sistema unitário” do Direito só surge mediante a sua prática (embora esta última não seja o momento essencial desta, como destacado acima), de modo que se voltar contra o tecnicismo de uma atuação calcada somente em normas impessoais não é o suficiente para uma crítica ontológica ao Direito como a de Lukács (2003) – justamente na medida em que os “especialistas” pretendem-se autônomos e livres para movimentar-se no campo da argumenta-

ção moral, por exemplo, ao deixar de lado a determinação social da esfera jurídica, sucumbem a ela.

E isso se dá não obstante possam pretender a conformação de um campo jurídico justo, moral etc. Trata-se de determinações objetivas – sem questionar estas últimas, teórica e praticamente, segundo Lukács (2003), adota-se uma posição essencialmente idealista.

Falar de moral, justiça e Direito sem questionar a própria sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) seria tornar sublime o existente. E o questionamento desta última, para Lukács, implicaria na crítica ao próprio Direito, e não a um modo determinado de lidar com ele. O funcionamento mesmo do Direito positivo, depois do positivismo e, acrescentamos, também com alguém como Dworkin, é essencialmente manipulatório e “move-se elasticamente entre polos antinômicos”, como a moral e o a coerção (figuras intimamente relacionadas na justificação do autor de *Levando os direitos a sério*), força e persuasão (poderíamos mesmo dizer, força e “argumentação”), de modo que, antes de o pós-positivismo se voltar real e efetivamente contra as vicissitudes da teoria do Direito, ele as eleva a um novo, e mais sofisticado, patamar em que somente na medida em que esta última reflete de modo mais preciso (embora mais mistificado) o funcionamento real do Direito positivo, ela triunfa. A justificação e a adequação operam, em verdade, na medida e que a “otimização” que menciona Lukács remete à aceitação acrítica do modo de produção de determinado momento: o “acontecer social contraditório” é visto somente em face das “decisões mais favoráveis a essa sociedade”, à práxis social que tem como base real a sociedade civil-burguesa, e, hoje, não qualquer outra.

Se “a persuasão chega às raias da moralidade”, ela não passa pela eticidade – pela questão que socialmente se coloca sobre “o quê fazer?”. O Direito aparece como um corpo estranho e burocratizado, sendo sua autonomia relativa reforçada na medida mesma em que ele pode remeter à moralidade; no operar o Direito, campo do qual alguém como Dworkin, com sua crítica ao arquimedismo, não pode se retirar de modo algum, atua-se com base em uma fragmentação, segundo Lukács (2003), inaceitável da realidade sócio-política na medida mes-

ma em que pode pretender se fazer o oposto: mesmo que o conteúdo político-social possa ter vindo à tona na teoria do Direito mais recente, isso só acontece na medida em que as determinações desta última, em última análise, aquelas de uma sociedade capitalista em que a própria noção de democracia já é vista com ressalvas, são o momento predominante (*übergreifendes Moment*) do complexo social jurídico. A sociabilidade eivada pela dominação do capital é a base real da esfera jurídica e, em meio ao “ponto de vista interno”, segundo Lukács, “faz-se necessária uma técnica de manipulação bem própria”. A diferença entre a teoria do Direito de um Kelsen (2013) (ou de um Hart) e a de um Dworkin é que o último autor tematiza tal técnica manipulatória explicitamente, ao passo que os dois autores mencionados não o fazem, pelo menos não de modo explícito e detido como o primeiro.

Não deixa de ser interessante notar que, enquanto Dworkin, mesmo que trate da justificação do uso da coerção estatal, tenha por essencial “juízes, advogados, cidadãos”, Lukács fala sobre a esfera jurídica que “esse complexo só é capaz de se reproduzir se a sociedade renovar constantemente a produção de ‘especialistas’ (de juízes e advogados até policiais e carrascos)”. Enquanto o autor da *Ontologia do ser social* deixa clara a inseparabilidade da violência e do Direito (mas não iguala simplesmente ambas as esferas [Cf. Sartori, 2010]), o autor de *Levando os direitos a sério* torna tal inseparabilidade, que reconhece, obscura, enfatizando a argumentação moral que “chega às raias da moralidade” e que é “uma técnica de manipulação bem própria”. Ao passo que dá este enfoque, pressupõe o uso da violência, e mesmo o legitima, sem buscar, real e efetivamente, sua relação com a reprodução do complexo social total e com os demais complexos que compõe a sociedade.

Partindo de dois complexos sociais como o Direito e a linguagem (esta última, como mencionado, Dworkin vê com auxílio da filosofia da linguagem de Austin, mas também com referência a Wittgenstein), o autor americano procura relacionar a esfera jurídica com as esferas moral e política. Percebe, corretamente, tais dimensões como inseparáveis e como inter-relacionadas, no entanto, e aí sua divergência com Lukács não poderia ser maior, acredita ser possível colocar, ao tratar

da relação entre conteúdo político-social e forma jurídica, como momento preponderante (*übergreifendes Moment*) o momento jurídico.

Quando se trata de enxergar a prática do próprio jurista, o autor americano, na esteira da filosofia da linguagem, seguindo Lukács, também pode ser considerado unilateral: tal qual o marxista húngaro, relaciona a língua em com a práxis social; no entanto, aproxima-se da posição de Wittgenstein (1996, p. 35), segundo a qual os fatos não são apreendidos pela linguagem, pois “o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. Ou seja, linguagem e concretude seriam não só inseparáveis, como indistinguíveis (e, neste, ponto, Dworkin aproxima-se também da teoria dos atos de fala de Austin). Aquele “traço essencial da vida cotidiana, em que é necessária uma relação imediata entre teoria e prática” (Lukács, 2012, p. 87) aparece elevado a um patamar de cientificidade ao passo que, segundo o autor da *Ontologia do ser social*, “isso aparece dessa maneira apenas para o modo imediato de espelhamento da realidade na vida cotidiana, não sendo de forma alguma a própria realidade existente em si, nem a da vida cotidiana” (Lukács, 2012, p. 87). Ou seja, a cotidianidade, que é uma forma de vida ligada a uma apreensão imediata da concretude é o critério da filosofia da linguagem na qual Dworkin se baseia ao passo que, para Marx (1993, p. 101) (que embasa Lukács), “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto, unida-de do diverso”. Se a ontologia lukacsiana busca inserir o Direito na complexidade do concreto, que é sempre dotado de objetividade e de historicidade, Dworkin tem uma apreensão unilateral da realidade, trazendo à tona uma forma de idealismo subjetivo em que, em um nível maior de concretude, convergem a valorização da filosofia da linguagem e o ater-se ao campo do Direito. Se em algum sentido a prática já traz consigo uma teoria, isso se dá na medida em que a compreensão dessa prática traz consigo a compreensão da processualidade concreta da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), e não o perder-se na superfície (no caso, no campo jurídico) da mesma.

Lukács (2012) diz que a esfera jurídica, e o mesmo vale para a linguagem, ganha autonomia crescente com o desenvolvimento social. Isso, no entanto, se dá na medida mesma em que cresce também

a indissociabilidade entre as esferas do ser social, sendo o elo entre linguagem e trabalho, e entre Direito e desenvolvimento econômico mais estreitos conforme as esferas vão assumindo uma legalidade própria. Varga, assim, por mais que pretenda partir da obra madura de György Lukács ao aproximá-lo de Dworkin, deixa de lado o essencial ao marxista húngaro – não se trata, pois, de buscar “o lugar do Direito na concepção de mundo de Lukács”, mas de compreender o lugar do Direito no mundo, mundo este que o filósofo analisa na época em que predomina o modo de produção capitalista, sendo necessário, não buscar similitudes entre a análise de dois autores tão díspares como Dworkin e Lukács, mas compreender o modo como ambos lidam com a realidade efetiva (*Wirklichkeit*): o primeiro aceita a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), tomando suas vicissitudes (como a democracia burguesa parlamentar do capitalismo manipulatório) como ponto de partida ao passo que o segundo critica de modo radical tal sociedade, afirmando com todas as letras ser necessária a supressão (*Aufhebung*) dela e daquilo que acompanha as relações de produção capitalistas, como o Estado e o Direito. Somente assim, com a compressão da totalidade social, “as fraseologias sobre a consciência (*Bewusstsein*) acabam e o saber real (*wirkliches Wissen*) tem de tomar seu lugar” (Marx; Engels, 2007 p. 95).

Procurou-se, assim, mostrar que, ao realizar uma crítica ontológica, é preciso enxergar a especificidade do momento jurídico tendo em conta que, enquanto forma ideológica, o Direito tem efetividade (*Wirklichkeit*) na realidade social mediante formas de prática jurídica inseparáveis de determinado momento do modo de produção capitalista, no caso, daquele momento que Lukács (2012) chamou de capitalismo manipulatório, e que é efetivo na medida em que “a evolução do capitalismo não é apenas o processo de nivelamento e banalização da vida, mas também um processo de brutalização”. Por isso, mesmo que um autor como Pachukanis possa ser essencial na crítica ontológica ao Direito, é preciso, ao criticar tal esfera, deslocar a crítica marxista, da forma-mercadoria, à conformação objetiva dessa forma nos diferentes momentos do desenvolvimento da sociedade capitalista, sendo preciso uma crítica decidida ao capitalismo manipulatório e às formas

ideológicas que a ele se conectam. O presente texto procurou mostrar que uma teoria do Direito como a de Dworkin é inseparável de uma posição, ao fim, acrítica quanto a esta sociedade. Varga (2012), pois, equivoca-se profundamente ao tentar conciliar o autor de *Levando os direitos a sério* com Lukács.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luís. **O Direito no jovem Lukács**. São Paulo: Alpha-Omega, 2006.

AUSTIN, John. **The province of jurisprudence determined**. New York: Prometheus Books, 2000.

BATISTA, Flávio Roberto. **Crítica da tecnologia dos direitos sociais**. São Paulo: Expressão popular, 2013.

BEARD, Charles. **The supreme court and the constitution**. New York: Dover Publications, 2006.

CARLI, Ranieri. **György Lukács e as origens históricas da sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

CASALINO, Vinícius. **O Direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis**. São Paulo: Dobra Universitária, 2011.

CHASIN, José. **Ensaio Ad Hominem**. Santo André: Ensaio, 1999. 3 v. _____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHAUI, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Estruturalismo e miséria da razão**. São Paulo: Expressão popular, 2010.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípios**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O direito da liberdade.** Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Levando os direitos a sério.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **A justiça de toga.** Tradução de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico.** Tradução de Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio Ferraz. **Introdução ao Estudo do Direito.** São Paulo: Atlas, 2003.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Jonh Rawls: um breve manual de filosofia política.** Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HART, Herbert L. A. **O conceito de Direito.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

HELLER, Agnes. **Cotidiano e História.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana.** Tradução de José Francisco Ivars e Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 2002.

HOLLOWAY, Jonh. **Mudar o mundo sem tomar o poder.** Tradução de Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2003.

KASHIURA, Celso Naoto. **Crítica à igualdade jurídica.** São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do Direito.** Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón.** Tradução de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Econômica, 1959.

_____. **Estética, la peculiaridad de lo psstético.** Tradução de Manuel Sacristan. México: Ediciones Grijalbo, 1966a. v. 1.

_____. **Estética, la peculiaridad de lo estético**. Tradução de Manuel Sacristan. México: Ediciones Grijalbo, 1966b. v. 3.

_____. **Conversando com Lukács**. Tradução de Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. The Twin Crisis. **New Left Review**, London, v. 60, 1970.

_____. Lukács on his life and work. **New Left Review**, London, v. 68, 1971.

_____. Conversation with Gyorgy Lukács (Interview with Franco Ferrarotti). **World View**, New York, May 1972.

_____. **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O jovem Marx e outros escritos filosóficos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

_____. **Socialismo e democratização**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008a.

_____. **Der Spiegel entrevista o filósofo Lukács**. Tradução de Rainer Patriota. Verinotio, Belo Horizonte, n. 9, 2008b.

_____. **O romance histórico**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Ontologia do ser social II**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

MACEDO, Ronaldo Porto. **Do xadrez à cortesia**. São Paulo: Saraiva, 2011.

MARX, Karl. **O capital**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 2.

_____. **Grundrisse**. Tradução de Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. **Miséria da filosofia.** Tradução de José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2004b.

_____. **Crítica à filosofia do Direito de Hegel.** Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Guerra civil na França.** Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista.** Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **A ideologia alemã.** Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MASCARO, Alysson. **Introdução ao estudo do Direito.** Atlas: São Paulo, 2012.

MENDES, Conrado Hüber. **Direitos fundamentais, separação de poderes e deliberação.** São Paulo: Saraiva, 2011.

MÜLLER, Friedrich. **O novo paradigma do Direito.** Tradução de Ana Paula Barbosa-Fohrmann, São Paulo: Editora dos Tribunais, 2012.

MUÑOZ, Alberto Alonso. **Transformações na teoria do direito contemporânea.** São Paulo: Quartin Latin, 2008.

NEUMANN, Franz. **O império do Direito.** Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

PACHUKANIS, Evgeny. **Teoria geral do Direito e o marxismo.** Tradução por Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.

PERELMAM, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado de argumentação: a nova retórica.** Tradução de Maria Ermantina de Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Tradução de Marlene Holzhausen. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Fuga do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2009.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Lukács e a crítica ontológica ao Direito**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHMITT, Carl. **O conceito de político**. Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

TERTULIAN, Nicolas. Le jurist et le führer. *Cités*, Paris, p. 37-47, 2001.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Verinotio*, Belo Horizonte, n. 12, 2010.

VARGA, Csaba. **The place of Law in Lukács' world concept**. Tradução de Judir Petrányi e Sandor Eszenyi. Budapest: Szent István Tarsulat, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

PARTE III

IDEOLOGIA E ESTRANHAMENTO

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTOS

CATEGORIAS COMPLEMENTARES OU CONTRAPOSTAS?

Mônica Hallak Martins da Costa*

Com a divulgação da *Ontologia do ser social* no Brasil, iniciou-se a discussão em torno da validade das considerações de Lukács acerca das categorias alienação, objetivação e estranhamentos nos escritos de Marx. Como é sabido, o texto de Marx que mais nitidamente aborda esse conjunto de problemas é o que se conhece hoje como *Manuscritos econômico-filosóficos*, redigido entre final de 1843 e início de 1844 e publicado na década de trinta do século passado. Em pesquisa realizada para a dissertação de mestrado (Costa, 1999) nos dedicamos especificamente à investigação das categorias alienação (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*), exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) e venda (*Veräusserung*), tal como aparecem nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, buscando averiguar a pertinência da diferenciação proposta por Lukács (2012), em sua *Para uma ontologia do ser social*, entre alienação e estranhamento.

Sem dúvida, no século XX, foi George Lukács¹ quem chamou a atenção para o problema. Desde muito cedo, o filósofo húngaro se preocupou com as questões relacionadas ao papel da subjetividade no

* Professora do Curso de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). E-mail: monicahallak@uol.com.br.

¹ A reflexão acerca da alienação em Lukács é um resumo da comunicação *A categoria da alienação na trajetória intelectual de Lukács* enviada ao 4º Colóquio Marx e Engels/2005, promovido pelo Centro de Estudos Marxistas (CeMARX), do IFCH, da Unicamp.

devir humano e a partir da década de 1920, principalmente, se dedicou ao exame da obra marxiana (Lukács, 1988, 1994; Netto, 1992). A interlocução de Lukács com os escritos de Marx encontra um marco, reconhecido por ele próprio, em *História e consciência de classe*, redigido entre 1919 e 1922.

Somente na década seguinte à publicação de em *História e consciência de classe*, Lukács terá acesso aos rascunhos de Marx de 1844 e, ao que tudo indica, esse texto provocou forte influência no seu itinerário intelectual – o que é compreensível ao se levar em conta suas reflexões anteriores vinculadas diretamente àquelas que encontrará no texto de Marx.

O acesso aos escritos de Marx acerca do complexo alienação/estranhamento foi, segundo o próprio Lukács, decisivo para a sua crítica à em *História e consciência de classe*. No prefácio de 1967 (Lukács, 1969), ele reconhece que em 1922 entendia o marxismo só como doutrina da sociedade, negando a abordagem que diz respeito à natureza.

Assim, em 1967, Lukács assume que ao rejeitar a relação do homem com a natureza, mediada pelo trabalho, tal como Marx a coloca, acaba por considerar as questões humanas apenas do ponto de vista da especulação. Na sua avaliação, em em *História e consciência de classe*, o tratamento do problema se move integralmente segundo o espírito hegeliano. Principalmente a compreensão do sujeito-objeto idêntico que se realiza no processo histórico e que na filosofia especulativa é de natureza lógico-filosófica, pois se desenvolve através do regresso da autoconsciência a si mesma, ou seja, a partir da superação do estranhamento, que seria, segundo Lukács, a consecução do supremo estágio do espírito absoluto na filosofia.

Desse modo, distinguindo-se da perspectiva hegeliana, Lukács sustenta que “a objetivação é efetivamente uma forma insuperável da manifestação, de exteriorização, na vida social dos homens”. Considera também que toda a prática e expressões humanas são objetificações que afirmam o homem, seja através do trabalho objetivo, material, seja através da linguagem que “objetiva os pensamentos e sentimentos humanos”. Visto deste modo, torna-se para ele evidente que se trata

de uma “forma geral de troca entre os homens”. Enquanto tal, não é nem positiva nem negativa em si mesma. Consequentemente, o estranhamento só aparece quando, em determinadas condições históricas concretas, as “formas objetivadas da sociedade tomam ou assumem funções que põem a essência do homem em contraposição com sua existência” (Lukács, 1969, p. XXVI), o que leva necessariamente, segundo ele, às características do estranhamento interior. Ao compreender essa diferença fundamental em relação a Hegel, Lukács detecta a dualidade a partir da qual distingue a necessidade universal da objetivação para o homem ser e a particularidade de sua forma concreta numa fase determinada da história.

Nessa perspectiva, o autor húngaro dedica grande parte do capítulo sobre o momento ideal de sua *Ontologia* ao esclarecimento daquilo que ele entende como complexo unitário objetivação/alienação. Ou seja, considera este complexo como necessidade universal da atividade humana e o distingue do estranhamento, característico, segundo ele, de uma etapa particular da história. Ele afirma que “objetivação do objeto e alienação do sujeito formam como processo unitário a base da prática e da teoria humanas”² (Raniere, 2001). Enquanto, de outro lado, o estranhamento que certamente “pode originar-se somente da alienação” não é uma necessidade inerente ao processo, pois “esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos” (Lukács, 2012, p. 397-398).

Para Lukács, a objetivação humana representa um movimento duplo no interior do qual, ao mesmo tempo, são transformadas a objetividade e a subjetividade, que por sua vez torna-se capaz de transformar o próprio sujeito que põe objetivações. Essa transformação é possível, segundo ele, porque “cada ato de objetivação do objeto da práxis é, ao mesmo tempo, um ato de alienação do sujeito” (Lukács, 2012, p. 402).

No entender do filósofo húngaro, o para-nós da genericidade, que se expressa na relação de cada individualidade com o todo social, se

² Jesus Raniere (2001) constrói uma análise dos escritos de Marx entre 1844 e 1845 buscando comprovar a tese lukacsiana.

constrói a partir das alienações. Ou, nas suas próprias palavras: “a presença da alienação introduz exclusivamente o problema da humanização do homem, da sua generidade no interior de um gênero não mais mudo” (Lukács, 2012, p. 405).

Lukács (2012) sugere, assim, um significado peculiar para alienação. Trata-se, para ele, de uma abertura do indivíduo em direção a sua humanização, o que significa assumir sua identidade enquanto generidade. Assim, numa análise abstrata do movimento, a objetivação atua como a transformação objetiva do mundo no sentido da socialização, enquanto, de outro lado a alienação permitiria o desenvolvimento individual nessa mesma direção.

A categoria da alienação, portanto, assume na abordagem lukacsiana, o significado de *momento subjetivo da objetivação* com as implicações individuais que se apresentam no seu processo de efetivação. Em algumas passagens de sua obra derradeira, a alienação está fortemente relacionada com a intenção ou vontade³, em outras com suspensão de interesse⁴, em outras ainda, ela seria responsável pela visão de mundo, pelo sistema de valores do sujeito que põe objetividades⁵. De todo modo, a caracterização lukacsiana da alienação se identifica sempre com o fator subjetivo presente na objetivação hu-

³ “Mas, o que é afinal este momento ideal? Enquanto força motriz, criadora do novo no ser social, é justamente a intenção que conduz aquele movimento material do trabalho que, no intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, traz para essas transformações, ou melhor, estas atuações de possibilidades reais” (Lukács, 2012, p. 385), “os homens – na média da cotidianidade – raramente pressionam o predomínio das alienações sobre as objetividades das objetivações, até o ponto de pôr em jogo sua existência” (Lukács, 2012, p. 429).

⁴ “Cada ato objetivante, mesmo no trabalho, em última análise, vem posto em movimento por necessidades, interesses, etc.; o que o caracteriza como elemento fundante do ser social, não é a falta de um interesse, mas o fato de que este interesse – para ser satisfeito de maneira adequada – põe por outro lado em movimento o ato laborativo, mas no curso da preparação e execução deste último, deve ser suspenso” (Lukács, 2012, p. 426-427).

⁵ “Muitas decisões são tomadas, não exclusivamente, não porque o homem em questão considere concreta e absolutamente certa a objetivação tratada, mas se e quanto ela vai introduzir-se organicamente naquele sistema de alienações que ele edificou para si mesmo” (Lukács, 2012, p. 429).

mana, caracterizando especialmente a formação da personalidade⁶.

O estranhamento, por seu turno, aparece na tematização de Lukács na situação em que indivíduo e gênero se desenvolvem em sentidos contrários. Ou seja, quando as objetivações progridem na direção oposta das alienações. Nesta circunstância, a alienação em cada ato laborativo retroage sobre o indivíduo como opressão e perda de si mesmo. Desse modo, já não são alienações efetivas, mas confrontos dos homens com sua própria natureza. Vale dizer, os estranhamentos, do ponto de vista do tratamento lukacsiano, surgem e se desenvolvem exatamente quando as alienações se expressam enquanto momento subjetivo da genericidade contrapondo indivíduo e gênero, tornando o homem estranho a si mesmo.

A pesquisa empreendida a partir dos *Manuscriptos de 44* teve como parâmetro inicial a compreensão lukacsiana, que, como vimos, tem o mérito de levar em conta o papel da subjetividade no devir humano, sem transformar o estranhamento em condição humana eterna. Lukács, portanto, reconhece, ao mesmo tempo, o lado subjetivo da objetivação e as formas de estranhamento produzidas em condições históricas específicas.

Assim, iniciamos a investigação dos *Manuscriptos* confiantes de que a interpretação lukacsiana seria confirmada nos escritos de Marx de 44. Especialmente os trechos do terceiro manuscrito, quando do confronto com a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, indicavam a pertinência daquela proposta interpretativa. No entanto, a investigação acabou por apontar outras possibilidades.

Em primeiro lugar, não só *Entäusserung* e *Entfremdung* (traduzidos respectivamente por alienação e estranhamento) aparecem nos *Manuscriptos*⁷ como categorias ligadas ao fator subjetivo⁸ do complexo

⁶ “[...] os homens, enquanto seres que respondem, nas suas alienações tomam posições acerca de problemas, condicionados pela época, pela existência na respectiva sociedade, isto é, em nome das necessidades da sua personalidade decidem positiva ou negativamente as suas alternativas” (Lukács, 2012, p. 430).

⁷ A análise dos *Manuscriptos econômico-filosóficos* é parte do artigo de Costa (2006).

⁸ Frederico Almeida (2003), em sua dissertação de mestrado, analisa o papel da subjetividade nos escritos de Marx de 1843 a 1846 e não encontra, como podemos verifi-

da objetivação humana. Esse complexo, quando abordado de forma abstrata, sem considerar as circunstâncias concretas de sua realização, é situado por Marx por uma terceira expressão, a *Lebensäusserung*, traduzida por exteriorização da vida.

Ao considerar os aspectos gerais da produção, tal como Marx os tematiza nos MEF⁹, destaca-se, antes de mais nada, o caráter relacional de toda a objetividade, presente desde logo nos fenômenos da natureza. Mas, imediatamente, Marx (1972) situa a distinção da objetividade humana, que se afirma reproduzindo o homem como ser social, pois a própria relação com a natureza se realiza a partir do vínculo entre os homens. É na vida social que os homens produzem sua individualidade, seus sentidos, as relações de produção, as relações entre eles, suas necessidades e recriam a própria natureza.

Nas passagens dos Manuscritos em que os aspectos gerais da sociabilidade são apresentados é evidente a ausência da categoria da alienação (*Entäusserung*). Ela aparece associada ao processo de objetivação em outros momentos do texto de Marx de 1844, especialmente quando se trata da crítica à *Fenomenologia* de Hegel¹⁰ e a alguns aspectos da economia política. Para Marx (1972, p. 133), aliás, essas duas abordagens colocam-se sob o mesmo ponto de vista: concebem “o trabalho como a essência do homem que se afirma a si mesmo”; mas só veem “o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo”.

Por parte de Hegel, essa compreensão do trabalho apenas em seu lado positivo se apoia na sua concepção do homem como “ser *não objetivo, espiritualista*” (1972, p. 133). Para Hegel, o movimento por excelência da vida humana é o movimento do espírito que se baseia na superação da consciência por parte da autoconsciência.

car no resultado de sua pesquisa, nenhuma vinculação necessária entre o complexo da subjetividade e o fenômeno da alienação.

⁹ Mantive nas citações a tradução da edição francesa que incorpora a dissertação de mestrado de Costa (1999).

¹⁰ A crítica a Hegel tem o amparo de Feuerbach, indubitavelmente. Mas, apesar da reconhecida influência feuerbachiana, Marx supera o naturalismo presente no autor de *A essência do cristianismo* já em 1844, como demonstra Rodrigo Alkimin (2003) em sua pesquisa.

De acordo com Marx (1972), quando se trata do ser objetivo a autoalienação é o assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade, ou seja, como algo distinto de si, como um ser objetivo diante de outro ser objetivo. A autoconsciência, por seu turno, por meio de sua alienação põe “apenas a coisidade, isto é, apenas uma coisa abstrata, uma coisa da abstração, e não uma coisa efetiva”, pois todo movimento se desenvolve na consciência, no interior de si mesmo.

Contrapondo-se a Hegel, portanto, Marx (1972) se utiliza dos termos do seu interlocutor para demonstrar que o homem como ser objetivo assenta suas forças objetivas no objeto concreto, real, exterior, atualizando suas forças objetivas em algo fora de si, o que na versão hegeliana se dá mediante a alienação do sujeito.

A alienação aparece nesses trechos situando a contraposição entre “assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade” e a alienação da autoconsciência que põe apenas a coisidade, uma coisa da abstração.

Não se trata, portanto, de uma identificação entre objetivação e alienação. Ao contrário, Marx busca situar a distinção do movimento real, que se passa no mundo objetivo, daquele descrito por Hegel, que se desenvolve no pensamento.

Do lado da Economia Política, Marx denuncia que o trabalho é considerado apenas como produtor da riqueza exterior. Na primeira parte do Terceiro Manuscrito, onde analisa a doutrina fisiocrática, o autor afirma que com a fisiocracia “a essência subjetiva da riqueza transfere-se para o trabalho”, pois com ela “a terra somente é para o homem mediante o trabalho, mediante a agricultura” (Marx, 1972, p. 81). Este é, justamente, o lado positivo da doutrina que representa um avanço em relação ao mercantilismo “que não conhecia outra existência da riqueza senão o metal nobre” (Marx, 1972, p. 82).

A terra, segundo tal doutrina, é ainda o único objeto sobre o qual o homem se exterioriza, libera suas energias essenciais ou, na versão da economia política, produz riqueza; e, desta maneira, a matéria natural aparece como uma fonte de riqueza maior que o próprio trabalho.

Por isso, Marx (1972, p. 82) afirma que para os fisiocratas somen-

te “propriedade fundiária se converte em homem alienado (*entäusser-ten*)”, ou seja, em homem que objetiva suas forças essenciais no objeto, na riqueza exterior. Mas somente a terra é objeto de apropriação e exteriorização de suas forças essenciais e, portanto, sua objetivação enquanto homem está limitada “por um elemento natural particular” (Marx, 1972, p. 82). Consequentemente, é ainda uma alienação determinada, particular do homem. O autor evidencia, além disso, que: “a essência da riqueza não é, pois, um trabalho *determinado*, um trabalho ligado a um elemento particular, uma determinada manifestação do trabalho, mas sim o trabalho em geral” (1972, p. 82).

O que significa efetivamente que toda objetividade é, em potencial, objeto da exteriorização humana (ou, para os economistas, da produção de riqueza) e que os produtos dessa exteriorização se diferenciam cada vez mais do objeto natural. Em síntese, a alienação, como aparece nos trechos relacionados acima, diz respeito ao trabalho como produtor da riqueza exterior, que é o modo pelo qual ele é compreendido pela economia política.

Ainda no debate com os economistas, Marx resgata a relação entre o trabalhador e o produto do trabalho como ponto de partida para a análise da produção atual. Ele identifica a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação, na qual o produto não somente assume uma existência externa como também torna-se um poder autônomo em relação ao trabalhador. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. Esta crescente divergência de sentido acaba por levá-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha. Nessa análise, Marx se refere aos aspectos específicos da produção atual em que a objetivação humana se realiza como alienação, ou seja, como produção da riqueza exterior e se volta contra o homem que produz.

Para Marx (1972, p. 59), a economia política “só vê o lado positivo do trabalho” justamente porque “*não consolida a relação direta entre o trabalhador (trabalho) e a produção*”.

Vê-se, portanto, que a aproximação entre as categorias objetivação e alienação só corresponde à análise de Marx, nos *Manuscritos*, quando ele se reporta a crítica a Hegel e, de forma distinta, aos economistas. Ambos, guardadas as devidas diferenças, consideram o trabalho atual como forma universal da atividade humana. Os economistas partem explicitamente da produção atual considerando-a eterna; Hegel pretende voltar-se para a reprodução espiritual como *locus*, por excelência, da afirmação do homem. Mas, Marx demonstra que toda tematização hegeliana está pautada na produção atual e, assim sendo, Hegel universaliza a alienação como forma do homem se relacionar com a objetividade exterior e consigo mesmo.

Marx (1972), de modo distinto, situa que a alienação é, de fato, atualmente, a forma do homem se relacionar com sua produção, mas, para ele, a objetivação, tomada como forma geral do homem se auto-pôr, não tem semelhança necessária com a alienação. Mas, partindo da forma contemporânea do homem se produzir, ele encontra não só uma relação de alienação, mas de inversão e antagonismo.

A alienação (*Entäusserung*), portanto, aparece como momento constitutivo no interior da *produção atual*, posto que nela “o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho* (*fremdes wesen*), como um poder *independente* do produtor” (Marx, 1972, p. 57). Nessa situação, a efetivação do trabalho “aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão dos objetos*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)” (Marx, 1972, p. 57).

Este é o ponto de partida da análise de Marx (1972) no primeiro Manuscrito, onde pretende esclarecer as interconexões que a economia política (que ele havia investigado anteriormente) não consegue identificar. Para tanto, busca na relação imediata entre produtor e produto o passo inicial que vai levá-lo a demonstrar que, ao contrário do que acreditam os economistas, a “*propriedade privada* é [...] o resultado, a consequência necessária do *trabalho alienado* (*enttäusserten*), da relação exterior (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (Marx, 1972, p. 67). O autor chega, portanto, à propriedade privada como resultado “da análise do con-

ceito de trabalho alienado (*entäusserten*), ou seja, do homem alienado (*entäusserten*), do trabalho tornado estranho (*entfremdeten*), da vida tornada estranha (*entfremdeten*), do homem tornado estranho (*entfremdeten*)” (Marx, 1972, p. 67).

Pode-se dizer que, de acordo com as passagens acima, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento. Não cronologicamente, nem de fato, mas analiticamente¹¹, como diz Marx (1972). Ele identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também “do homem tornado estranho”. O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhas a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx (1972, p. 67) demonstra assim que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que “mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca”. E acrescenta:

Só no derradeiro ponto de culminação de desenvolvimento da propriedade privada que o mistério que lhe é próprio reaparece, a saber, por um lado, que ela é produto do trabalho alienado (*entäusserten*) e, por outro, que ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena (*entäussert*), a realização da alienação (*Entäusserung*) (Marx, 1972, p. 67).

A propriedade privada (estranhamento) surge, portanto, no interior deste processo, mas não é inerente a ele. Segundo Marx, “Quando se fala em propriedade privada pensa-se ter se ocupado de

¹¹ Frederico (1995, p. 131) considera que “Marx chega à gênese da propriedade privada por meio de uma *dedução lógica* e não do recurso à explicação histórica, como fará posteriormente”. Ele faz, desse modo, uma consideração metodológica apontando para uma distinção entre o jovem e o velho Marx. Não é o caso de nos debruçarmos neste momento sobre essa polêmica, registro apenas que os estudos do professor Chasin, logo antes de sua morte prematura, não corroboram com essa hipótese e que o tema é objeto de pesquisa da tese de doutorado, em andamento, de Antônio José Lopes Alves. Talvez, portanto, tenhamos elementos para aprofundar a discussão em um futuro próximo.

algo exterior ao homem. Quando se fala em trabalho, ocupa-se diretamente do próprio homem. Esta nova forma de colocar a questão já implica em sua solução” (Marx, 1972, p. 67). O trabalho alienado é, portanto, a gênese da propriedade privada enquanto esta é o seu produto necessário, já que ele se realiza como exterioridade em relação ao homem. Desse modo, pode-se dizer que utilizar “*Entfremdung, Entäusserung*” é uma forma de exprimir um movimento que tem no estranhamento (*Entfremdung*) sua expressão concreta e atual e, na alienação (*Entäusserung*), seu ponto de partida. Segundo Marx, a partir da relação exterior entre produto, produtor e produção se processa a relação de antagonismo entre eles.

Sem dúvida, trata-se aqui daquilo que Chasin (1995) reconheceu como a 3ª crítica ontológica que instaura o pensamento próprio de Marx. Com efeito, distinguindo-se das interpretações correntes que concebem a análise marxiana como síntese entre filosofia hegeliana, socialismo francês e economia política clássica, Chasin demonstra, através do exame rigoroso dos textos (cartas, esboços, artigos etc.) do período de 1841 a 1847, que abordagem do filósofo alemão se constrói como resultado de três críticas ontológicas, a saber: a crítica à política, à especulação hegeliana e, finalmente, à economia política. Nas duas primeiras, Marx inverte a relação determinativa entre estado e sociedade civil e entre pensar e ser, respectivamente. Enquanto na terceira situa o trabalho alienado como origem da propriedade privada, invertendo o polo de determinação da economia clássica. É exatamente o que Marx realiza no primeiro manuscrito: a denúncia de que a “economia política parte do fato da propriedade privada”, sem explicá-lo, ao passo que ele demonstra, analiticamente, a gênese da propriedade privada na atividade humana considerando essa relação no processo de produção material atual.

A partir dessa compreensão, Marx denuncia a operação efetuada por Adam Smith que coloca o homem sob a determinação da propriedade privada ao incorporá-la a ele. A economia política, portanto, converte o homem, em essência da propriedade privada. Assim, a propriedade privada, que “antes era ser-exterior-a-si (*Sichäusserlichsein*), alienação (*Entäusserung*) real do homem, converteu-se apenas em ato

de alienação (*Entäusserung*), em venda (*Veräusserung*)” (Marx, 1972, p. 80).

Na versão dos economistas, portanto, os homens em sua atividade sensível apenas realizam a atividade da propriedade privada através da *venda*. Sabe-se já que o trabalho alienado produz a exterioridade da propriedade privada, ou que, através da alienação do trabalhador, a propriedade privada é produzida enquanto ser-exterior ao homem. Mas, para os economistas que reconhecem o trabalho como “essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada”, a alienação do trabalhador que produz um ser exterior a si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se auto-pôr: é o ato de alienação da propriedade privada, é *venda*.

Desse modo, a venda é o meio através do qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz no interior do domínio da propriedade privada, na medida em que a apropriação da objetividade exterior se realiza na relação de compra e venda.

O termo *Veräusserung* – venda – aparece nas anotações de 1844 apenas em dois momentos. Além do descrito acima, na abordagem sobre o dinheiro, Marx conclui: “a força divina do dinheiro repousa em sua essência enquanto ser genérico, estranhado (*entfremdeten*), alienante (*entäussernden*), na qual o homem se vende (*veräussernden*). O dinheiro é a capacidade (*Vermögen*) alienada (*entäusserte*) da humanidade” (Marx, 1972, p. 122).

Em resumo, pode-se dizer que *Entäusserung* e *Entfremdung* não são simplesmente sinônimos¹². Tampouco aparecem como categorias

¹² Essa diferença não passou despercebida por autores mais cuidadosos. Entre eles, Mézszáros (1981, p. 281) no livro *Marx: teoria da alienação*, afirma: “Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘alheamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito maior frequência por Marx do que *Veräusserung*, que é, como Marx a define, ‘die Praxis der Entäusserung’ (a prática da alienação) ou, em outro trecho, ‘Tat der Entäusserung’ (o ato da alienação). Assim *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, ‘*Veräusserung*’ pode ser intercambiado com ‘*Entäusserung*’ quando um ‘ato’ específico ou uma ‘prática’ específica são referidos. [...] Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung* possuem uma tripla função conceitual: a) a referida a um princípio geral; b) ex-

contrapostas como sugere Lukács. A *Entäußerung* se refere mais dire-

pressão de um estado de coisas dado, e c) indicação de um processo que domina esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa a palavra *Entäußerung* (ou palavras como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usada quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, de sua própria criação”. José Paulo Netto (1981, p. 18) reporta-se à citação anterior, chamando a atenção para o problema: “Não me deterei aqui nos importantes aspectos filológicos que envolvem a terminologia que comparece no tratamento e na colocação do problema [da alienação]. No que concerne ao emprego, por Marx, em 1844, de *Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* (traduzidos preferentemente por alienação e também por estranhamento) remeto simplesmente à observação de Mészáros. Também em nota, Celso Frederico (1995, p. 77) observa: “Antes de prosseguir faz-se necessário um esclarecimento conceitual. Marx utiliza dois termos em alemão para referir-se à situação do trabalho no mundo capitalista: *Entäußerung* (alienação) e *Entfremdung* (estranhamento), por conta de traduções descuidadas, popularizou-se a expressão ‘trabalho alienado’. Marx, entretanto, ora empregava as duas expressões indistintamente, ora acenava para uma sutil diferença. A referência ao trabalho estranhado, visando ressaltar a oposição entre o operário e a sua criação, que lhe aparece como um poder irreconhecível e hostil, parece propor um distanciamento em relação à teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ao mesmo tempo em que realça a dominação social inscrita no processo de produção, diferenciando-a, portanto, daquela alienação que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada”. Lucien Sève (1975), em *Análises marxistas da alienação*, referindo-se especificamente às obras de maturidade de Marx, considera que “quanto à significação específica de cada um dos termos que compõem este vocabulário da alienação, creio ser possível avançar com prudência, pois trata-se de uma questão das mais complexas, a seguinte hipótese geral. As palavras da família de *äusser*; externo, exterior, marcadas por esta significação de base, são a maior parte das vezes empregadas por Marx, quer para designar a simples desapropriação de um bem pelo ato de venda (em regra geral: *Veräußerung*), quer para anotar o processo mais profundo de tornar-exterior, quanto processo separante, opondo mesmo as coisas, ou as relações e as formas enquanto tomam a feição de coisas. Aí está um primeiro aspecto da concepção madura da alienação: com o vocabulário de *Entäußerung*, estamos essencialmente no terreno da reificação, da autonomização e da esclerose das formas em relação à sua essência, do fetichismo. Sobre este ponto é característico que na *Contribuição*, onde ainda só o movimento das mercadorias e do dinheiro é tratado, aparece unicamente o vocabulário da *Ver – Entäußerung*. As palavras da família de *fremd* (por exemplo na expressão constante: *fremde Arbeit*, trabalho de outrem) introduzem uma outra dimensão da alienação: a das relações entre as *pessoas*, os indivíduos sociais, que encobrem as relações entre as *classes*. Com o vocabulário de *Entfremdung* estamos no terreno da desapropriação, do despojamento, da sujeição dos homens aos produtos da sua atividade tornados força estranha e tomando a forma da dominação de uma classe exploradora. Apreendemos ao vivo o elo ao mesmo tempo se-

tamente a uma relação de separação, enquanto a *Entfremdung* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem o movimento do trabalho humano que se exerce no interior da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra aparecem como uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *Entfremdung* – estranhamento, surge da separação que ele identifica como *Entäusserung* – alienação. Nesse contexto, a *Veräusserung* – venda – seria uma categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) em alienação da vida (*Lebensentäusserung*), duas expressões contrapostas.

Em síntese, esses são os termos encontrados nos Manuscritos de 1844 no tratamento das categorias que este artigo se propôs a analisar.

QUESTÕES PARA REFLETIR

Na definição dos estranhamentos, presente no último capítulo da *Ontologia*, Lukács (2012) aponta¹³ os traços gerais desse fenômeno identificando o desenvolvimento de forças produtivas, não apenas com o desenvolvimento das capacidades humanas – como Marx – mas também com o desenvolvimento da personalidade humana, ou melhor, demonstra que esta pode ser desfigurada e desvalorizada no processo de potencialização da capacidade singular.

Lukács (2012) sugere, assim, uma emanção direta da personalidade humana do interior do processo produtivo em si. Bem entendido, quando afirma que “desenvolvimento da capacidade humana não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana”, associa direta-

mântico e teórico entre *fremd* e *Entfremdung* que caracteriza o processo de alienação enquanto este afeta os homens.

¹³ “O desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema do estranhamento – o desenvolvimento da capacidade humana não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potenciando a capacidade singular pode desfigurar-se, desvalorizar, etc. a personalidade do homem” (Lukács, 2012, p. 562).

mente um processo ao outro. Desse modo, compreende que a formação da personalidade seria um processo relacionado ao ato de produção material e, portanto, ao desenvolvimento de forças produtivas.

No capítulo V de *O capital* – “Processo de trabalho e processo de valorização” – do qual Lukács retira a citação de Marx com a qual justifica a identificação entre objetivação e alienação, pode-se ler poucas páginas à frente:

O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais. Por isso não tivemos a necessidade de apresentar o trabalhador em sua relação com os outros trabalhadores. O homem e seu trabalho, de um lado, a natureza e suas matérias, de outro, bastavam. Tão pouco quanto o sabor do trigo revela quem o plantou, podem-se reconhecer nesse processo as condições em que ele decorre, se sob o brutal açoite do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista (Marx, 1983, 153-154).

Considerada abstratamente, portanto, a atividade laborativa, segundo Marx, nada nos diz sobre o homem que a exerceu, nem sobre as condições nas quais se efetuou. Consequentemente, a personalidade produzida neste processo não tem sua marca nos “elementos simples e abstratos” do trabalho, mas na complexidade da vida social, ou como diz Chasin (Vaisman, 2001, p. XXV), resgatando as categorias marxianas, “no conjunto das relações sociais”, configuradas em cada momento pelo modo de produzir da base material, modo, por sua vez, que é determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas, entre as quais figura o próprio modo de organização do conjunto das relações sociais”. Mas, o ato laborativo, isolado do ‘conjunto das relações sociais’ não é capaz de envolver a complexidade dos elementos constitutivos do processo de formação da personalidade. Pois esta se

constitui a partir da interação entre os homens nas mais variadas formas em que se realiza.

O esforço do autor húngaro, em resgatar a gênese do ser social a partir de uma perspectiva materialista, contribui para sua insistência em proclamar o caráter dúplice da constituição humana – natural e social – justamente porque ele parte do metabolismo entre homem e natureza – trabalho – para realizar sua empreitada. Porém, como disse Marx (1979, p. 83, grifo nosso), nos *Manuscritos 1861-1863*, para:

[...] desenvolver o conceito de capital, é necessário partir **não do trabalho**, mas do valor e, mais precisamente, do valor de troca já desenvolvido no movimento de circulação”, porque é “tão impossível passar diretamente do trabalho ao capital como passar diretamente das diferentes raças humanas ao banqueiro ou da natureza à máquina a vapor.

É o que ocorre em estudos em algumas áreas como o Serviço Social e a Educação, por exemplo, que recorrem com frequência à compreensão do ser social a partir do trabalho para, a partir daí, desenvolver questões específicas da atualidade.

REFERÊNCIAS

ALCKMIN, Rodrigo Maciel. **Marx e Feuerbach: da sensibilidade à atividade sensível**. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

ALMEIDA, Frederico Rocha. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

COSTA, Mônica H. M. da. **As categorias *Lebensäußerung***,

Entäußerung, Entfremdung e Veräußerung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

_____. A exteriorização da vida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. **Verinotio**, Niterói, ano 2, n. 4, abr. 2006.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx** (1843-44: origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**. México: Grijaldo, 1969.

_____. Meu caminho para Marx. In: CHASIN, J. **Marx hoje**. São Paulo: Ensaio, 1988. v. 1.

_____. **Pensamento vivido**: autobiografia em diálogo. São Paulo: Ad Hominem, 1994.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. **Manuscrits de 1844** (Économie politique e philosophie). Paris: Sociales, 1972.

MÉZSÁROS, István. **Marx**: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

NETTO, João Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

_____. (Org.). **Lukács**: sociologia. São Paulo: Ática, 1992.

RANIERE, Jesus. **A câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo, 2001.

SÈVE, Lucien. **Análises marxistas da alienação**. Tradução de Madalena Cunha Matos. Lisboa: Mandacaru, 1975.

VAISMAN, Ester. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. **Ensaio Ad Hominem 1**, tomo IV, Ijuí, RS, 2001.

O ESTRANHAMENTO DA MULHER NA *ONTOLOGIA* DE LUKÁCS

O PROBLEMA DA EMANCIPAÇÃO FEMININA NA SOCIABILIDADE DO CAPITAL

*Ronaldo Vielmi Fortes**

A obra tardia de György Lukács é sem dúvida muito referida no Brasil. Contudo a ampla dimensão de suas reflexões é ainda pouco conhecida. Em parte tal desconhecimento de temas filosóficos e sociais importantes contidas em sua derradeira obra se deve à dificuldade de acesso à totalidade de sua obra, apenas recentemente traduzida em sua íntegra para o português¹. O curto lapso de tempo de sua publicação até os dias hoje não se mostrou suficiente para explorar a riqueza e diversidades de temas presentes na última grande obra do filósofo magiar.

No que diz respeito aos estudos dessa obra podemos constatar a primazia de interesses no primeiro capítulo da parte sistemática da *Ontologia*, isto é, no capítulo “O trabalho”. Tal capítulo é sem dúvida decisivo no conjunto das elaborações do autor. No instante inicial das elaborações são estabelecidos os pilares para a determinação crucial do

* Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor adjunto da Faculdade de Serviço Social na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: rvielmi@gmail.com.

¹ A obra de Lukács foi traduzida na íntegra pela editora Boitempo. Seu primeiro tomo foi lançado em 2012, e o segundo foi lançado em 2013. Anteriormente apenas dois capítulos da primeira parte (Hegel e Marx) havia sido traduzida por Carlos Nelson Coutinho nos finais da década de 1970.

ser e do destino do homem. O devir homem do homem aparece determinado como um processo de autoprodução humana, cujo fundamento é compreendido pelo momento preponderante do complexo trabalho como pôr teleológico. Ater-se a esse capítulo, entretanto, não é suficiente para a apreensão efetiva do conjunto das elaborações do autor, uma vez que não se pode deduzir de maneira direta, sem mediações, todos os complexos “superiores” do ser social a partir dessa base genética, muito menos derivar de maneira imediata todos os fenômenos sociais mais relevantes de nosso tempo – em particular, as formas dos estranhamentos – das articulações intrínsecas ao complexo trabalho.

No contexto de nossas elaborações bastaria referir que não se pode deduzir conceitualmente as formas mais complexas da prática social a partir da forma originária. As formas superiores, quando corretamente consideradas em sua especificidade e peculiaridade, apresentam em relação à forma originária diferenças substanciais. Apenas algumas de suas determinações permanecem nas formas mais avançadas, mesmo assim com um peso e uma relevância diversa daquela que ocupava na forma originária do complexo da prática do ser social. O sentido do trabalho como modelo refere-se especificamente a esta noção, em que se vê na forma originária tão somente – e isso não é pouco – a gênese de determinadas tendências mais gerais que permanecem nas formas ulteriores e mais complexas da prática do ser social como a estrutura mais geral da dinâmica dos processos que aí se instauram.

Tais considerações iniciais são necessárias na medida em que, como veremos, não se pode deduzir de maneira direta o problema do estranhamento da mulher do trabalho propriamente dito. Faça-se necessário, desse modo, advertir sobre os excessos da famigerada tese da “centralidade” do trabalho, demonstrando como as formas específicas do estranhamento podem se colocar para além do imediatismo determinista que “saca” das relações do trabalho, sem as devidas mediações, fenômenos específicos das formas “superiores” da práxis social, indubitavelmente mais complexas e mais plenas de categorias sociais “puras”, inexistentes nas formas originárias do trabalho.

Sobre o tema da inferiorização da mulher não se pode verificar na ontologia de Lukács uma discussão autônoma, que aborda a am-

plitude do tema em todas as suas nuances e particularidades. Isso, no entanto, não confere à questão importância secundária, meramente acessória ao conjunto de problemas tratados no último capítulo de sua obra: o estranhamento. Na verdade, ao tema é dado um lugar central dentro do debate sobre a relação indivíduo/gênero e no debate sobre a personificação das individualidades no decurso de seu processo histórico de configuração.

O primeiro aspecto a observar é o fato de Lukács não limitar o problema do estranhamento às formas econômicas postas pelas relações de produção do capitalismo. Muito embora seja este elemento decisivo e preponderante das formas conflitivas da sociedade burguesa, os processos sociais estão, segundo Lukács, eivados por formas variadas de estranhamentos. Esses estranhamentos guardam sempre relação com o *hic et nunc* social, entretanto podem existir formas que se perpetuam historicamente na própria sociabilidade do capital, sem que tenham sua origem e causas primeiras vinculadas diretamente à formação específica dessa sociedade. O estranhamento da mulher é o exemplo claro dessa particularidade de estranhamento. Em outras palavras: o estranhamento da mulher não é algo que possa ser derivado diretamente da sociabilidade do capital. Nessa formação social decerto tal estranhamento possui determinações que se conformam às bases dessa sociabilidade, assume portanto uma forma específica que se conforma às determinações peculiares da sociabilidade do capital, porém possui sua raiz histórica em tempos idos, podemos mesmo dizer, atravessa os séculos do devir histórico da humanidade e tem sua gênese em tempos primevos.

Tratar do problema da inferiorização histórica da mulher como um fenômeno específico do estranhamento, requer algumas palavras introdutórias sobre o entendimento de tal complexo de problemas no ser social. Lukács cita, no intuito de analisar tal problema, uma importante passagem de *Teorias da mais valia*, no qual Marx confronta o pensamento de David Ricardo ao do economista francês Sismondi. O economista francês, uma figura típica do anticapitalismo romântico, “contrapõe o bem-estar do indivíduo às necessidades do processo social tomado em sua totalidade” (Lukács, 2013, p. 561). Contra Sis-

mondi, o pensador alemão enfatiza o caráter científico das reflexões ricardianas cujo princípio decisivo de sua prospectiva dos processos da economia é a afirmação da primazia da “produção pela produção”. Citando diretamente o texto marxiano, nosso autor destaca:

[...] não se compreende que esse desenvolvimento da capacidade da espécie homem, ainda que se cumpra à espessas do maior número dos indivíduos humanos e de todas as classes humanas, rompe enfim com esse antagonismo e coincide como o desenvolvimento do indivíduo singular, que, portanto, o mais alto desenvolvimento da individualidade é obtido somente a partir de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados (Marx apud Lukács, 2013, p. 561-562).

Para Lukács (2013, p. 262), a constatação de Marx demonstra como “o desenvolvimento das forças produtivas provoca diretamente o crescimento das capacidades humanas, mas ao mesmo tempo pode em tal processo sacrificar os indivíduos (assim como classes inteiras)”. O máximo desenvolvimento das capacidades humanas historicamente efetivadas implica consentaneamente a desrealização das individualidades, ou a realização contraditória e estranhada em relação às potencialidades do gênero humano. Em última análise o estranhamento pode ser descrito como antítese entre o desenvolvimento e potencialização da capacidade postas pelo gênero para a realização das individualidades e o desenvolvimento da personalidade humana nos mais diversos contextos sociais e históricos. Nos termos do próprio autor, trata-se “do conflito socialmente originado entre desenvolvimento e desdobramento das capacidades dos homens e a formação de sua personalidade enquanto homem” (Lukács, 2013, p. 593).

O fenômeno do estranhamento não se limita apenas a esse descompasso entre desenvolvimento do indivíduo e capacidades desenvolvidas pelo gênero, mas apresenta as mesmas características no que diz respeito à relação que os homens estabelecem entre si.

Assim como o tornar-se homem acontece objetivamente no trabalho e no desenvolvimento das capacidades produzido subjetivamente por ele somente quando o homem não reage

mais de modo animalesco ao mundo que o cerca, isto é, quando deixa de simplesmente se adaptar ao respectivo mundo exterior dado e, por seu turno, passa a participar de modo ativo e prático de sua remodelação em um meio ambiente humano cada vez mais social, criado por ele mesmo, assim também enquanto pessoa ele só pode se tornar homem se a sua relação com o seu semelhante humano assumir formas cada vez mais humanas, como relações entre homens e homens, e dessa forma se realizarem na prática (Lukács, 2013, p. 596).

As relações entre os homens encontram-se igualmente estranhadas no interior dos processos sociais. A expressão mais contundente desse estranhamento, a forma mais imediata de sua manifestação, pode ser vislumbrada na relação entre o homem e a mulher. Tomando como base as reflexões de Marx (1982) nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Lukács (2013), afirma de modo peremptório: a relação homem mulher expressa o desenvolvimento do gênero. Vale, nesse contexto reproduzir as próprias palavras de Marx para pôr em relevo o peso decisivo de suas determinações:

A relação imediata, natural, necessária do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuitivo, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano (Marx, 1982, p. 388).

O fato de o homem encontrar-se na condição de estranhador não o isenta da condição do estranhamento, apenas salienta o lado opres-

sor de uma relação que reflete a condição da humanidade no geral, na qual as relações entre os homens não se erguem sobre a base de uma autêntica potencialidade da generidade humana e de sua correspondente realização das individualidades como um todo. Precisamente nessa determinação mais geral do estranhamento ganha destaque o problema da inferiorização da mulher. Ele é expressão mais concreta da natureza estranhada das relações humanas em geral, pois nele mostra-se nítido o descompasso entre realização feminina e as condições e potencialidades postas pelo contexto histórico. Mais ainda: o estranhamento da mulher também reflete a natureza mais ainda taca-nha dessa efetivação ao demonstrar como sequer à condição também estranhada dos homens ela pode se alçar. Trata-se de um processo que atravessa séculos da história da humanidade, sendo passível de ser identificado já nas organizações sociais mais remotas.

As reflexões lukacsianas sobre o tema da inferioridade mulher na sociedade iniciam-se pela precisa demarcação da natureza longaeva do fenômeno, determinada em sua gênese pelo desaparecimento do matriarcado nas sociedades mais antigas. Segundo Lukács (2013, p. 597), “desde o declínio das formas matriarcais de vida, o domínio do homem e a opressão da mulher se converteram em fundamento permanente da convivência social dos homens”. O ponto de partida da análise faz-se por meio da transcrição direta de um excerto do livro de Engels (1962), na qual o autor alemão faz referência direta ao declínio das sociedades matriarcais². Tal citação não constitui simples referência protocolar ao significado do livro para o pensamento materialista, mas destaca um princípio decisivo para o pensamento magiar: não existe nenhuma determinação natural que justifique a inferioridade da mulher no interior das formações societárias. As raízes de tal fe-

² “A derrocada do direito materno foi a grande derrota do sexo feminino na história universal. O homem tomou posse também da direção da casa, ao passo que a mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução. Esse rebaixamento da condição da mulher, tal como aparece abertamente sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e mais ainda dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocado, dissimulado e, em alguns lugares, até revestido de formas de mais suaves, mas de modo algum eliminado” (Engels, 1962, p. 61).

nômeno devem ser buscadas na própria forma como os homens se organizam em suas relações sociais. Conforme o autor afirma em outro contexto, tomando igualmente por base o mesmo texto de Engels (1962), “a posição da mulher na vida social (matriarcado etc.) depende de que a multiplicação da riqueza empreste às funções econômicas do homem um peso maior que às mulheres; num estágio mais primitivo, era o inverso” (Lukács, 2013, p. 162). Tal aspecto confere nitidamente à mediação da organização societária a causa decisiva da definição da posição inferiorizada da mulher no interior dos processos sociais.

As formas diferenciadas que tal estranhamento assumiu no decorrer dos processos históricos não suprime no geral a base estranha-das dessas relações. Há um duplo movimento a ser analisado. De um lado, os aspectos e lineamentos gerais assumidos pelo estranhamento da mulher como continuidade na descontinuidade, por outro, a especificidade histórica dessas figurações e configurações efetivas nas mais diversas formações sociais.

A literatura enquanto expressão mimética das grandes questões do gênero histórica e socialmente circunscritas vale como respaldo para a análise do decurso histórico do problema. Diz Lukács (2013, p. 598):

Pensemos, portanto, em primeiro lugar, na *Iliada*. *Briseide se torna escrava de Aquiles; depois da grande batalha*, ele tem de entregá-la a Agamenon, mas por ocasião da reconciliação recebe-a de volta. Nesse processo todo, ela é um mero objeto “que fala”, que igual a um objeto mudo passa da posse de um para a posse de outro.

E ainda, em outro exemplo, igualmente expresso na literatura da antiguidade clássica, Lukács (2013, p. 610) reforça a ideia:

Em *As troianas*, de Eurípides, a violação da dignidade humana por essa prática já é o tema central. Não há como mudar o fato de que elas têm de se tornar escravas dos vencedores, mas ele aparece associado simultaneamente à indignação humana contra ele – todavia, objetivamente impotente –, na qual só em alguns momentos fásca um anseio por resistência ativa, que permanece subjetivo. Na tragédia

Andrômaca, também de Eurípides, essa resistência já adquire uma figura convertida em práxis individual: numa situação que atingiu o ponto crítico, Andrômaca age como se fosse uma pessoa tão livre quanto os seus adversários e – na realidade estilizada da tragédia – força um comportamento correspondente dos demais em relação a ela, contudo, também nesse caso, diante do pano de fundo que gera a tensão da trama, de que a sua condição irrevogável de escrava pudesse, a qualquer momento, acarretar sua eliminação física.

Em termos gerais, o estranhamento da mulher é evidenciado em momentos bem remotos do decurso histórico. A redução da mulher à condição de uma “espécie de escrava doméstica”, situação advinda na época do “florescimento da polis”, e a matrização do matrimônio monogâmico grego, reflete os aspectos geais dos fenômenos mais antigos desse estranhamento. No entanto, essa circunstância histórica apresenta peculiaridades importantes como formas reativas a esses processos estranhadores da mulher.

Talvez seja suficiente lembrar o matrimônio grego da época do florescimento da polis, cuja monogamia converte a mulher numa espécie de escrava doméstica estranhada; contudo, o impulso socialmente irresistível para uma relação entre os sexos num nível humanamente superior conquista para si espontaneamente um campo de satisfação no heterismo, no qual se “desenvolveram as únicas figuras femininas gregas que, por seu talento e por seu gosto artístico, destacaram-se do nível geral da mulher do mundo antigo [...]”. O fato de tais mulheres conseguirem conquistar essa sua elevação acima do seu estranhamento “normal” só através da prostituição, ou seja, através de outro autoestranhamento, mostra como naquela época eram estreitos os limites objetivos traçados para a humanidade tanto interior quanto exterior nesse campo (Lukács, 2013, p. 610).

A possibilidade de elevação do estranhamento irrevogável na efetividade social apenas apresentava como alternativa de realização parcial o autoestranhamento, figurado de maneira candente no estra-

nhamento do próprio corpo da mulher, de sua sexualidade. Alçar à situação de participar das artes, da cultura de seu tempo, as reduzia à condição de prostituídas. O campo da sexualidade é confiscado como moeda paga – alto custo, diga-se de passagem – para a elevação incompleta e parcial da mulher no seio dessas sociedades fortemente estranhadoras da mulher.

Muito embora Lukács não refira diretamente em seu texto poderíamos acrescentar como prosseguimento desta tendência estranhadora da mulher os vastos cânones e compêndios religiosos reguladores da corporeidade e da sexualidade feminina. Basta pensar nas tendências opressoras e reguladoras que atravessaram o milênio caracterizado genericamente por idade média. A regulação da sexualidade feminina, em suas mais diversificadas formas históricas, é expressão evidente da permanência e perpetuação do estranhamento histórico da mulher.

No capitalismo o estranhamento assume formas distintas das outras formações históricas. Não se pode negar os avanços conquistados pelas mulheres, a “ferro e fogo”, na sociabilidade do capital, no entanto, tais “progressos” não significam de modo algum a superação efetiva do estranhamento feminino. Como salienta Lukács (2013, p. 610),

Nos últimos séculos, o desenvolvimento econômico no nível da generidade em si produz progressos imensos: as possibilidades de existência economicamente autônoma das mulheres são realizadas socialmente de modo crescente, e mulheres importantes (basta pensar em madame Curie) revelam claramente a falsidade da afirmação de sua inferioridade intelectual em relação ao homem.

A exemplaridade de Curie, cientista polonesa que alcançou grande prestígio social com suas importantes descobertas no campo da física e da química, destaca a dimensão da igualdade conquistada das pelas mulheres frente aos próprios homens: demarca a falácia tradicional afirmação da inferioridade feminina no plano da inteligência. A esse aspecto pode-se acrescentar que as conquistas das mulheres, tais como direito ao voto, a emancipação econômica etc. dão mostras efetivas de avanços importantes na condição feminina na sociedade.

No entanto, seria ingenuidade deixar de destacar os limites dessa emancipação. Lukács (2013, p. 611) assevera logo na sequência o caráter circunscrito dessas conquistas, pondo em relevo a pergunta fundamental sob a especificidade do problema nos dias atuais: “Porém, isso chegou a resolver realmente o grande problema, levantado desde Fourier até Marx, do estranhamento fundamental na relação entre homem e mulher, do autoestranhamento de ambos nessa relação, do seu recíproco estranhar-se e ser estranhado?”.

De forma contundente a resposta é diretamente apresentada:

Ninguém pode afirmar isso. Pelo contrário, em amplos círculos, torna-se cada vez mais manifesta a situação de crise. Em outros contextos, ocasionalmente fizemos alusão ao fato de que muitos dos atuais movimentos sexuais até estão direcionados para a libertação da mulher de seu estranhamento na relação com o homem, mas que, medidos pelo critério ideológico do movimento revolucionário dos trabalhadores enquanto luta de libertação contra o estranhamento socioeconômico, encontram-se apenas no nível do ataque às máquinas, portanto, num nível extremamente primordial em termos objetivos (Lukács, 2013, p. 611).

Bastaria para exemplificar essa alegada tendência ludista do movimento lembrar movimentos nos quais, em protesto, mulheres foram à praça pública queimar seus sutiãs como demonstração de sua rebeldia e contestação frente à opressão da mulher na sociedade. Porém na passagem acima citada merece maior destaque o fato de que essas aclamadas conquistas reais da mulher não significam a autêntica emancipação feminina. São fora de quaisquer dúvidas emancipações, no entanto formas restritas e limítrofes que não expressam a superação da verdadeira natureza do problema. Comparativamente, poder-se-ia pensar na diferenciação estabelecida por Marx, em *A questão judaica*, onde o autor diferencia a “emancipação política” da autêntica “emancipação humana”, atribuindo à primeira, sem dúvida, um progresso frente às formas mais arcaicas das relações sociais, uma conquista dos indivíduos frente ao próprio Estado, porém uma forma de emancipação circunscrita aos

limites canhestros da sociabilidade do capital: a liberdade do homem isolado, apartado da sociedade e da relação com os outros homens. O homem cindido entre a igualdade abstrata do *citoyen* – igualdade perante as leis – e a concretude efetiva da desigualdade do homem privado na sociedade civil. Em contraposição a determinação da autêntica emancipação humana é determinação como a reapropriação das forças sociais movidas em prol da efetiva realização dos homens.

Tais considerações nos ajudam a compreender a advertência de Lukács (2013, p. 611) exposta na sequência, na qual afirma que nessas formas específicas e limitadas de emancipação

[...] se enfatiza com razão que o progresso meramente econômico, enquanto fundamento para a autonomia econômica na conduta de vida da mulher, enquanto implosão econômica das tradicionais formas sociais de estranhamento, até agora contribuiu bem pouco para a verdadeira solução dos problemas, para a imposição da igualdade de facto das mulheres no trabalho e na vida familiar.

Os apontamentos do autor são contundentes a esse respeito:

A igualdade deve, portanto, ser conquistada sobretudo no terreno específico de sua confiscação, no terreno da própria sexualidade. A sujeição sexual da mulher certamente constitui uma das bases mais fundamentais de sua sujeição em geral, tanto mais que as atitudes humanas que lhe correspondem não só desempenham um papel importante no mundo de representações e paixões dos homens, mas no decorrer de milênios penetraram profundamente na própria psicologia da mulher e se incrustaram ali. Por isso mesmo, a luta de libertação da mulher contra esse seu estranhamento não é, portanto, ontologicamente apenas uma luta voltada contra as aspirações de estranhamento que partem do homem, mas deve também visar a própria autolibertação interior (Lukács, p. 2013, p. 611).

Não se trata apenas de uma luta circunscrita ao modo estranhador posto pelas “aspirações” efetivas dos homens em relação à mulher,

mas um estranhamento mais profundo, enraizado na própria edificação milenar da psicologia feminina. Os milênios de história dessa inferiorização pesam sobre a construção da interioridade da mulher, moldam e constituem socialmente o próprio processo de formação de sua psicologia. Voltar-se à sua interioridade significa, nesse sentido, lutar pela formação de sua individualidade, pela personificação de sua subjetividade, por meio de princípios e revoluções que possibilitem suprimir de seu próprio interior a marca social de enorme peso e fôlego históricos, no resgate de sua própria autonomia no campo da sexualidade.

Nesse sentido, podemos falar de uma linha continuidade nas tendências históricas do estranhamento da mulher. A continuidade nas diferenças aparece em linhas gerais descrita do seguinte modo pelo autor:

Ativemo-nos, durante a análise, às grandes tendências históricas, mas não se deve esquecer que suas formas fenomênicas penetram profundamente até a dimensão corporal, influenciando decisivamente o funcionamento dos instintos erótico-sexuais com impactos que se estendem desde o vestuário até a cosmética; esses instintos, por sua vez, estão estreitamente ligados ao desenvolvimento de relações humanas de extrema importância (Lukács, 2013, p. 175).

A reconquista de sua dimensão historicamente confiscada, a sexualidade, não é algo realizado nas atuais condições da mulher no interior da sociabilidade do capital. Tal superação do estranhamento não se efetiva na sociabilidade do capital, nem mesmo na tão decantada revolução sexual das décadas de 1960 e 1970 do século XX. Essas também se mostram como as já referidas reações “ludistas” acima referidas; são imprecisões reativas rebeldes e esvaziadas incapazes de atingir o verdadeiro cerne do problema.

É o que ocorre hoje com ideologia e práxis sexuais sem limites e espiritualmente esvaziadas. A intimidade erótica de cunho burguês jamais conseguiu superar realmente a opressão da mulher; disso surgiu uma vasta escala que vai da falsa

consciência de sincera extrapolação até a hipocrisia. O desenvolvimento da indústria, porém, atua tendencialmente na direção de tal superação de fato. Kollontai já proclamou, na época da Revolução Russa, a ideologia do “copo d’água”. Trata-se de uma reação espontânea contra a desigualdade sexual, assim como o ataque às máquinas foi uma reação espontânea contra as desumanidades que necessariamente decorreram da introdução da maquinaria na indústria. Portanto, quando – com razão – lançamos um olhar bastante crítico sobre essa moda do puro sexo, tampouco podemos ignorar esse ponto no desenvolvimento, embora naturalmente também nele categorias manipuladoras como consumo de prestígio etc. tenham um papel relevante (Lukács, 2013, p. 175).

No campo da sexualidade a reiteração do estranhamento da mulher na sociabilidade do capital se reduz aos elementos preponderantes dos ditames do capitalismo manipulatório: no caso, a ênfase recai sobre o consumo de prestígio. A liberação sexual não condiz de forma imediata à emancipação feminina por maio da conquista da construção de sua sexualidade; nos moldes como ocorre trata-se tão somente de assumir para si os mesmos parâmetros “confiscadores” adotados pelos homens. O “puro sexo” não significa, portanto, o resgate e a construção de formas autenticamente humanas da relação homem/mulher, que conforme vimos a partir de Marx, expressam em termos gerais os aspectos mais imediatos das relações humanas em geral.

A força da análise de Lukács (2013) destaca de modo enfático o núcleo duro do problema ora discutido. A emancipação política e econômica não reflete de modo imediato a superação dessa forma mais arraigada do estranhamento. Significa a elevação de suas condições materiais, contudo não a formação autêntica de sua subjetividade. Atêm-se, como formas emancipadoras aos critérios parametradores da ideologia do “ter” em detrimento da autêntica forma emancipatória do “ser”, isto é, da construção efetiva de uma interioridade não mais restrita às formas do estranhamento da mulher.

Nesse aspecto, o moderno movimento sexual possui um cerne decididamente positivo, progressista. Está contida

nele – consciente ou inconscientemente – uma declaração de guerra contra a ideologia do “ter”, que, como vimos em Marx, constitui uma das bases fundamentais de todo estranhamento humano, impossível de ser superado também nesse campo sem um cancelamento radical da sujeição sexual da mulher (Lukács, 2013, p. 611).

Não seria de modo algum forçar os termos parafrasear o velho princípio marxiano segundo a qual a emancipação dos trabalhadores coincide com a emancipação humana, concluindo nossa exposição afirmando, com base nas reflexões de Lukács, que a emancipação da mulher coincide com a emancipação humana.

REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich. *Der Ursprung der Familie*. MEW, Berlin, v. 21, 1962.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2013. V. 2.

MARX, Karl. **Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. Berlin: Dietz Verlag, 1982.

ONTOLOGIA, *STANDPUNKT* E IDEOLOGIA

PARA ALÉM DAS TEORIAS DO FALSO

*Antônio José Lopes Alves**

A presente intervenção tem como objetivo explicitar o sentido preciso da categoria *Standpunkt*, conforme esta aparece na elaboração teórica marxiana de maturidade, em especial na sua *Crítica da economia política*, tema que fez parte de pesquisa de doutoramento cuja tese foi defendida em 2012. Além dela, a exposição a seguir tem por arrimo também dois outros trabalhos: o primeiro de caráter mais introdutório à questão da ontologia¹, e o segundo voltado à exploração da querela do trabalho produtivo nas *Theorien über den Mehrwert*, de Marx².

O ponto a destacar inicialmente acerca da questão da validade das expressões ideais, incluída neste conjunto a elaboração científica, na conexão destas com a efetividade social, segundo a reflexão marxiana, é que a apropriação conceitual dos nexos principais e mais determinativos da realidade social não depende tão somente dos elementos do processo cognitivo, tais como o reconhecimento da objetividade por-si da coisa examinada e a execução dos procedimentos

* Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia, membro do grupo Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes do CNPq e editor titular da revista *Verinotio*. E-mail: ajlopesalves@gmail.com.

¹ Cf. Alves (2014).

² Cf. Alves (2010).

adequados arrimados no primeiro. Afora esses componentes diretos do processo do conhecimento e de apreensão mental em geral, para Marx, exerce um papel determinante a realidade social efetiva na qual a aproximação ideal é produzida. Compreendida majoritariamente como variável apenas, ou preponderantemente, limitante em certas correntes de pensamento social, a *determinação social do pensamento*, no âmbito da reflexão marxiana possui, a esse respeito, um sentido distinto. Determinação pelo tempo social que condiciona, possibilitando ou impedindo, a aproximação científica da realidade, delimita o espaço de movimentação do investigador. Instância delimitadora da atividade cognitiva, mas que pode evidentemente adstringi-la, obstando o acesso às determinações mais importantes ou essenciais de dado processo, esta foi quase sempre abordada unilateralmente como véu que, engendrado deliberadamente ou não, encobre a realidade e produz modos falsos ou falsificados de consciência da efetividade social. Esse foi *grosso modo* o tom que conduziu as diversas *teorias da ideologia* que se pretenderam construídas tendo o legado marxiano por herança. Exames cuidadosos realizados sob o lema do *Retorno a Marx*, na década passada, se não afastaram, ao menos tornaram problemática a ancoragem teórica da concepção de ideologia como *falsa consciência*, ou mesmo a propositura de uma *teoria geral da ideologia*, a partir da reflexão filosófica e científica de Marx³.

Antes de uma *teoria da falsa consciência*, em Marx, o que se observa é a identificação das pressuposições reais de natureza histórico-social que determinam, não somente as posições ideológicas, *pe-las quais os homens conscientizam-se (bewußt werden) deste conflito e nele lutam {ihn ausfechten}* (Marx, 1971, p. 9), mas igualmente a própria produção científica. As relações existentes entre as *formações ideais* e a efetividade social que naquelas se expressa constituem um desdobramento teórico da identificação da prioridade determinativa da consciência pela vida real e não uma teoria sociopolítica das mediações ideais da dominação. Nesse sentido, todas as formas de consciência expressam cada uma a seu modo, e segundo as conexões existentes entre a vida de indivíduos e grupos com a forma histórico-concreta da

³ Cf. Vaisman (1996).

interatividade societária, o modo de viver e os desafios nele implicados de uma determinada época ou situação social. Por conseguinte, ainda que se resguarde a *differentia specifica* que determina uma dada forma de consciência frente às demais, pode-se perceber como ciência e ideologia constam de um mesmo conjunto de expressões ideais dos enfrentamentos concretos dos indivíduos sociais com seu mundo e com a própria totalidade da realidade.

É nesse contexto que se colocam as diversas observações marxianas acerca da determinação social na qual se subsume a própria cientificidade de sua época, em especial, o caso do desenvolvimento da economia política como disciplina científica. Uma dessas indicações críticas, talvez a mais célebre, seja a contida em *O capital*, no posfácio à 2ª edição, acima examinado. Na análise em questão se debruça sobre os rumos e descaminhos da economia política na Alemanha:

[...] no momento onde na Alemanha a produção capitalista atingia sua maturidade, as lutas de classe já haviam, na Inglaterra e na França, revelado {*offenbart*} ruidosamente seu caráter antagonístico; enquanto isso, o proletariado alemão tinha preparado uma muito decidida consciência teórica de classe {*bereits ein viel entschiedneres theoretisches Klassenbewußtsein*} assim como a burguesia alemã. Assim que uma ciência burguesa da economia política parecia aqui possível, esta havia se tornado novamente impossível (Marx, 1988, p. 15).

Exposição que sumariamente aponta e destaca o papel determinante do *Standpunkt* na produção da ciência, delimitando como as transformações de natureza histórico-social no modo de produção capitalista reverberaram na compreensão científica da produção da vida. Sob o caminho epistêmico que vai da imparcialidade científica de Ricardo ao viés apologético e sicofanta da *economia vulgar*, tem-se o desenvolvimento e a complexificação crescente das formas de ser reais da produção e da extorsão do mais-valor na Inglaterra, com a acomodação correspondente destas em figuras jurídicas e estatais. O caso alemão, ainda mais complicado, padece de um anacronismo

essencial, oriundo das vicissitudes particulares do desenvolvimento do capitalismo germânico, o qual, obviamente, não requereu nem permitiu sincronicamente a expressão científica de relações reais ainda inexistentes. Permaneceu sempre a reboque e no retardo com relação aos desenvolvimentos do capital nas sociedades onde este vigorava já como forma acabada ou em acabamento da produção e da sociabilidade. O que teve consequências sérias na apreensão científica da realidade social. Quando a realidade central do capital permitia e exigia sua compreensão científica minimamente válida, não se punha ainda efetivamente na Alemanha; quando o era, já na segunda metade do século XIX, as condições de ponta da cientificidade não mais existiam na Inglaterra. Os interlocutores não eram mais Smith, Ricardo, mas o que Marx denomina *economia vulgar*. Tendo como resultante patética não a aproximação propriamente científica das formas de ser do capital, mas apenas a repetição incompetente das fórmulas empiricistas de alhures, as quais, na melhor das hipóteses, apenas refinavam o senso comum prático dos homens de negócio ingleses.

Menos referido é o caso em que, a partir do exame crítico da que-rela acerca da determinação da categoria *trabalho produtivo* em oposição à do *trabalho improdutivo* na economia política, Marx desvela por assim dizer a *base ideológica* da própria questão da produtividade do trabalho:

Em Destutt [de Tracy] manifesta-se exatamente *{tritt es recht hervor}* – o que já se dá em Smith – que o aparente enaltecimento *{Verherrlichung}* do trabalhador produtivo é de fato o enaltecimento dos *capitalistas industriais* em oposição aos *Landlords* e aos *such monied capitalists*, os quais vivem apenas de seus rendimentos *{Revenue}* (Marx, 1993, 26.1, p. 242).

O debate científico em torno da categoria *trabalho produtivo* se situa, antes de tudo, no interior da luta travada, durante o processo de consolidação do modo de produção do capital, entre as *personæ* do capital propriamente ditas, de um lado, e os proprietários fundiários, bem como aos representantes do capital a juros, de outro lado. Não

se trata de uma análise a partir do *Standpunkt* dos sujeitos reais da produção, da classe dos indivíduos que alienam uma capacidade de trabalho como *força de trabalho* ao capital, mas daquele dos representantes das formas da propriedade privada. O que pode ser igualmente verificado quando da análise marxiana do pensamento de Destutt de Tracy no que tange à questão da origem em primeira instância do lucro, do qual a renda – da terra e do dinheiro – aparece como uma dedução. A fonte do lucro, o mais-valor extorquido pelos capitalistas industriais aos assalariados, aparece remetido diretamente aos proprietários e não aos produtores efetivos. O mais-valor surge, ainda que por vias tortas, como produto da reprodução ampliada do valor das condições, dos *capitais*, da produção. No entanto, tal reprodução se entende como operada não pelos assalariados, mas sim pelos proprietários que *põe em movimento* {*in Bewegung setzen*} os seus capitais por meio de trabalho alheio (Marx, 1993, 26.1, p. 242). A analítica da produção mesma do mais-valor não é então empreendida. O elemento de efetivação do mais-valor, e, posteriormente, do lucro propriamente dito, a atividade concreta do trabalhador assalariado no interior do processo de valorização, não comparece senão como mera mediação do “trabalho” do capitalista. O diagnóstico que procede da argumentação marxiana não tem um caráter limitadamente epistêmico ou gnosiológico, atinente apenas aos modos – pertinentes ou não da cientificidade –, mas os supera, indicando os problemas do discurso científico como expressão, porquanto revelam, ainda que inconscientemente, as “contradições que em seu conjunto constituem a essência da produção capitalista” (*Widersprüche zusammen, die das Wesen der kapitalistischen Produktion ausmachen*) (Marx, 1993, 26.1, p. 251). A forma predominante ou prevalecente da cientificidade social é entendida como correspondente ideal da forma – e das contradições – da própria sociabilidade que por esta é explicada. A natureza contraditória da produção de riqueza na qual, os efetivos, agente e atividade dela não se apropriam se expressa como enviesamento da argumentação, a exposição do processo não a partir de seu elemento de realização real, o trabalho produtor de mais-valor, mas do apropriador do mais-valor.

Páginas mais à frente, a crítica marxiana novamente aborda es-

sa proximidade quando enfrenta analiticamente o sentido efetivo da segunda distinção smithiana entre trabalho *produtivo* e *improdutivo*. Nesse passo, Marx discute o fundo mercantilista da argumentação acerca da durabilidade dos produtos como caráter da produtividade do trabalho, indicando a volta ou a permanência do entesouramento, mas agora *na forma de uma de acumulação, mas daquela real (in der Form der Schatzbildung, sondern der reellen)* (Marx, 1993, 26.1, p. 276), de uma reprodução de valor. A produtividade do trabalho é conferida então pela possibilidade de o consumo de seu produto pôr, virtualmente, uma mercadoria de valor maior que o nela contido. Aspecto essencial esse que, além disso, já está contido na própria determinação do capital como tal, uma vez ser este elemento que põe a riqueza numa dada forma de existência, como mercadoria/mais-valor, e que é posto continuamente por esse mesmo processo. Movimento de valorização, de reprodução do valor, que se impõe como regra ao desenvolvimento mesmo das condições objetivas de produção e das forças produtivas de um modo geral. Dessa maneira, a reprodução das próprias forças produtivas – seu incremento, sofisticação e melhoria – aparece objetivamente como desenvolvimento ampliado das pressuposições do capital:

Vimos não somente como o capital produz, mas que este mesmo é produzido e que este emerge *{hervorgeht}* do processo de produção, desenvolvendo-se neste mesmo, como uma relação essencialmente modificada. Por um lado, este dá forma ao modo de produção *{gestaltet es die Produktionsweise um}*, por outro lado, é essa figura modificada do modo de produção e a um nível *{Stufe}* específico de desenvolvimento das forças produtivas materiais o fundamento e a condição – a pressuposição de sua própria configuração *{Gestaltung}* (Marx, 1993, 26.1, p. 365).

Ademais, por essa via Marx pode então esclarecer a aparência da produção pelo capitalista apontando a duplicidade real da sua figuração social. De um lado, proprietário capitalista privado das condições objetivas da produção, e por isso apropriador efetivo do mais-valor,

capital personificado (*personifiziertes Kapital*), deve buscar ampliar mais e mais a obtenção e a apropriação do *surplus* do valor. De outro lado, como *mero funcionário do capital* (*bloßer Funktionär des Kapitals*), *persona* que medeia a produção do capital, deve privilegiar o valor, e neste o mais-valor, e não propriamente o valor de uso da produção, por este motivo deve buscar o aumento da *abstrakten Reichtums*, a *apropriação crescente do trabalho de outrem*. Aqui se encontra a raiz inclusive da temática da *poupança privada* como *virtude econômica* do capitalista. Ainda que, *au fond*, em virtude da determinação preponderante do capital – reproduzir e acumular ampliamente – a qual ele está sujeito como indivíduo ou grupo social, sua figura real em muito se aproxime do avaro clássico. Não no sentido imediato do entesouramento simples, da coleção de bens ou dinheiro, mas como acumulação de capital, à qual todas as formas de atuação e controle devem subsumir-se (Cf. Marx, 1993, 26.1, p. 253). Duplicidade de *persona* que é então determinada pela forma social da produção e não pelo costume, pelo “egoísmo natural” ou por qualquer receituário moral. Forma de aparição da *persona* do capital que se estabelece assim em virtude da própria determinação das relações sociais nas quais transcorre a conexão efetiva entre capital e trabalho. No curso daquelas o trabalho vivo e todas as forças de objetivação e qualidades são absorvidos ao capital e subsumidos a este como *seus* elementos constitutivos e inerentes. Processo de assimilação real e contínua que redunde no aparecimento da figura societária mesma do capitalista como *trabalhador produtivo*, porquanto a partir dela se efetive e, por conseguinte, se personifique a relação social *capital*. O desenvolvimento sem peias do processo capitalista de produção de riqueza faz com que, na proporção em que essa assimilação da força produtiva do trabalho vivo pelo capital se fixe como verdadeiro *nomos* da produção, a identificação do capitalista, do apropriador, como produtor se fortaleça e se imponha quase como uma evidência natural. O que dá azo ao surgimento, no nível tanto da percepção imediata como do entendimento, de um tipo de *fetichismo* em torno da própria pessoa do capitalista. Posição ideal essa que não deriva necessariamente de má consciência deliberada dos seus elaboradores, mas expressa igualmen-

te um dos resultados do desenvolvimento histórico da sociabilidade própria ao capital. A esse respeito, momentos mais à frente, quando examina polemistas da teoria smithiana, Marx ressalta, contra estes últimos, o fato de pertencerem ao *Standpunkt* histórico dos *capitalistas cultivados* (*gebildeten Kapitalisten*). Aqueles autores, diferentemente da crua e franca brutalidade científica do pensador escocês, partem do sujeito *em geral* da produção, o *Homem*, e não dos indivíduos reais, contrapostos em classes pela divisão social do trabalho. Nesse diapasão, costumam *reconhecer* (*anerkennen*) todos os ofícios, e seus efetuidores, que de alguma maneira interferem na produção do humano em geral como *produtivo* (Marx, 1993, 26.1, p. 260). No fim das contas, a polêmica empreendida contra a distinção *produtivo/improdutivo* redundava em tornar – discursivamente – tanto os proprietários do capital, os quais prestam um “serviço” ao comandar o processo de extorsão do mais-valor, como o dos “servidores” remunerados pela renda, como tão, ou mais, produtivos que os trabalhadores que trocam força de trabalho pela parte variável do capital.

Esse aspecto da questão reaparece também quando a análise marxiana se volta a Rossi e a sua distinção entre trabalhos *diretos* e *indiretos* com relação à produção material. Nesse caso em especial, Marx ressalta o lado diretamente apologista e pragmaticamente interessado da argumentação dos teóricos que, sustentando haver uma conexão indireta – mas pretensamente essencial – entre seu ofício e a produção efetiva da riqueza capitalista, buscam justificar sua própria remuneração. Nesse sentido,

Ele se põe em separado na divisão do trabalho, como essas diferentes operações se repartem entre pessoas e da qual o produto, isto é a mercadoria, é o resultado do trabalho cooperativo destas, não de um indivíduo entre estes. Mas a grande preocupação dos trabalhadores “espirituais” à la Rossi é justificar {*rechtfertigen*} a grande *share* que eles encampam {*beziehen*} da produção material (Marx, 1993, 26.1, p. 267).

A respeito da posição smithiana, em contraste com aquela que caracterizará os autores da economia vulgar, Marx ressalta ser a primeira

expressa na *linguagem da burguesia ainda revolucionária, que não submeteu ainda a si toda a sociedade, o Estado etc. (Sprache der noch revolutionären Bourgeoisie, die sich die ganze Gesellschaft, Staat etc., noch nicht unterworfen hat)* (Marx, 1993, 26.1, p. 273). Ou seja, é Smith expressão do momento no qual a classe burguesa em ascensão, revolucionária, no qual ainda não se encontravam tanto as mediações sociais capitalistas, quanto as ações do Estado a estas necessárias, submetidas a leis. Daí a ojeriza do economista clássico aos gastos estatais, por estes não significarem produção de valor, mas apenas apropriação e dissipação da riqueza produzida nos nichos societários propriamente econômicos. Os quais podem ser admitidos somente enquanto *servants* do interesse público, do bom andamento da sociabilidade do capital – ou como Marx mesmo o nomeia, *Interessen der produktiven Bourgeois* – por isso devem ser reduzidos ao mínimo necessário e eficiente. São *faux frais de production* e não investimentos ou inversões de capital. Smith entende sob essa rubrica (*improdutivo*) todas as *ocupações transcendentais (transzendenten Beschäftigungen)*, bem como aquelas que nada têm a ver direta ou indiretamente com a organização da política e do Estado (Marx, 1993, 26.1, idem). Smith se situa deste modo no *Standpunkt* propriamente moderno, capitalista, não obstante em sua fase de emergência, porquanto sua argumentação já se distancie igualmente tanto daquele da antiguidade como daquele outro que caracteriza em vários pontos a reflexão científico-filosófica do tempo da monarquia absoluta ou *constitucional-aristocrática*. No âmbito do primeiro caso, o trabalho diretamente produtor da riqueza material propriamente dito ainda carrega o estigma (*Brandmal*) da escravidão. Já no segundo, seus porta-vozes teóricos sustentavam a existência dos gastos dos “ociosos” como elementos necessários à produção de riqueza. Frente a e contra essa posição originária, a análise marxiana situa a da burguesia já em sua fase de consolidação como classe social efetivamente dominante, como *persona* da forma social de produção do capital. Nesse novo momento, os antigos óbices se transmutaram em elementos constitutivos de seu poder social politicamente expresso. Assim, o Estado com todo o seu conjunto de funções e toda a sorte de ônus, são reconhecidos como meios orgânicos de manutenção de

seu domínio societário frente à ameaça representada pela emergência das *personæ* do trabalho propriamente ditas que confrontam a burguesia “produtiva” exigindo para si o título de *produtivas*. Nesse contexto histórico-social, as funções relativas ao exercício das leis aparecem portando o talhe de necessidade interna e são assim compreendidas pela economia política. Aliadas a isso surge uma série de outras modalidades de produção intelectual e ideológica que aparecem no horizonte como momentos necessários da vida burguesa e de seu predomínio, os quais cumpre provar sua produtividade econômica.

A doutrina ideológica do Estado mínimo se assenta, portanto, na percepção cientificamente fundamentada de que tais préstimos de serviço constituem frente àquelas atividades efetivamente produtivas *faux frais de production*. Cabendo, portanto, reduzir a presença desses no cômputo do capital a um mínimo necessário. Relação com as formas de atividade em segunda potência que, nem no terreno da efetividade nem daquele ideal, será possível manter, dado o talhe contraditório imanente às categorias do capital. Caráter antagônico das relações sociais que imporá mais e mais a restauração do conjunto do trabalho improdutivo como um todo, incluídas aí as atividades parasitárias, bem como o superdimensionamento daquelas indispensáveis (Marx, 1993, 26.1, p. 145). O agigantamento do Estado e de seu séquito de relações e procedimentos improdutivos está posto como necessidade interna ao capital, com a qual convive em permanente contradição, apesar do que possa parecer no nível puramente ideológico ou cotidiano.

No limite, abstraindo-se teoricamente a questão da determinação formal, da forma de ser particular da atividade produtiva no capital, dever-se-ia admitir – por que não? – a figura do criminoso como efetivamente *produtiva*. Marx, num dos momentos mais inspirados e curiosos dos *Anexos às Theorien über den Mehrwert*, chama atenção analiticamente para essa consequência do modo de enfrentar o problema da produtividade do trabalho. Tomando-se o tema a partir da pura determinidade imediata da *produção em geral*, a atividade criminosa pode muito bem revelar-se inclusive como mais produtiva, do *Standpunkt* do processo produtivo direto, que boa parte das funções não pertencentes à produção material e frequentemente reconhecidas

como tais pela *economia vulgar*. Pode-se mesmo enumerar uma série demasiado extensa de efeitos e reverberações objetivos que a ação do criminoso produz para e sobre a esfera da produção de riqueza; tanto no que concerne ao conjunto de dispositivos dirigidos à efetuação daquela, como àqueles destinados à proteção e salvaguarda da propriedade privada em geral:

O criminoso produz, além disso, [dos seus próprios delitos] toda a polícia e a justiça criminal, o esbirro, o juiz, o carrasco, os jurados, etc.; e todos estes diversos ramos profissionais, os quais constituem igualmente diferentes categorias da divisão social do trabalho; desenvolve diferentes faculdades do espírito humano, criando novos carecimentos e novos modos de satisfação destes (Marx, 1993, 26.1, p. 363).

Esse complexo de posições concretas, o crime, tem implicações que extravasam mesmo o terreno das interações imediatas com a riqueza e a propriedade. Gera todo um contexto social que se expressa idealmente – e também ideologicamente – nas formulações intelectuais – filosófico-científicas e estéticas – nas quais a sociabilidade se espelha e pode observar no nível do entendimento e da sensibilidade o quadro de experiências surgido das suas próprias relações sociais. Nessa parte do manuscrito, intitulado *Digressão (Abschweifung)*, Marx desdobra a figura do criminoso como esta foi reconfigurada na história da literatura, no engendramento de tipos e personagens, bem como no de formas de narrativa e de concepção estilística (Marx, 1993, 26.1, p. 363-364). Movendo-se já no terreno circunscrito pelo estabelecimento do domínio social incontestável das *personae* do capital como classe, a economia política vulgar não pode senão reproduzir sob uma forma reflexiva a massa dos pré-juízos predominantes. Preconceitos esses baseados na sacralidade da propriedade privada dos meios de produção da vida humana, e preterir arbitrariamente a figura do criminoso moderno, tão correspondente a si quanto a do financista ou do arrendatário, no curso do debate sobre a produtividade do trabalho. Não por acaso, Marx refere Mandeville e sua tematização acerca do papel do mal e da perversão como estímulos

ao progresso, ao comentar a posição abstrata da economia política. Expressão intelectual do período feroz da ascensão da burguesia ao poder, 1705, pôde esse autor ainda apontar, intuitivamente, a conexão que atam os momentos deletérios àqueles “normais” da vida social moderna (Cf. Marx, 1993, 26.1, p. 364).

O caso da *Vulgärökonomien* atinge tal gravidade que Marx, em dado momento dos *Anexos*, denuncia o comprometimento de seus representantes com a sustentação do domínio instaurado pelas *personæ* do capital. Os autores da economia vulgar, ao procederem a identificação da relação entre capital e trabalho reduzindo-a a determinidade formal – trocas simples de mercadorias –, o fazem “precisamente a fim de vir a fraudar a relação específica” {*gerade um das spezifische Verhältnis wegzuschwindeln*} (Marx, 1993, 26.1, p. 382). A perda da condição de objetividade em função do novo *Standpunkt* histórico encaminha a cientificidade do capital à escamoteação e à apologética. A propositura da universalidade do caráter produtivo a todo e qualquer intercâmbio de dinheiro por trabalho, compreendido abstratamente como *prestação de serviços*, redundando na total perda da possibilidade de especificação da relação social capital como tal. A conexão social não é mais entre capital e trabalho, meramente a da pura permuta de mercadorias.

Outro momento importante da determinação social do pensamento, com relação a esse tema em particular, diz respeito à preponderância das categorias que descrevem a forma da atividade produtora de mais-valor nas formações ideais que expressam o modo de produção do capital. Predomínio que tem sua raiz no fato de que a *determinidade social [econômica]* (*ökonomische gesellschaftliche Bestimmtheit*) da produção está a tal ponto *fundida* (*zusammengewachsen*) com a forma objetiva, material, dos próprios meios de produção (Marx, 1993, 26.1, p. 383-384). Ou seja, há um motivo objetivo, efetivo, real que determina a prevalência de dados modos de expressão Ideal, não se resumindo apenas, e não principalmente, a um mero déficit cognitivo ou epistêmico. Assim, a utilização desmedida de categorias cujo contexto determinativo é bem estreito como noções

gerais acerca do modo de produção, não obstante inclua um lado ou uma tendência apologeticos, deve ser entendida também como indicativo do grau de desenvolvimento do modo de produção específico e das formas sociais de existência atual que lhe são correspondentes. Nesse diapasão, a forma social capital, ao tornar-se o momento preponderante da produção, faz com que a “separação apareça como a relação normal nessa sociedade” {*Trennung erscheint als das normale Verhältnis in dieser Gesellschaft*} (Marx, 1993, 26.1, p. 384). Essa forma social se baseia no afastamento das condições objetivas de produção, tornadas por esse meio capital, em relação aos produtores efetivos, os trabalhadores assalariados, surge como conexão *normal*, ou até mesmo “natural”, pertencente à natureza particular dos meios de produção como puros resultados de trabalho anterior, como meros *quanta* de trabalho objetivado.

Como se vê, a crítica marxiana da economia política, no caso, da determinação *trabalho produtivo/improdutivo* de Smith, mais que revelar a “derrapagem” conceitual – aquela do nível formal para o imediato – apresenta também tanto o caráter histórico-social como aproximativo do conhecimento científico. Nas relações intrincadas de anterioridade e ulterioridade entre autores e correntes, ocorre um constante deslocamento categorial que se observa dos mercantilistas a Smith, passando pela fisiocracia. No decorrer do qual se verifica a obnubilação do valor pela sua forma de apresentação. O que demonstra como a objetividade é uma conquista de determinado *posicionamento*, e não dependente apenas da eleição de uma metodologia “válida”. Posição científica analiticamente orientada que discerne no todo de determinações da *coisa*, aquela que se põe como o *momento preponderante*. Da percepção da riqueza sob a *pura forma fantástica* (*bloß phantastische Form*) como metais preciosos àquela do valor da mercadoria (Marx, 1993, 26.1, p. 145), dista um caminho de tematização que vai do aspecto aparente da realização da produção/valorização à determinação do *trabalho* como substância do valor. O que não impede, dado o *Standpunkt* da própria ciência da riqueza, que retorne ao modo de aparição – objetivação numa mercadoria *durável* – fazendo perder de vista a determinação essencial de caráter *formal* – a

inserção necessária da atividade num quadro de relações – ou a forma do trabalho como produtor de capital. Determinação formal que pode apresentar-se como imperecível no curso de suas metamorfoses, na figura de ouro e prata.

A posição do problema da determinação do trabalho produtivo exemplifica o teor das considerações marxianas, na medida em que indica a correspondência do desenvolvimento da polêmica com aquele do próprio modo de produção do capital. No momento de consolidação das relações tipicamente capitalistas, com o consequente estabelecimento da expressão jurídica destas, a abordagem da economia política encaminha a teorização na direção de englobar toda a série de atividades como *produtivas tout court*. Contrapostas à versão clássica, as correntes subsequentes obraram por apagar as fronteiras categoriais, traçadas pela determinação formal, e passaram a fazer constar sob aquela rubrica virtualmente todas as categorias de ofício antes excluídas – formal ou materialmente – pelo pensamento econômico anterior. À identificação do sistema produtivo do capital como *natural* correspondeu no desenvolvimento de sua forma ideal e científica a colocação de todas as classes requeridas por este – imediata ou imediatamente – como *produtivas*. Desenvolvimento histórico do modo de produção no decurso do qual foram sendo assimiladas esferas de produção antes não diretamente vinculadas à criação de riqueza como força produtiva, notadamente as *positiven Wissenschaften*. Tornou-as parte integrante e constitutiva do sistema de produção, convertendo-as em momento da totalidade da produção de riqueza, mediante a utilização do conhecimento científico na maquinaria e na manipulação de propriedades químicas e físicas dos materiais. Operação de assimilação, a qual teve como contrapartida ideológica a pretensa demonstração científica que

[...] se obrigava assim a enaltecer e justificar {*verherrlichen zu müssen und rechtfertigen*} cada uma das esferas de efetivação {*Wirkungssphäre*}, demonstrando que ela “se relacionava” {*„im Zusammenhang“*} com a produção da riqueza material – como meio para esta – e com isso apressava-se a fazer de cada um seu “trabalhador produti-

vo” no “primeiro” sentido do termo, a saber, um *labourer*, que está a serviço do capital que trabalha {*des Kapitals arbeits*}, de um modo ou outro seja útil ao seu enriquecimento, etc. (Marx, 1993, 26.1, p. 146).

O juízo ou avaliação de cientificidade produzidos na análise marxiana dos diversos autores e correntes da economia política é parametrizado pela identificação do grau de aproximação ou distanciamento que as proposições têm com relação à determinação formal, à *differentia specifica*. Delimitação denominada como propriamente *econômica* num sentido de todo distinto daquele usualmente propagado e exercitado na economia como ciência particular. Determinação econômica remete não a um reducionismo a *fatores*, nem à tradução economicista das relações sociais. Em revanche, equivale a identificar e assinalar teoricamente o caráter determinativo de uma categoria, ou de um *caráter* desta particular, para o modo de produção da vida humana, o qual é historicamente configurado. Modo de produzir que contém, como parte decisiva e pressuposição eliminável, um dado comportamento real ativo frente à natureza, no curso do qual se mantém fisicamente a vida humana por meio da apropriação do natural numa figura transformada. Assimilação humana da natureza que se configura de modos diversos histórica e societariamente. Mas que não resume ou resolve a totalidade das manifestações humanas. A denominada *determinação econômica* remete exatamente à categoria, ou ao conjunto de categorias, que exercem o papel concreto de momento preponderante no todo articulado efetivo e finito de formas de ser de atividade vital e produtos. Relação preponderante que subsume concretamente as demais formas num dado campo do processo de produção social da vida humanas. E isso não somente em relação àquelas categorias imediatamente referentes à produção de riquezas. Por assim dizer, o momento preponderante fornece o *tom* no qual são executadas as demais relações, impondo-se progressivamente como a forma *par excellence* da interatividade humana em seu todo, e em cada uma de suas facetas. A *forma mercadoria*, em certo sentido, migra para as esferas de atividade distantes da produção de riqueza e passa a vigor *analogicamente* como a forma de aparição de todas as objeti-

vações humano-sociais. É dessa maneira que opera o exame marxiano das posições dos economistas, dividindo-os entre os que se arrimam ao menos nas franjas da determinação formal do trabalho produtivo e aqueles que se orientam pela produção de um produto material ou duradouro. O ponto essencial é a delimitação estatuída pela identificação das categorias como *formas de ser*, *formas da interatividade social* que particularizam e condicionam tanto os indivíduos, quanto sua atividade e seus produtos. Assim, *capital*, *mercadoria*, *produtividade*, etc. não são “coisas”, mas, cada qual, um dado *caráter* ou *forma social objetiva de existência*, que o conjunto da interatividade e cada um de seus elementos se revestem.

REFERÊNCIAS

ALVES, Antônio José Lopes. Ciência e ideologia no pensamento de Marx. In: DEL GAUDIO, Rogata Soares; PEREIRA, Doralice Barros (Org.). **Geografias e ideologias**: submeter e qualificar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 154-171.

_____. A questão do Standpunkt na cientificidade marxiana: a querela do trabalho produtivo na economia política. *Verinotio*, ano VI, n. 12, p. 86-93, out. 2010. Disponível em: <http://www.verinotio.org/Verinotio_revistas/n12/artigos/art_antonioalves.pdf>. Acesso em: 20 out. 2015.

MARX, Karl. Das Kapital, erster Buch. In: **Marx-Engels Werke**, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1988.

_____. Theorien über den Mehrwert. In: **Marx-Engels Werke**, Band 26.1. Berlin: Dietz Verlag, 1993.

_____. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: **Marx-Engels Werke**, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971.

VAISMAN, Ester. **Determinação marxiana da ideologia**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996. Manuscrito.

PARTE IV

TRABALHO NO CAPITALISMO

CONTEMPORÂNEO

O CAPITAL E AS ALTERAÇÕES NO TRABALHO NAS DISTINTAS FASES DE ACUMULAÇÃO CAPITALISTA

FUNDAMENTOS CONCEITUAIS E DESDOBRAMENTOS TEÓRICO-POLÍTICOS

*Paulo Sergio Tumolo**

Este texto foi produzido como resultado de minha intervenção na mesa intitulada *Trabalho no capitalismo contemporâneo* do III Encontro sobre Teoria Social, Educação e Ontologia Crítica, realizado em outubro de 2014, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Como o tema permitia inúmeras abordagens e enfoques, tomei a decisão de desenvolver uma discussão da tríade a respeito do trabalho tal como se constitui no modo capitalista de produção, ou seja, *trabalho útil ou concreto* como criador de valor de uso, *trabalho abstrato* como substância de valor e *trabalho produtivo de capital*, para poder discutir como cada uma dessas formas de trabalho se manifesta na configuração contemporânea do capitalismo, e, a partir dessa base, examinar suas implicações teóricas e políticas.

As três formas em que o trabalho se constitui no capitalismo estão relacionadas com uma tríade de processos. O trabalho concreto é concernente ao processo de trabalho – ou processo simples de

* Doutor em Educação e Professor do Centro de Ciências da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação, linha de pesquisa em Trabalho e Educação, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: paulo.tumolo@ufsc.br.

trabalho –, o trabalho abstrato refere-se ao processo de produção de mercadorias, e o trabalho produtivo de capital é próprio do processo de produção capitalista.

No capítulo V de *O capital*, Marx (1983, p. 153) define o *processo de trabalho* como:

[...] atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais.

Na sequência do mesmo capítulo, Marx (1983) apresenta e analisa o processo de formação do valor e o processo de valorização, distinguindo-os entre eles, e o processo simples de trabalho. Depois de ressaltar as especificidades e distinções entre os três processos, o autor busca estabelecer conexões entre eles, compreendendo o *processo de produção de mercadorias* como unidade entre processo de trabalho e processo de formação de valor e, diferentemente, o *processo de produção capitalista*, forma capitalista da produção de mercadorias, como unidade do processo de trabalho e do processo de valorização. O processo de produção capitalista, cujo escopo é a produção de capital, distingue-se do anterior, que tem como finalidade a produção apenas de mercadorias. Ambos se diferenciam do processo simples de trabalho, uma vez que este objetiva a produção somente de valor de uso, de riqueza e, por isso, não pressupõe nenhum dos outros dois processos. O processo de produção de mercadorias implica o processo de trabalho, mas não o processo de produção capitalista, e este, por sua vez, pressupõe os outros dois processos.

Somente a partir dessas compreensões e distinções é que se pode apreender o conceito de trabalho produtivo. Para Marx (1984), trabalho produtivo é aquele referente ao processo de produção capitalista, ou seja, é trabalho que produz mais-valia e, conseqüentemente, capital. O autor afirma que:

[...] a produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, é essencialmente produção de mais-valia. O trabalhador produz não para si, mas para o capital. Não basta, portanto, que produza em geral. Ele tem de produzir mais-valia. Apenas é produtivo o trabalhador que produz mais-valia para o capitalista ou serve à autovalorização do capital. [...] O conceito de trabalho produtivo, portanto, não encerra de modo algum apenas uma relação entre a atividade e efeito útil, entre trabalhador e produto do trabalho, mas também uma relação de produção especificamente social, formada historicamente, a qual marca o trabalhador como meio direto de valorização do capital. Ser trabalhador produtivo não é, portanto, sorte, mas azar (Marx, 1984, p. 105-106).

O conceito de trabalho produtivo, portanto, não se refere aos aspectos concernentes ao trabalho concreto – trabalho do metalúrgico, do camponês, do palhaço, do professor, do homem, da mulher, trabalho manual ou intelectual etc. –, ou às características do valor de uso que foi produzido – se tem ou não uma *forma corpórea*, se é automóvel, arroz, ensino etc. –, se serve para satisfazer esta ou aquela necessidade – do estômago ou da fantasia. Também não diz respeito aos setores de atividade econômica: primário, secundário, terciário ou setor de serviços. Esses elementos, pertencentes ao processo de trabalho, não permitem, em absoluto, a compreensão de trabalho produtivo, uma vez que este é, necessariamente, trabalho referente ao processo de produção de capital. Isso significa dizer que o trabalho produtivo está presente em toda e qualquer relação de produção capitalista, não importando se se trata de uma empresa agrícola, fabril ou uma empresa escolar, se a mercadoria produzida é milho, computador ou entretenimento.

As três formas em que aparece o trabalho no modo capitalista de produção compõem uma unidade contraditória, sintetizada pelo trabalho produtivo de capital.

O processo simples de trabalho, no qual se realiza o trabalho concreto ou trabalho útil, é composto pela força de trabalho e pelos meios de produção, e tem como finalidade a produção de valores de uso,

que constituem o conteúdo material da riqueza para a satisfação das necessidades humanas.

Os processos de trabalho e, portanto, o trabalho concreto estão em constantes mudanças, principalmente em sua *qualidade*, ou melhor, na qualidade de seus componentes, que são a força de trabalho e os meios de produção: qualificação da força de trabalho, inovações tecnológicas, novas formas de combinação, organização e gestão da força de trabalho etc.

São, justamente, essas alterações na qualidade dos processos de trabalho que propiciam o desenvolvimento da força produtiva do trabalho, que se manifesta no aumento de produtividade, ou seja, na produção de uma quantidade maior de valores de uso relativamente a uma quantidade menor de dispêndio de força de trabalho. Não fosse a determinação da forma capitalista, esse processo constituiria a base material para a construção e aceleração da emancipação humana porque cria as condições para a produção de uma quantidade maior de valores de uso, de riqueza, para satisfação das necessidades humanas de maneira cada vez mais abundante com uma quantidade menor de trabalho; o que significa dizer um movimento de dupla emancipação: do homem em relação à natureza e em relação ao próprio trabalho.

O desenvolvimento da força produtiva do trabalho gesta as possibilidades para que haja saltos de qualidade nos processos de trabalho e para a produção de novos valores de uso, os quais, em períodos anteriores, não podiam ser fabricados, como, por exemplo, robôs e computadores, o que implica a geração de novos processos de trabalho e de novos trabalhos concretos. A produção de *softwares* é feita em processos de trabalho, e por trabalhadores, que não existiam no início do século XX. O trabalho de um trabalhador que opera uma máquina a partir de seu terminal de computador na indústria automobilística contemporânea é totalmente inovador em relação ao trabalho de um chapeleiro nos anos 1920, da mesma maneira que o processo de trabalho, no setor de serviços, de um médico que hoje trabalha para uma empresa capitalista na área de saúde se distingue do processo de trabalho de seu colega no século XIX.

Do ponto de vista dos processos de trabalho, ou do *trabalho con-*

creto, no período contemporâneo do capitalismo se assiste mudanças abissais no trabalho, ou seja, o trabalho se mostra profundamente diferente em relação a períodos anteriores. Na realidade, essas mudanças são cotidianas e diuturnas, mas pode-se constatar, no capitalismo, a existência de ciclos nos quais ocorreram verdadeiras revoluções nos processos de trabalho, tão profundas que inauguraram *padrões* de produção. Assim se passou nas chamadas *revoluções industriais*, sendo a primeira no final do século XVIII, expressa pela introdução da máquina a vapor e pela organização na grande indústria, a segunda no final do século seguinte, caracterizada, entre outras coisas, pela criação e incorporação da máquina elétrica, que fermentou a emergência e posterior consolidação do *padrão* taylorista-fordista e, finalmente, as radicais mudanças que vêm ocorrendo a partir da segunda metade do século XX, assentadas, entre outros fatores, na introdução de tecnologia de base microeletrônica, concomitantes com o surgimento do chamado *modelo japonês*, ou toyotismo.

As alterações nos processos de trabalho, por meio das microrrevoluções cotidianas e dos grandes ciclos revolucionários, são, fundamentalmente, de ordem qualitativa, ou seja, incidem sobre a natureza do trabalho concreto, de forma constante e ininterrupta. Os incontáveis trabalhos concretos da atualidade são substancialmente diferentes dos trabalhos concretos não apenas de dois séculos atrás, mas também do ano, do mês, quicá do dia, anteriores, porque suas qualidades são deveras distintas e continuam se alterando a cada momento.

Diferentemente, se tomarmos o trabalho como *trabalho abstrato*, substância de valor, que é a base do processo de produção de mercadorias, *não há nenhuma mudança qualitativa*. Desse ponto de vista, trabalho abstrato e valor são a mesma coisa no capitalismo do século XIX ou no capitalismo tal como se mostra na atualidade. As diferenças poderiam ser quantitativas e não qualitativas. O desenvolvimento da força produtiva do trabalho, resultado das alterações qualitativas no *trabalho concreto*, propicia a produção de uma quantidade maior de valores de uso com um *dispêndio menor* de trabalho abstrato e, por isso, com um *quantum* menor de valor. É o que Marx chama de duplo caráter do trabalho: a mesma variação crescente de força produtiva do

trabalho que aumenta a riqueza diminui a grandeza de valor contida nessa massa de riqueza.

O mesmo se passa com o trabalho se o tomamos como *trabalho produtivo de capital*, referente ao processo de produção capitalista, quer dizer, *não há*, nele, nenhuma *mudança qualitativa*. Desse ponto de vista, *trabalho produtivo de capital* é a mesma coisa, qualquer que seja a configuração capitalista, nos séculos XVIII, XIX, XX ou XXI, uma vez que ele é trabalho concernente à relação de exploração especificamente capitalista, baseada no assalariamento, independentemente dos tipos diferentes de trabalho concreto, ou seja, não importa se é trabalho que produz soja numa empresa capitalista de agronegócio, que fabrica autopeças numa indústria metalúrgica ou que produz a mercadoria ensino numa empresa capitalista de educação.

O processo de produção capitalista ocorre por meio da exploração combinada de duas formas de mais-valia: a mais-valia absoluta e a mais-valia relativa. A primeira se caracteriza, principalmente, pelo aumento da jornada de trabalho para além do valor da força de trabalho e, assim, não depende do desenvolvimento da força produtiva do trabalho, e, por conseguinte, de alterações na qualidade dos processos de trabalho e dos trabalhos concretos. Por isso, sua produção é fisicamente limitada, já que a jornada diária de trabalho não pode ultrapassar 24 horas, o que denota uma barreira intransponível para a acumulação de capital e significaria sua potencial morte. Por causa disso, a forma por excelência de exploração sobre a classe trabalhadora é a da mais-valia relativa, que, diferentemente da primeira, é decorrente de vários fatores concernentes ao desenvolvimento das forças produtivas que redundam na diminuição do valor da força de trabalho. Portanto, o capital tem uma necessidade vital de aumentar a força produtiva do trabalho, o que só pode ser conseguido com mudanças constantes nos processos de trabalho e nos trabalhos concretos. Mas o propósito dessas alterações é, precisamente, a não mudança do trabalho produtivo de capital, ou seja, sua manutenção, que se afirma principalmente pela extração de mais-valia relativa.

Por esse motivo, Marx (1983, 1984) empenhou-se no estudo exaustivo dos processos de trabalho, empreendimento realizado, so-

bretudo, nos capítulos XI a XIII de *O capital*, nos quais se dedicou à análise das diversas fases do desenvolvimento capitalista, da cooperação simples à grande indústria, passando pela manufatura. Contudo, embora tenha feito uma investigação cuidadosa e minuciosa das transformações que ocorreram nos processos de trabalho ao longo de alguns séculos, o autor não tinha o objetivo de examinar as características e alterações nos processos de trabalho *em si*, mas sim o de explicar a mais-valia relativa – tanto que o título da seção composta pelos referidos capítulos é *A produção da mais-valia relativa* –, ou melhor, como foi possível, por intermédio das mudanças operadas nos processos de trabalho e do controle exercido pelo capital sobre eles, se conseguir a diminuição do valor da força de trabalho e, por conseguinte, a implementação da mais-valia relativa¹.

Portanto, se se pode afirmar que houve mudanças no trabalho, de tal maneira que, na atualidade, ele se mostra totalmente diferente do que era em períodos anteriores do capitalismo, essa assertiva é verdadeira para o trabalho concreto e para seus respectivos processos de trabalho, já que houve mudanças substantivas em suas qualidades, mas não é verdadeira quando se refere ao trabalho abstrato e ao valor, e principalmente quando diz respeito ao trabalho produtivo de capital, uma vez que esses últimos não sofreram nenhuma alteração em suas naturezas.

Essa conclusão carrega consigo algumas implicações teóricas e políticas, que serão tratadas a seguir.

Nas últimas décadas tem se tornado lugar comum, no ambiente acadêmico e em determinados círculos políticos, a ideia de que as categorias analíticas utilizadas por Marx (1983, 1984) em *O capital*, sobretudo a de valor, tenham perdido capacidade explicativa na atualidade, já que o capitalismo – e o trabalho – sofreu significativas mudanças. Provavelmente o principal porta-voz dessa tese tenha sido

¹ Tem sido muito comum que leituras dos capítulos XI a XIII de *O capital* fiquem focadas e circunscritas nas alterações ocorridas nos processos de trabalho. Isso me parece um problema e um limite, já que o objetivo de Marx (1983, 1984) foi o de buscar compreender, por meio daquelas mudanças, como se tornou possível a produção de mais-valia relativa. A compreensão desta deve ser o propósito do estudo dos referidos capítulos, o que exige a compreensão dos temas abordados nos capítulos anteriores.

Habermas (1994), um dos mais importantes teóricos do século XX, seguido de um enorme batalhão de pensadores.

Está fora de cogitação a pretensão de desenvolver, nos quadros deste texto, uma análise da obra de Habermas. No entanto, apesar de todos os problemas e limites, buscarei tão somente apresentar alguns apontamentos sobre os temas do trabalho e do valor presentes em um de seus textos mais importantes, a saber, *Técnica e ciência como “ideologia”* (Habermas, 1994).

Nesse texto, Habermas estabelece um diálogo, explicitado desde o início, com Herbert Marcuse (1973), por meio de sua obra *A ideologia da sociedade industrial*, ou, mais especificamente, Habermas se confronta com a tese desenvolvida por Marcuse, segundo a qual “a força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas – transforma-se em travão para a libertação, torna-se instrumentalização do homem”, de acordo com a interpretação de Habermas (1994, p. 9). Ao mesmo tempo finca as bases para futuros desenvolvimentos no seu pensamento, sobretudo em torno da ação comunicativa.

Com essa perspectiva, Habermas (1994) identifica as duas grandes interlocuções de Marcuse (1973): Weber e Marx. Ao argumentar que Marcuse pretendeu explicar o processo de racionalização da sociedade contemporânea fazendo a crítica da explicação dada por Weber e ao mesmo tempo se baseando no referencial marxiano, Habermas (1994, p. 55) assevera que “na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória”. Por isso, continua o autor, “vou tentar reformular o conceito de racionalização de Max Weber num outro sistema de referências, para sobre esta discutir tanto a crítica que Marcuse fez a Weber, como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e ideologia)” (Habermas, 1994, p. 55).

Não entrarei na discussão Habermas versus Weber versus Marcuse. Interessa-me, sobretudo, a contenda *Habermas versus Marcuse/Marx*. Nesse ponto, a tese de Habermas (1994) é, grosso modo, a seguinte: como Marcuse se fundamentou no referencial marxiano para poder explicar o processo de racionalização da sociedade con-

temporânea, e como este referencial não dá mais conta de explicar esta sociedade – ele denomina de tardo-capitalismo –, então a explicação oferecida por Marcuse só poderia ter sido insatisfatória. Dessa forma, como Marx é o fundamento de Marcuse, e Habermas desenvolve sua crítica a este último nesse plano, então a discussão basilar se desloca para o diálogo *Habermas versus Marx*.

Vou tentar traçar, resumidamente, a linha argumentativa de Habermas. Partindo daquela suposição segundo a qual as categorias elaboradas por Weber e Marx/Marcuse são insatisfatórias para explicar a sociedade moderna, Habermas (1994, p. 57, grifo do autor) apresenta seu *calcanhar de Aquiles* ao sugerir outro enquadramento categorial, vale dizer, a “distinção fundamental entre *trabalho*, ou *ação racional teleológica*, e *interação* ou *ação comunicativa*”². Com base nessas categorias, o autor caracteriza e explica os diversos sistemas sociais, distinguindo-os conforme “neles predomine a ação racional teleológica (trabalho) ou a interação (ação comunicativa)” (Habermas, 1994, p. 60), e defende que na “sociedade tradicional” havia o primado da interação sobre o trabalho e, ao contrário, no capitalismo de tipo liberal, estudado por Marx, predominava o trabalho – mercado – sobre a interação. Orientado por uma particular leitura de Marx, segundo a qual a crítica da economia política marxiana é um “tipo de análise que isola metodicamente as leis do movimento econômico da sociedade”, Habermas (1994, p. 69) argumenta que se tal análise poderia ter alguma validade ou explicar satisfatoriamente o capitalismo de tipo liberal, tendo em vista o primado do econômico sobre o político – o mercado (estrutura econômica) se sobrepunha à sociedade – “a crítica marxiana já não pode aplicar-se sem mais à sociedade tardo-capitalista” (Habermas, 1994, p. 68), pois, ao contrário da antecedente, trata-se de um capitalismo regulado pelo Estado, no qual, por razões diferentes da sociedade tradicional, volta a predominar a interação sobre o trabalho e o mercado. Ele busca fundamentar as razões dessa transformação em dois fatores ou “duas tendências evolutivas” que se fazem sentir desde o último quartel

² A conceituação dessas que são as categorias fundamentais de Habermas (1994) está contida nas páginas 57 e seguintes.

do século XIX: “1) um incremento da atividade intervencionista do Estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema e, 2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva” (Habermas, 1994, p. 68).

Por isso, o aporte teórico marxiano, que até oferecia uma explicação cabível e pertinente para o capitalismo de tipo liberal, não serve para explicar o tardo-capitalismo. Suas principais categorias analíticas – relações de produção/forças produtivas, teoria do valor-trabalho, mais-valia, luta de classes etc. – deixam de ter validade. Em poucas palavras, Habermas coloca em xeque o coração do arcabouço teórico marxiano: “o enquadramento categorial em que Marx desenvolveu os *pressupostos fundamentais do materialismo histórico*” (Habermas, 1994, p. 83, grifo do autor). Por decorrência, Habermas (1994, p. 83) propõe a substituição da conexão forças produtivas/relações de produção – como ele as entende – pela “relação mais abstrata de trabalho e interação”. Como considera aquele binômio categorial como o fulcro do materialismo histórico, na verdade o autor está propondo um novo aporte teórico fundado nessas duas últimas categorias. “Tenho a suspeita”, afirma ele, “de que o sistema de referência desenvolvido em termos da relação análoga, mas mais geral, de marco institucional (interação) e subsistemas da ação racional dirigida a fins (‘trabalho’ no sentido amplo da ação instrumental e estratégica) se revela mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie” (Habermas, 1994, p. 83).

Posto isto, farei algumas considerações sobre a proposta categorial habermasiana. Para iniciar a discussão, tomarei como referência sua categoria de *trabalho* e buscarei relacioná-la com a categoria marxiana de trabalho.

A concepção que Habermas tem de trabalho é claramente de *trabalho em geral*. Guardadas as superficiais diferenças, Marx também lida com essa categoria, e é possível encontrar semelhanças entre elas. Aliás, para este último, trata-se de um ponto de partida em seu procedimento analítico. Apesar de longa e repisada, é preciso fazer a citação de Marx (1983, p. 149-150), para que possamos cotejá-la com a compreensão habermasiana:

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais. Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios.

Se compararmos essa acepção de trabalho em Marx com a concepção habermasiana de trabalho (Habermas, 1994) é possível encontrar semelhanças entre elas. Contudo, as similaridades não passam daqui. Para Marx (1983, 1984), o trabalho em geral é um ponto de partida da análise, tendo em vista que tomado em si é mera abstração, uma “representação caótica” e por isso é insuficiente como explicação do real historicamente determinado. A direção metodológica do autor é a seguinte: do trabalho em geral ao trabalho sob relações capitalistas de produção, quer dizer trabalho produtivo de mais-valia e de capital. O itinerário é do concreto aparente para o concreto pensado.

Marx (1983) alerta, sistematicamente, para o problema da insuficiência do trabalho em geral, como produtor de valores de uso, para a compreensão da natureza histórica que o trabalho adquire sob a forma capitalista. No início do capítulo V do livro I de *O capital* (Marx, 1983), ele apresenta sua magistral e sintética definição de trabalho em geral, produtor de valores de uso – reproduzida anteriormente –, e, na primeira parte deste mesmo capítulo, desenvolve sua análise acerca dessa temática. Algumas páginas depois, com o propósito de fazer as devidas amarrações, Marx descreve a compreensão do processo de trabalho nos seguintes termos: “considerando-se o processo inteiro do ponto de vista de seu resultado, do produto, aparecem ambos, meio e objeto de trabalho, como meios de produção, e o trabalho mesmo como trabalho produtivo” (Marx, 1983, p. 151). Já que, nesta frase, o autor está se referindo a *trabalho produtivo de valores de uso*, no final dela insere uma nota de rodapé decisivamente esclarecedora: “essa determinação de trabalho produtivo, tal como resulta do ponto de vista do processo simples de trabalho, *não basta*, de modo algum, para o *processo de produção capitalista*” (Marx, p. 151, grifo nosso).

A compreensão do trabalho em geral, produtor de valores de uso, é insuficiente para a apreensão do trabalho na forma especificamente capitalista. Por essa razão é que, depois de dar sequência ao exame do trabalho dentro do processo de produção capitalista, ele retoma essa discussão, de forma conclusiva, no capítulo XIV do livro I (Marx, 1983). Neste capítulo, ele começa afirmando que “o processo de trabalho foi considerado primeiramente em abstrato [ver capítulo V], in-

dependente de suas formas históricas, como processo entre o homem e a Natureza” (Marx, 1984, p. 105), e reproduz aquele parágrafo do capítulo V e a nota de rodapé a ele anexada relembrando o sentido ali conferido ao trabalho produtivo. Se no capítulo V ele foi interpretado a partir do processo simples de trabalho, como criador de valores de uso, no capítulo XIV é entendido do ponto de vista do processo de produção capitalista, ou seja, como trabalho produtivo de capital.

Por que Marx (1984) chama a atenção para a diferença de tratamento acerca do trabalho no início do capítulo V e no restante de sua obra, principalmente no capítulo XIV? Porque seu objetivo, sobre esse quesito, era apreender o trabalho numa forma social historicamente determinada, a capitalista. Com o surgimento da propriedade privada, da mercadoria e, decisivamente, do capital, o trabalho deixa de ser *apenas* produtor de valores de uso – embora continue sendo – e passa a ser produtor de mercadorias e, principalmente, de capital.

Habermas não fez diferenciação entre o trabalho em geral e o trabalho como se constitui no modo de produção capitalista, ou seja, trabalho concreto, trabalho abstrato, e trabalho produtivo de capital, e, por isso, parece que abdicou da historicidade.

Provavelmente, tal procedimento é devido a que ele entendia que o trabalho, no tardo-capitalismo, perdeu seu primado em favor da interação, em virtude das duas “duas tendências evolutivas” já mencionadas: “1) um incremento da atividade intervencionista do Estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema e, 2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva”. Não será possível tratar, neste texto, da primeira³ e, por isso, vou me concentrar no exame da segunda.

Para Habermas, a segunda tendência evolutiva conduz a um fato que será crucial em sua argumentação: a força de trabalho deixou de ser a única fonte de mais-valia. Para ele,

[...] a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria

³ A esse respeito, vide, entre outros, Tumolo (1998).

marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma *fonte independente* de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância (Habermas, 1994, p. 72-73, grifo nosso).

Como, para o autor, no tardo-capitalismo, as ciências se transformaram na primeira força produtiva, o progresso técnico e científico se tornou uma *fonte independente* de mais-valia que cresce em importância em relação à força de trabalho, que foi a única fonte de mais-valia considerada por Marx. Ora, Marx não considerou, e não poderia considerar, o progresso técnico e científico como fonte de mais-valia, mas somente a força de trabalho, porque, em seu arcabouço teórico, a substância de valor e, por conseguinte, também de mais-valor (ou mais-valia), é trabalho *humano* abstrato, dispêndio de força de trabalho *humana*. Justamente por causa disso é que o desenvolvimento das forças produtivas, incluído aqui o progresso técnico e científico, entra em contradição com o valor, de tal maneira que o crescimento da força produtiva do trabalho diminui a grandeza do valor de uma massa provavelmente maior de valores de uso. O desenvolvimento das forças produtivas é diretamente proporcional à quantidade de valores de uso criados, e inversamente proporcional à grandeza de valor produzida. Como capital diz respeito ao acúmulo, ou seja, à valorização do *valor* e não ao acúmulo de valor de uso, disso resulta o conjunto de contradições do movimento de reprodução do capital, que se desdobram na eclosão das crises cíclicas de superprodução de capital, que o Estado não pode controlar e, portanto, não consegue assegurar a estabilidade do sistema, diferentemente do que defendeu Habermas.

Ao contrário do que afirmou Habermas (1994), o progresso técnico e científico não pode se tornar “uma *fonte independente* de mais-valia”, porque a força de trabalho é, e só ela pode ser, a única fonte de mais-valia. A citação do autor demonstra a compreensão equivocada

que tem acerca das categorias de valor e de mais-valia em Marx, que, como se sabe, constituem a *pedra angular* da teoria marxiana. Esse equívoco basilar desencadeou uma série de problemas na elaboração habermasiana, sobretudo no que diz respeito à crítica que pretenderia fazer acerca do conjunto da contribuição teórica de Marx.

O progresso técnico e científico, que é um dos fatores de desenvolvimento da força produtiva do trabalho, contribui para a diminuição da quantidade socialmente necessária de trabalho abstrato para a produção de mercadorias e, portanto, para a diminuição da grandeza de valor, ou seja, conduz a uma alteração na *quantidade* de trabalho abstrato e na *grandeza* de valor – uma mudança *quantitativa*, tendencialmente para menos -, mas não a uma alteração *qualitativa*, em sua natureza, uma vez que no tardo-capitalismo, como em qualquer fase capitalista, continua imperando a mercadoria. Da mesma forma ocorre com a produção de mais-valia e o trabalho produtivo de capital, realizados única e exclusivamente pela força de trabalho. Por isso, ao contrário do que defendeu Habermas, as categorias de valor, trabalho abstrato, mais-valia, trabalho produtivo, relações de produção capitalistas e tantas outras utilizadas por Marx (1983, 1984) em *O capital*, sintetizadas pela categoria de capital, continuam tendo total validade explicativa no período contemporâneo do capitalismo, como em qualquer uma de suas diferentes fases.

Na verdade, por causa dos problemas apontados anteriormente, Habermas (1994) não conseguiu perceber que as categorias analíticas marxianas concernentes à crítica da economia política, que atingiram sua forma mais acabada em *O capital*, têm um caráter histórico e um alcance universal⁴. Embora Marx (1983, 1984) tenha produzido muitos textos nos quais apresentou análises de conjuntura que têm, por isso, um caráter particular e não podem ser universalizadas, em *O capital*, ele não fez um estudo de uma determinada fase capitalista – como o capitalismo de tipo liberal, na concepção habermasiana – ou de uma formação sócio-histórica específica, diferentemente do que supôs Habermas. Seu objeto de investigação foi *o capital* e não

⁴ Como tem um caráter histórico, seu alcance universal diz respeito tão somente à forma capitalista e não a qualquer forma social.

um determinado capitalismo de uma determinada época porque ele pretendia, nessa obra, dissecar e desvendar as leis gerais que regem o movimento contraditório do capital, quer dizer, a *universalidade do capital*. Mesmo quando lança mão de estudos histórico-conjunturais, seu objetivo era o de compreender o movimento das particularidades e, dessa forma, apreender as leis da universalidade. É o caso, por exemplo, dos já mencionados capítulos XI, XII e XIII do livro I de *O capital* (Marx, 1983), nos quais o autor faz uma análise das diversas fases de desenvolvimento capitalista descendo a detalhes dos diversos processos de trabalho. Não obstante, seu propósito era o de, por meio desses estudos, apreender os elementos de universalidade, quais sejam, a compreensão da mais-valia relativa e, por conseguinte, o movimento de transição da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital. Isso significa dizer que o objetivo de Marx era a apreensão do capital como universalidade. Justamente aí se expressa, de maneira contundente, a historicidade da análise marxiana em *O capital*.

Isso significaria dizer que o capitalismo não mudou da época de Marx para o período contemporâneo? É óbvio que mudou. Mas as mudanças ocorreram justamente por causa e para a manutenção das leis que regem o capital, ou seja, para que o capital não sofresse nenhuma alteração, nenhuma revolução. Apesar de que não seja totalmente adequado, porque se trata de um fenômeno natural e não social, exemplo similar pode ser encontrado no movimento do universo cósmico. O universo por nós conhecido está em constante processo de mudanças desde o Big Bang, mas elas ocorrem exatamente por causa de e em obediência às leis imutáveis que o regem, tais como a gravidade, que diz respeito à atração dos corpos, e, como contraponto, a energia escura, que ajuda a explicar porque aumenta a velocidade da expansão entre eles. Se essas leis não existissem ou fossem mutáveis, seria outro universo e não este. Da mesma maneira se passa com o capital. Se não houvesse propriedade privada dos meios de produção, mercado, mercadoria, trabalho abstrato, valor, dinheiro, força de trabalho como mercadoria determinante, relação de produção e exploração capitalista, mais-valia, trabalho produtivo de capital, classes sociais, estado capitalista, movimento contraditório do capital, cuja máxima expressão

são as crises cíclicas de capital, etc., não existiria capital e capitalismo, e sim outra forma social. Por isso, esses e outros elementos, que constituem os fundamentos das leis que regem o movimento contraditório do capital, são imutáveis. Todavia, é necessário assinalar que eles têm um caráter universal-histórico, ou seja, são imutáveis apenas na forma capitalista, o que implica que a superação desta forma só pode ocorrer quando se alteram, ou melhor, revolucionam esses fundamentos, que precisariam ser, para o capital, imutáveis. Aqui reside a diferença entre os fenômenos sociais e naturais. A ação humana não pode alterar as leis imutáveis que regem o universo natural, mas pode transformar as leis imutáveis que regem o *universo* do capital e construir outro *universo* social, mas isso pressupõe uma revolução social e a destruição do capital e de suas bases materiais.

Considerando o aspecto destacado neste texto, que é o tema do trabalho, na forma social do capital, as mudanças constantes nos processos de trabalho e no trabalho concreto, que redundam no desenvolvimento da força produtiva do trabalho, desencadeado por muitos fatores, entre eles o progresso técnico e científico, ocorrem por causa da lei imutável do valor e das necessidades imutáveis do trabalho produtivo de capital. Por isso, o capitalismo na fase contemporânea é tão *diferente* do capitalismo de outros períodos justamente porque é *igual* a eles.

Portanto, os argumentos apresentados anteriormente demonstram que a tese de Habermas segundo a qual as categorias analíticas marxianas teriam perdido capacidade explicativa no tardo-capitalismo, ou seja, de que “caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho”, não tem consistência. Na verdade, é a tese habermasiana que cai por terra.

Outra implicação do entendimento da tríade do trabalho no sistema capitalista se refere à discussão das classes sociais.

As concepções de classes sociais são profundamente diferentes, e até antagônicas, se se tomam como base para sua apreensão o *trabalho concreto* ou o *trabalho produtivo de capital*. Se um dos fundamentos teóricos para a compreensão de classe é o trabalho concreto, há deter-

minadas implicações para a classe trabalhadora ou classe proletária na fase contemporânea do capitalismo, mas se é o trabalho produtivo de capital as implicações são fundamentalmente distintas.

Para examinar esse assunto, pode-se partir do questionamento à centralidade do trabalho feito por alguns autores que exerceram forte influência nas ciências humanas a partir da década de 1980. Podemos citar, entre outros, Claus Offe (1994b), em várias obras, mas notadamente por meio de seu artigo *Trabalho: a categoria sociológica chave?*, André Gorz (1987), com seu provocativo livro *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*, Adam Schaff (1993), com o texto *A sociedade informática*, além de J. Habermas (1994), que, de certa forma, tem servido como referência matricial de uma parte desses autores.

De maneira diferenciada, e sobre argumentos variados e até distintos, esses autores questionam a centralidade do trabalho, como fato social e como categoria sociológica de análise, e também, por decorrência, a classe trabalhadora como classe fundamental. Para eles, principalmente por causa do advento da chamada terceira revolução industrial na fase de acumulação flexível de capital, a classe trabalhadora perde, gradativamente, seu poder e seu papel, tanto na produção material, como no que diz respeito a seu projeto estratégico. A classe trabalhadora se esvai. Por fim, o marxismo é, em última instância, alvo de um profundo questionamento.

Considerando como representativo desse conjunto de pensadores, pelo menos nos aspectos que serão aqui abordados, tomarei como referência o texto de Offe (1994b), *Trabalho: a categoria sociológica chave?*

Abrindo seu artigo, o autor anuncia o pressuposto sobre o qual desenvolve toda sua análise: “as tradições clássicas da sociologia⁵ burguesa, assim como da marxista, compartilham do ponto de vista de

⁵ Neste artigo, aparece *sociedade* burguesa e não *sociologia* burguesa. Creio, entretanto, que haja algum equívoco - provavelmente de tradução, digitação ou impressão -, pois, além de não fazer sentido, em outro livro do mesmo autor *Trabalho & sociedade. Problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho* (Offe, 1989, p. 13), está contido o mesmo artigo, com pequenas alterações e com título um pouco diferente – *Trabalho como categoria sociológica fundamental?* -, onde

que o *trabalho é o fato social principal*” (Offe, 1994b, p. 167, grifo nosso). Com o objetivo de comprovar a veracidade desse pressuposto, e antes de examinar criticamente o tema, Offe (1994b, p. 168, grifo nosso) enumera “rapidamente três pontos que levaram os cientistas sociais clássicos e os teóricos políticos a considerarem o *trabalho como a pedra de toque da teoria social*”.

Na sequência, depois de discorrer sobre o “declínio do modelo de pesquisa social centrado no trabalho”, que cede lugar, cada vez mais, à “pesquisa sociológica da vida cotidiana e do mundo vivido [que] representa um rompimento com a ideia de que a esfera do trabalho tem um poder relativamente privilegiado para determinar a consciência e a ação social” (Offe, 1994b, p. 172), o autor inicia sua crítica levantando um conjunto de questões:

[...] existem indicações de uma diminuição no poder determinante objetivo do trabalho, da produção e da compra em relação às condições sociais e ao desenvolvimento social como um todo? A sociedade está objetivamente menos configurada pelo fato do trabalho? A esfera da produção e do trabalho está perdendo sua capacidade de determinar a estrutura e o desenvolvimento da sociedade mais ampla? É possível dizer, apesar do fato de uma parte esmagadora da população depender do salário, que o trabalho se tornou menos importante tanto para os indivíduos quanto para a coletividade? Podemos, então, falar de uma “implosão” da categoria trabalho? (Offe, 1994b, p. 174-175).

Com o propósito de justificar uma resposta positiva a essas questões, Offe (1994b) as organiza e as discute em “duas séries de dúvidas”. A primeira, tratada no item “Subdivisões na esfera do trabalho”, diz respeito à *dimensão objetiva do trabalho*. Aqui, entre outros elementos de análise, merece destaque a diferenciação que faz “entre as formas de trabalho ‘produtivo’ e os ‘serviços’”. O crescimento acelerado do segundo em relação ao primeiro “tornou-se a base das expli-

se lê: “segundo as tradições clássicas da *sociologia* marxista ou burguesa, o trabalho seria o dado central”.

cações macrossociológicas da ‘sociedade de serviços pós-industrial’ emergente (Bell)” (Offe, 1994b, p. 178).

No item seguinte, “O declínio da ética do trabalho”, o autor discute a “segunda série de dúvidas a respeito da centralidade do trabalho [que] está relacionada à *avaliação subjetiva do trabalho* entre a população trabalhadora” (Offe, 1994b, p. 182, grifo nosso).

Os argumentos arrolados por Offe (1994b, p. 194) conduzem-no à seguinte conclusão:

Em termos gerais, essas descobertas e reflexões científico-sociais brevemente resumidas relativas à relevância subjetiva e ao potencial de organização da defesa do trabalho apontam para uma “crise da sociedade do trabalho”. [...] O trabalho não só foi deslocado objetivamente de seu *status* de uma realidade de vida central e evidente por si própria; como consequência desse desenvolvimento objetivo, mas inteiramente contrário aos valores oficiais e aos padrões de legitimação dessa sociedade, o trabalho está perdendo também seu papel subjetivo de força estimulante central na atividade dos trabalhadores.

Se tal corolário é verdadeiro, ou seja, se há uma “crise da sociedade do trabalho”, surge uma questão: “quais os conceitos sociológicos de estrutura e de conflito apropriados para descrever uma sociedade que, no sentido aqui abordado, deixou de ser uma ‘sociedade do trabalho’?” (Offe, 1994b, p. 194). Esse é o problema sobre o qual o autor, no último item do artigo, “Para uma teoria sociológica da estrutura e do conflito”, busca lançar algumas luzes. Aqui ele aponta Habermas, notadamente, como proposta de âncora teórica e, embora considerando algumas falhas, cita outros autores que vêm levantando uma série de hipóteses que questionam a centralidade do trabalho e, por desdobramento, a tradição marxista. Para ele, as “[...] hipóteses e convicções, encontradas principalmente entre teóricos franceses como Foucault, Touraine e Gorz, penetraram tão profundamente em nosso pensamento que a ‘ortodoxia’ marxista não tem mais muita respeitabilidade científico-social” (Offe, 1994b, p. 195).

Depois de desfechar sua crítica, ao mesmo tempo em que aponta aqueles possíveis caminhos de referências teóricas, Offe (1994b, p. 197) encerra o artigo fazendo o seguinte desafio:

[...] uma teoria dinâmica da mudança social deve procurar explicar por que a esfera do trabalho e da produção, em consequência da “implosão” de seu poder de determinar a vida social, perde sua capacidade de estruturação e de organização, liberando assim novos campos de ação caracterizados por novos agentes e por uma nova forma de racionalidade.

Como se pode notar, Offe (1994b) baseia sua análise e seus questionamentos nas *centralidades objetiva e subjetiva do trabalho*. Não obstante, é necessário notar que grande parte dos argumentos utilizados por ele para questionar a centralidade *objetiva* do trabalho é de ordem *subjetiva* (Offe, 1994b). O principal argumento de ordem objetiva, entre poucos outros, é o da diferença “entre as formas de trabalho ‘produtivo’ e os ‘serviços’”. Este último ponto”, – continua o autor – “ao qual me dedicarei, aqui, tornou-se a *base das explicações* macrosociológicas da ‘*sociedade de serviços pós-industrial*’ emergente” (Offe, 1994b, p. 178, grifo nosso). Aliás, para Offe (1994a) esse argumento é tão fundamental que, em seu livro *Capitalismo desorganizado* – uma coletânea de artigos de sua lavra – escreve um texto cujo título é “O crescimento do setor de serviços” (Offe, 1994c), e que, não por acaso, vem antes do artigo *Trabalho: a categoria sociológica chave?*. De fato, neste último, ao referir-se ao anterior, o autor retoma a argumentação com toda força. Ao diferenciar o “trabalho produtivo” do “trabalho que produz serviços”, o autor esclarece que:

[...] a importância quantitativa da *divisão* dos “trabalhadores em geral” em formas de *trabalho produtivo* e de *produção de serviços* só se torna clara se não se desagrega (como geralmente se faz) de acordo com os “setores”, e sim de acordo com as *ocupações*. O minicenso realizado em 1980 na República Federal da Alemanha indicou que aproximadamente 27% dos trabalhadores assalariados estão envolvidos em atividades relacionadas principalmente com a fabricação

e a produção de *produtos materiais*, enquanto uma esmagadora porcentagem de 73% *produz serviços* (Offe, 1994b, p. 178-179, grifo nosso).

Para buscar dar sustentação à sua argumentação, Offe (1994b, p. 178) apresenta as características diferenciadoras entre as duas formas de trabalho:

Embora seja possível incluir a maior parte do trabalho desempenhado no setor “secundário” (isto é, que produz mercadorias industrializadas) sob um denominador comum abstrato – o da produtividade técnica organizacional e da lucratividade econômica – esses critérios perdem sua clareza (relativa) quando o trabalho se torna “reflexivo”, como acontece com a maior parte do trabalho em serviços no setor “terciário”.

O autor afirma que as atividades de serviço são realizadas por empresas privadas ou públicas, e, ao desenvolver um exame dos elementos de diferenciação do trabalho nos dois setores – produtivo e de serviços –, salienta que alguns critérios do “trabalho produtivo”, quer dizer, “produção capitalista de mercadorias” (Offe, 1994b, p. 180), não são incorporados pelo trabalho em serviços, “porque o produto de vários serviços públicos, assim como daqueles desempenhados pelos ‘empregados’ em firmas do *setor privado*, não é o ‘lucro’ monetário, mas os ‘usos’ concretos” (Offe, 1994b, p. 179, grifo nosso).

Trilhando o caminho aberto por Habermas – de quem foi um grande parceiro –, que, como visto anteriormente, defendia a tese de que o primado do trabalho havia sido substituído pelo primado da interação no capitalismo da segunda metade do século XX, Offe (1994b) busca demonstrar, com base em dados empíricos, como de fato há uma perda da centralidade do trabalho e, por conseguinte, também da classe trabalhadora. Para ele, a diminuição quantitativa das ocupações referentes ao trabalho produtivo, que é o trabalho no setor “secundário”, que produz mercadorias industrializadas ou “produtos materiais”, em favor do crescimento das ocupações no se-

tor “terciário”, ou de serviços, joga um papel determinante na perda da centralidade do trabalho e da classe trabalhadora.

Como é possível perceber, a análise de Offe (1994b) é baseada, principalmente, nas características concernentes a ocupações profissionais de dois setores econômicos, a saber, “secundário e terciário”. Ele identifica a classe proletária com as ocupações relativas ao que ele entende como “trabalho produtivo”, ou seja, o que produz mercadorias industrializadas ou “produtos materiais”, no setor “secundário”. Daí sua conclusão aparentemente certa: como, no período atual, que ele compreende como “sociedade de serviços pós-industrial”, essas ocupações entraram em acentuado declínio, o trabalho e a classe proletária perderam centralidade, principalmente esta última, porque a tendência é a de sua diminuição. Como, para o autor, a tradição marxista se fundamenta no trabalho, então, ela também teria perdido centralidade, ou melhor, não ofereceria mais capacidade explicativa satisfatória, corroborando, assim, as teses habermasianas.

Os problemas e equívocos da construção argumentativa de Offe (1994b) podem ser detectados desde o princípio de seu artigo aqui apreciado. Seu pressuposto de que a tradição marxista se baseia no “ponto de vista de que o *trabalho é o fato social principal*” não tem sustentabilidade, pelo menos quando se considera a produção teórica marxiana. Nos textos em que Marx (1983, 1984) procurou fazer análises dos elementos constitutivos e das leis que regem o movimento de acumulação capitalista, sintetizadas em *O capital, não é o trabalho* que é considerado como fato social principal e, portanto, como categoria analítica central, sobretudo se o trabalho é subentendido como trabalho em geral ou trabalho concreto, e sim o *capital*. Seu objetivo não era entender o trabalho e sim o capital, e, a partir daí, no que tange às questões aqui discutidas, compreender o conteúdo histórico do trabalho na forma capitalista, cuja expressão sintética é o trabalho produtivo de capital, conforme examinado anteriormente. Por que esse é o procedimento de Marx? Porque o capitalismo não é uma “sociedade do trabalho”, e muito menos do trabalho concreto, e sim, se se pode falar nesses termos, uma “sociedade do capital”. Ao contrário do que postulou Offe (1994b, p. 194), a sociedade contem-

porânea não deixou de ser uma “sociedade do trabalho” porque nela vive o capitalismo, e o capitalismo não é hoje e nunca foi uma “sociedade do trabalho”. Por isso, toda a argumentação de Offe (1994b) perde consistência, porque está baseada num pressuposto infundado. Vejamos como isso se manifesta em alguns aspectos, já que é impossível abordar todos.

Como exposto atrás, Offe (1994b) faz uma diferenciação crucial entre o trabalho no setor de serviços e o trabalho produtivo no setor “secundário”. O que o autor entende por *trabalho produtivo*? É trabalho produtivo de quê? O texto indica que é de *produtos materiais*, ou seja, *mercadorias*, o que implica que no setor de serviços não há produção de mercadorias⁶. Por isso, ele afirma que mesmo empresas privadas desse setor não tem o lucro como seu objetivo. Ora, isso não encontra nenhuma confirmação na realidade. No setor de serviços há uma produção incomensurável de mercadorias, como ocorre, por exemplo, em empresas das áreas de comunicação, entretenimento, transporte, educação, saúde etc. Mais do que isso, todas as empresas capitalistas que atuam no setor de serviços têm como objetivo principal a obtenção do lucro, como suas congêneres de outros setores da economia. Qual é a finalidade de uma empresa capitalista que produz soja, no setor “primário”, ou de outra que fabrica automóveis, no setor “secundário”? Seria a de produzir valores de uso para saciar a fome, num caso, e para servir como meio de transporte, no outro caso, e, dessa forma, satisfazer necessidades humanas e contribuir para a emancipação da humanidade? Obviamente que não. Seu objetivo último é o lucro e a acumulação de capital. Da mesma maneira ocorre com qualquer empresa capitalista do setor de serviços. Basta pensar nos grandes conglomerados empresariais de comunicação, proprietários de redes de televisão e rádio. Uma escola, ou melhor, uma empresa capitalista de ensino não tem como objetivo produzir valores de uso – no caso, o ensino – para a formação do homem em sua plenitude, mas sim

⁶ Parece que Offe (1994b) identificou, ou melhor, confundiu “mercadorias” com “produtos materiais”, e como estes são concernentes exclusivamente ao setor “secundário”, isso o teria levado à conclusão de que “mercadorias” só podem ser produzidas nesse mesmo setor. Como aquela identificação é errônea, a conclusão também é equivocada.

a produção e reprodução do capital. A produção do valor de uso ensino é o *meio* para que a empresa possa atingir sua finalidade. Escutando o depoimento de um trabalhador de uma grande Companhia Aérea da América Latina, o mesmo relata que os funcionários têm de aprender e cumprir os *dez mandamentos* da empresa, e o primeiro deles é: *o lucro acima de tudo!*

Todavia, isso diz respeito às empresas capitalistas do setor “terciário”, e não ao serviço público gratuito, no qual, evidentemente, não há produção de mercadorias e seu intento não é o lucro, como é o caso de escolas públicas gratuitas. O problema é que Offe (1994b) não fez essa distinção, que seria crucial, e, por isso, considerou o setor de serviços como uma totalidade na qual não há produção de mercadorias e, conseqüentemente, de lucro, porque, para ele, isso é próprio apenas do setor “secundário”, o que é um grande equívoco.

Mas o problema maior não é o apontado anteriormente. O autor também não fez uma diferenciação – fundamental – entre trabalho concreto, trabalho abstrato e trabalho produtivo de capital. Como ele praticamente identifica trabalho com o setor “secundário”, e como este cede cada vez mais espaço para o setor “terciário”, então conclui que o trabalho perde a centralidade na sociedade contemporânea. Ora, a existência de diferentes ocupações em distintos setores da economia não tem nenhuma importância para o capital. Para o capital importa menos se o trabalho é empregado nos setores “primário”, “secundário” ou “terciário”, nesta ou naquela ocupação, se o trabalho produz este ou aquele objeto ou mercadoria, se é ou não “produto material”. O que importa é que seja *trabalho produtivo*, quer dizer, que produza capital. Trabalho produtivo de capital pode ocorrer numa empresa capitalista de agronegócio, numa empresa industrial ou numa empresa escolar, numa empresa hospitalar ou numa empresa que presta serviço de limpeza etc.⁷. Dessa forma, desde a perspectiva do trabalho produtivo de capital, essa caracterização da economia por setores não tem importância como elemento de análise.

⁷ Isso não quer dizer que todo trabalho do setor de serviços seja produtivo, como já foi salientado. Mas também no setor “primário”, e até no setor “secundário” – indústria –, nem todo trabalho é produtivo.

Por isso, se é verdade que há um crescimento do setor que produz serviços em detrimento do setor que fabrica “produtos materiais” industrializados, não se pode inferir daí que, necessariamente e por essa razão, esteja havendo um decréscimo do trabalho produtivo de capital. As evidências empíricas do primeiro fenômeno não servem como comprovação do segundo. Na verdade, o trabalho produtivo de capital tende a penetrar em todos os setores e ramos de atividade econômica e, portanto, a se ampliar. Ao contrário do que advoga Offe (1994b), justamente no setor de serviços encontramos comprovações empíricas incontestáveis desse processo, como demonstram o surgimento e crescimento extraordinário de empresas capitalistas em praticamente todas as áreas desse setor nas quais se produzem mercadorias e principalmente mais-valia e capital, inclusive naquelas em que eram exclusivos ou predominavam os serviços públicos, como, por exemplo, na educação, na saúde e previdência etc.

Portanto, do ponto de vista do trabalho produtivo de capital, o argumento fundamental de Offe (1994b) é inconsistente e improcedente. Por decorrência disso, o questionamento que faz a respeito da centralidade do trabalho também o é.

Uma vez que o objetivo do capitalismo é a produção e extração da mais-valia e a decorrente acumulação de capital, então o *trabalho produtivo de capital* não pode deixar de ser, no âmbito desse modo de produção, o fundamento objetivo determinante e, conseqüentemente, não pode deixar de ser, uma categoria analítica chave. Na realidade, como já destacado atrás, o fundamento real do sistema capitalista e, por isso, sua categoria fundamental é o *capital*, sendo o *trabalho produtivo de capital* sua forma por excelência de manifestação no que se refere ao tema do trabalho. Somente assim, com base nesses fundamentos, é possível compreender, com a devida profundidade, uma das principais contradições inerentes ao processo de acumulação de capital que é a tendência ao aumento da composição orgânica do capital, ou seja, investimento proporcionalmente maior em capital constante – trabalho morto – relativamente ao capital variável – trabalho vivo – e, a partir daí, articulada com outras contradições, as crises cíclicas de superprodução de capital ou, em outras palavras, a crise do trabalho

produtivo de capital. No entanto, tais fenômenos não eliminam ou sequer minimizam a centralidade do trabalho produtivo de capital. Ao contrário, o capital só entra em crise justamente porque, no modo de produção capitalista, o trabalho produtivo de capital é determinante.

Como os fundamentos principais da linha argumentativa de Offe (1994b) são similares aos que são encontrados em Habermas (1994), os problemas, insuficiências e equívocos também têm semelhanças. Por isso, da mesma maneira que ocorreu com um de seus diletos parceiros, as críticas desfechadas por Offe (1994b) à contribuição teórica marxiana se mostram inconsistentes.

Tudo isso tem repercussões no debate sobre as classes sociais.

Embora tenha plena clareza de que a discussão sobre classe social é deveras difícil, complexa e polêmica, mesmo no interior do marxismo, pretendo oferecer uma pequena contribuição, tendo ciência de seus limites e precariedades.

O primeiro aspecto que gostaria de sublinhar é o fato de que classe social não é um conceito estático, assim como o de capital, e daí a importância de tratá-lo no movimento contraditório do capital. De outra parte, seria, no mínimo, problemático discutir classe social sem levar em conta a questão da consciência de classe e outros aspectos cruciais. Contudo, como é impossível nos marcos deste texto abordar, de forma satisfatória, o conceito de classe social na sua totalidade, concentrar-me-ei nos elementos constitutivos da base material, ou melhor, naqueles referentes às relações sociais de produção.

Em minha compreensão, a classe proletária não pode ser apreendida a partir das características concernentes ao trabalho concreto e ao processo de trabalho, mas sim com base na relação social de produção. Assim, do ponto de vista da “classe em si”, proletariado é a classe social antagônica à classe capitalista, que, desprovida da propriedade de qualquer meio de produção, vende sua força de trabalho para aquela classe e que, ao produzir uma mercadoria, produz valor, mais-valia e capital. Ou seja, é a classe que, juntamente com a classe capitalista, compõe a relação de produção e exploração especificamente capitalista. Tal compreensão independe do tipo de tra-

balho concreto que é realizado, das ocupações profissionais dos trabalhadores, das características do valor de uso produzido e do setor de atividade econômica – um trabalhador do setor primário (campo) que produz maçã, um do setor secundário (industrial urbano) que fabrica máquinas ou um do setor terciário (serviço) que produz ensino. Também não tem nada que ver com as condições de trabalho, com o nível salarial, com características do trabalho – trabalho manual, trabalho intelectual, trabalho reflexivo ou não, trabalho menos ou mais qualificado etc. Nada disso importa, porque tudo isso diz respeito ao processo de trabalho. O conceito de classe proletária supera, pois, todos esses aspectos porque sua base é a relação de produção especificamente capitalista, na qual se realiza o trabalho produtivo de capital.

Com o propósito de buscar entender um pouco melhor essas questões, tomemos o exemplo de uma ocupação típica do setor de serviços: a de um professor.

Atualmente, os trabalhadores da educação são constituídos, em sua maioria, por trabalhadores assalariados, seja no sistema público ou privado de ensino. Por estabelecerem uma relação baseada no assalariamento, apresentam uma situação similar à de outros trabalhadores assalariados, já que a natureza da relação é a mesma. Entretanto, nem todo trabalhador assalariado é produtor de capital, apesar de todo trabalhador produtivo ser assalariado. Isso quer dizer que existem trabalhadores assalariados, incluindo aqui professores, que estabelecem e outros que não estabelecem a relação de produção especificamente capitalista, ou seja, que são ou não produtivos. Além disso, também existem professores que exercem sua atividade sem ser assalariados e, neste caso, não são produtivos. Apesar de desempenharem o mesmo trabalho concreto, quer dizer, de executarem o mesmo processo de trabalho, os trabalhadores docentes apontados anteriormente participam de relações sociais de produção diferentes.

Para oferecer subsídios a essa discussão, apresento a seguir quatro situações ilustrativas de “trabalhos docentes” que existem no capitalismo para que se possam verificar as relações de produção nas quais os professores estão inseridos.

Encontramos primeiramente a docência em um processo simples de trabalho, como, por exemplo, o professor que ensina seu filho a ler. Trata-se da produção de um valor de uso e não de uma mercadoria e, por isso, não houve produção de valor e nem de mais-valia, o que caracteriza esse professor como um trabalhador não produtivo.

Outra situação é a do professor que produz o ensino como um valor de troca, ou seja, como uma mercadoria que vende, como, por exemplo, um professor que ministra aulas particulares. Embora tenha produzido valor, não produziu mais-valia, uma vez que, sendo proprietário de meios de produção, não necessitou vender sua força de trabalho e, por isso, não estabeleceu uma relação assalariada, constituindo-se também como um trabalhador não produtivo.

Numa condição totalmente diferenciada, há o professor que trabalha na rede privada de ensino. Nesse caso, o professor vende sua força de trabalho ao proprietário da escola, produz uma mercadoria – ensino –, que pertence a este último, e, ao fazê-lo, produz mais-valia e, consequentemente, capital, o que o caracteriza como um trabalhador produtivo. Sobre isso, Marx (1984, p. 105-106) esclarece:

Se for permitido escolher um exemplo fora da esfera da produção material, então um mestre-escola é um trabalhador produtivo se ele não apenas trabalha as cabeças das crianças, mas extenua a si mesmo para enriquecer o empresário. O fato de que este último tenha investido seu capital numa fábrica de ensinar, em vez de numa fábrica de salsichas, não altera nada na relação.

Embora esteja considerando que nem todas as escolas privadas se constituem como empresas capitalistas, ou seja, que existem escolas privadas nas quais não ocorre a relação de produção especificamente capitalista, é necessário reconhecer, de outro lado, que as primeiras são claramente determinantes em relação a estas últimas. Por isso, quando mencionar escola privada estarei me referindo àquelas instituições nas quais se realiza a produção de capital, confirmando o caráter produtivo do trabalho do professor.

Numa última situação encontra-se o professor de escola públi-

ca. Em minha compreensão, embora venda sua força de trabalho ao Estado, ele produz um valor de uso e não um valor de troca e, portanto, não produz valor e nem mais-valia. Como não estabeleceu a relação especificamente capitalista, não pode ser considerado um trabalhador produtivo⁸.

Partindo do princípio de que todos os trabalhadores docentes estejam submetidos à lógica capitalista, pois vivemos numa sociedade determinada por esta forma social, essas quatro situações ilustrativas do trabalho docente demonstram que todos esses professores, apesar de terem exatamente a mesma identidade no que se refere ao trabalho concreto – o trabalho de ensinar –, ou seja, executarem o mesmo processo de trabalho e produzirem o mesmo produto, estabeleceram relações de produção completamente distintas. O primeiro produziu apenas um valor de uso para si – para sua família –, o segundo produziu uma mercadoria de sua propriedade, porque lhe pertencem os meios de produção, e a vendeu. Ambos não participaram de nenhuma relação assalariada, ao contrário dos últimos dois. O terceiro estabeleceu a relação de produção especificamente capitalista, na medida em que vendeu sua força de trabalho para o proprietário da empresa escolar e, dessa forma, produziu mais-valia e, conseqüentemente, capital. Aqui se cumpriu a exploração especificamente capitalista. O quarto, apesar de ser também vendedor da força de trabalho, participou de uma relação de produção na qual não existe a produção de valor, de mais-valia e de capital. Embora estes dois últimos tenham estabelecido relações assalariadas, elas são de naturezas distintas. Dos quatro casos, apenas o terceiro é um trabalhador produtivo, embora considerando que todos produziram o mesmo valor de uso, o ensino. Supondo, para afinar ainda mais a análise, que, nos quatro exemplos, os docentes sejam professores de língua portuguesa, que trabalhem com alunos da mesma série escolar e valendo-se dos mesmos procedimentos didático-metodológicos, do ponto de vista do *trabalho concreto* ou do processo de trabalho não há nenhuma distinção entre os quatro trabalhos docentes, mas, ao contrário, há uma total identificação. Contudo, do ponto de vista das

⁸ É importante destacar que esta compreensão do professor de escola pública como não produtivo é polêmica, mesmo entre pesquisadores marxistas.

relações de produção, estas são de naturezas totalmente diferentes, sendo que somente o terceiro estava inserido no processo de produção de capital, o que o caracteriza como trabalhador produtivo⁹.

Tomando as quatro situações apresentadas anteriormente, considero que somente aquele do terceiro exemplo se constitui como proletário¹⁰, porque é o único que participa da relação de produção capitalista, na qual se realiza o trabalho produtivo de capital. Os dois primeiros não o são já que nem são vendedores de força de trabalho. O quarto, professor de escola pública, apesar de ser vendedor da força de trabalho, não estabelece a relação especificamente capitalista¹¹. Contudo, ele, o terceiro, não é proletário por causa das características de seu trabalho concreto – ser professor – e do processo de trabalho, ou de suas condições de trabalho, ou ainda dos aspectos do produto de seu trabalho, mas sim porque é um trabalhador produtivo de capital, inserido num processo de produção de capital. Como proletário, ele “deixa de ser” professor, “deixa de ser” categoria profissional de professores e “passa a ser” classe: classe proletária. Como classe proletária, o professor não se distingue dos outros trabalhadores proletários – por exemplo, o cortador de cana de açúcar, o metalúrgico, o programador de sistemas etc. – que estabelecem a relação capitalista de produção e produzem capital. Todos eles são um só e a mesma coisa: classe proletária. Como classe, são uma unidade. Nessa perspectiva, do trabalho produtivo de capital ou do processo de produção do capital, a unidade ocorre entre a diversidade dos processos de trabalho e de trabalhos concretos, ou seja, trabalhadores que exercem os mais variados tra-

⁹ É necessário fazer um alerta: os casos que apresentei servem apenas como exemplos ilustrativos e foram usados para facilitar a compreensão, uma vez que, a rigor, um trabalhador individual ou uma categoria de trabalhadores não podem ser produtivos, pela simples razão de que o trabalhador produtivo de capital é necessariamente o trabalhador social.

¹⁰ Novamente cabe um esclarecimento: somente é proletário o professor que vende sua força de trabalho para uma empresa escolar capitalista e não para uma escola privada não capitalista.

¹¹ Como já havia sublinhado anteriormente, tais compreensões não são consensuais. Há pensadores marxistas que entendem que todo e qualquer vendedor da força de trabalho é proletário. Nesta acepção, o professor de escola pública também seria proletário.

balhos, com características marcadamente diferenciadoras como é o caso de um professor e de um metalúrgico, de ramos e setores de atividades tão distintos, são a mesma *classe*. Em contrapartida, o professor que trabalha numa empresa capitalista de ensino tem uma identidade com os professores das outras três situações, uma vez que, sob o ponto de vista do processo de trabalho, executam o mesmo trabalho concreto - ser professor - e, neste plano, têm a mesma ocupação e pertencem à mesma *categoria profissional* - mas não à mesma *classe*. Trata-se, aqui, da unidade do processo de trabalho e do trabalho concreto na diversidade das relações de produção. Porém, da ótica do processo de produção de capital, ou melhor, das relações sociais de produção, eles são significativamente distintos. Os dois primeiros não são proletários porque nem são vendedores de força de trabalho, o professor de escola pública, apesar de ser vendedor da força de trabalho, em minha compreensão, também não o é, sendo que somente o terceiro é proletário. Este último encontra sua identidade, como *classe*, com os outros trabalhadores proletários, e não com seus companheiros professores vinculados a outras relações de produção que não a capitalista.

Essa compreensão de classe se contrasta substantivamente daquela apresentada por Offe (1994b). De acordo com o que foi visto, ele identifica a classe proletária com o setor “secundário” e, como este diminui relativamente ao crescimento do setor de serviços, conclui que, na atualidade do capitalismo, essa classe vem perdendo centralidade. Ora, conforme foi examinado atrás, a compreensão de classe não tem nada que ver com ocupações de setores econômicos, que são concernentes ao trabalho concreto, e sim com as relações sociais de produção. No caso do proletariado, é a classe que, juntamente com a classe capitalista, estabelece a relação de produção e exploração especificamente capitalista e, dessa forma, realiza o trabalho produtivo de capital.

Sendo assim, a classe proletária não se altera em sua constituição qualitativa. É a mesma no capitalismo do século XIX e no período contemporâneo, como em qualquer forma capitalista. Contudo, há uma alteração de ordem quantitativa, ou seja, como há uma visível tendência de ampliação das relações de produção capitalistas por todos os setores e ramos da economia, ela tende a se ampliar na mes-

ma proporção. Sendo assim, embora possa ser verdade que o setor de serviços cresça proporcionalmente a uma diminuição do trabalho no setor “secundário”, a classe proletária tende a crescer, ao contrário do que afirmou Offe (1994b). Não se trata apenas de um aumento numérico; é mais que isso. Como a produção e a reprodução do capital ocorrem somente na relação de produção capitalista, o proletariado não pode deixar de ser uma classe fundamental, diferentemente do que asseverou o autor, uma vez que ela é, no âmbito dessa relação, a *única* fonte de produção de mais-valia e de capital.

Por isso, se o trabalho – leia-se trabalho produtivo de capital – e a classe proletária perdessem centralidade, ou melhor, deixassem de ser determinantes na forma contemporânea do capitalismo, como defenderam enfaticamente Offe e Habermas, então o capital deixaria de ser central e determinante, o que significaria, em última instância, a morte do capitalismo. Ora, o enterro do capitalismo é o desejo e a finalidade da produção teórica e da luta política de todo marxista, a começar por Marx. O problema é que a realidade desmente, de maneira incontestável, as teses de Offe e Habermas, o que é lamentável para os marxistas, já que o desenvolvimento do capitalismo conduz a uma ampliação e a um fortalecimento do capital, quer dizer, das relações de produção e exploração especificamente capitalistas, recrudescendo, assim, as contradições que lhe são inerentes e os problemas econômicos e sociais daí advindos, o que recoloca na ordem do dia aquilo que para Habermas e Offe seria dispensável: a necessidade de uma revolução anticapitalista.

REFERÊNCIAS

GORZ, André. **Adeus ao proletariado**: para além do socialismo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia”. In: _____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1994.

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro : Zahar, 1973.

MARX, Karl. **O capital**. Tomo 1, São Paulo : Abril Cultural, 1983. v. 1.

_____. **O capital**. Tomo 2, São Paulo : Abril Cultural, 1984. v. 1.

OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Trabalho: a categoria sociológica chave? In: OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O crescimento do setor de serviços. In: OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. **Trabalho & Sociedade**: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da sociedade do trabalho. Rio Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. v. 1.

SCHAFF, Adam. **A sociedade informática**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TUMOLO, Paulo Sergio. Habermas *versus* Marx: o marxismo na berlinda? **Praxis**, Belo Horizonte, ano 4, n. 10, 1998.

MAQUINOFATURA

A NOVA FORMA SOCIAL DA PRODUÇÃO DO CAPITAL NA ERA DO CAPITALISMO MANIPULATÓRIO

Giovanni Alves*

O objetivo deste texto é apresentar, numa perspectiva histórico-ontológica, mudanças nas formas de produção do capital que ocorreram no último quartel do século XX com impactos não apenas da organização do trabalho e tecnologias de produção, mas modo de vida social. Inovaremos conceitualmente expondo a categoria de “maquino-fatura” como modo de cooperação complexa que sucede à grande indústria. No livro *Trabalho e subjetividade* (Alves, 2011), conseguimos nos aproximar da problemática da nova forma de produção do capital, sugerindo o que indicamos como sendo a constituição de uma cooperação complexa e salientando mais uma dimensão da reestruturação produtiva do capital – as *inovações sociometabólicas*, depois das inovações tecnológicas e inovações organizacionais. Esta perspectiva de crítica do toyotismo, que deu origem à concepção da nova forma de produção do capital na perspectiva histórica do capitalismo global, estava presente no livro *Dimensões da reestruturação produtiva* (Alves, 2007). Entretanto, apenas no livro *Dimensões da precarização do trabalho*, de Alves (2013), conseguimos equacionar categorialmente o que se vislumbrava como algo de novo no plano da dinâmica do capital no século XXI. Nosso objetivo é expor esta hipótese buscando

* Professor da Unesp-Marília, livre-docente em Teoria Sociológica, pesquisador do CNPq com bolsa produtividade. E-mail: giovanni.alves@uol.com.br.

contribuir com as novas tarefas críticas da emancipação humana na perspectiva histórico-ontológica lastreada em Marx e Lukács.

Ao tratar da produção da mais-valia relativa no capítulo 13 da Seção IV do livro I de *O capital*, Karl Marx nos apresenta as formas sociais da produção do capital: manufatura e grande indústria. Podemos considerá-las formas sócio-históricas no interior das quais se desenvolve o modo de produção capitalista. Entretanto, manufatura e grande indústria não são apenas categorias críticas da economia política do capital, mas categorias sociológicas que implicam um determinado *modo de controle sociometabólico* que emerge com a civilização moderna do capital.

Cada forma social de produção do capital exposta por Karl Marx corresponde a um modo de subsunção da força de trabalho ao capital adequado ao modo de produção de mais-valia propriamente dito, que, por conseguinte, diz respeito a uma determinada dialética histórica do metabolismo social. Por exemplo: enquanto a subsunção formal do trabalho ao capital corresponde à manufatura, a subsunção real do trabalho ao capital corresponde à grande indústria. Na verdade, é com a grande indústria que emerge o modo de produção capitalista propriamente dito.

Para ir além da mera crítica da economia política, desvelando em seu interior as dimensões sociológicas propriamente ditas do movimento do capital, deve-se apreender, em suas múltiplas determinações, o *padrão sociometabólico* que diz respeito a cada modo de produção de mais-valia ou modo de subsunção da força de trabalho ao capital.

A lógica histórica de Marx exposta em *O capital* é uma lógica dialética, o que significa que o desenvolvimento das formas sociais no interior das quais ocorre a produção do capital, não é meramente linear e contínua. O que Marx expõe na Seção IV de *O capital* não são apenas etapas da produção do capital, onde, por exemplo, a grande indústria se seguiria à manufatura de forma literalmente contínua e consecutiva. Sob a grande indústria, embora a manufatura não esteja mais posta como forma predominante da produção social do capital, ela está pressuposta – como *pressuposto negado*. A rigor, no plano

lógico (e ontológico), a grande indústria contém a manufatura como pressuposto negado. Ou ainda: a grande indústria conserva a manufatura num patamar superior.

Deste modo, Marx (1996) utiliza, na Seção IV, do Livro 1, de *O capital*, um conjunto de pares dialéticos que explicam o desenvolvimento histórico da civilização moderna do capital. Por exemplo, mais-valia absoluta e mais-valia relativa; subsunção formal e subsunção real do trabalho ao capital; manufatura e grande indústria. Enquanto pares dialéticos, eles incorporam em seu movimento, a lógica categorial das determinações reflexivas da sintaxe dialética (posição e pressuposição) (Fausto, 1989).

Portanto, podemos apreender, no plano da essência, o movimento contraditório da produção do capital a partir das categorias de modo de produção capitalista e formas históricas de produção social do capital, constituída pela *manufatura*, *grande indústria* e, como iremos sugerir, *maquinofatura*, com seus respectivos modos de controle do metabolismo social. Tratar dos *modos de controle do metabolismo social* significa investigar, por um lado, as relações sociais de produção do homem com a Natureza, isto é, do homem com outros homens e do homem consigo mesmo; e, por outro lado, investigar a relação do homem com a técnica como elemento mediador ineliminável desta relação homem-natureza.

TRABALHO COMO METABOLISMO SOCIAL

Diz Marx (1996, p. 7), logo no início do capítulo 13, do livro I, de *O capital*: “O revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho”.

Nesta pequena e interessante passagem, Marx (1996) salienta os “pontos de partida” dos revolucionamentos do modo de produção capitalista. Trata-se de uma colocação ontológica da forma de ser da produção social do capital. Como Marx e Engels (1998) salientaram em *Manifesto comunista*, de 1848, o modo de produção capitalista é

caracterizado pelo constante revolucionamento das condições de produção social que, por conseguinte, revoluciona a sociedade. Dizem eles: “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais” (Marx; Engels, 1998, p. 44)

A ânsia de revolucionar o modo de produção do capital é um traço ontogenético da burguesia como classe social. Como os próprios autores observam, numa passagem anterior, “a própria burguesia é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no modo de produção e de circulação” (Marx; Engels, 1998, p. 45). Ou ainda: “A burguesia desempenhou na História um papel iminentemente revolucionário” (Marx; Engels, 1998, p. 46).

A burguesia como *persona* do capital, revoluciona o modo de produção e de circulação, isto é, “os instrumentos de produção, e por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. ”. Ao dizer, “todas as relações sociais”, Marx e Engels (1998, p. 46) salientam que o revolucionamento do modo de produção capitalista significa revolucionar a totalidade social, isto é, o modo de controle do metabolismo social.

Desse modo, as categorias manufatura e grande indústria não implicam apenas o revolucionamento do modo de produção de mercadorias propriamente dito, mas sim o revolucionamento do modo de controle do metabolismo social. O que significa que têm um caráter radicalmente sociológico na medida em que, ao revolucionar o modo de produção propriamente dito, o capital revoluciona também as relações sociais do homem com a Natureza – tanto natureza como *natura naturans* (“natureza criando”, natureza como atividade vital dos homens mediada pelas relações sociais do homem com outros homens e do homem consigo mesmo); ou natureza como *natura naturata* (“natureza criada”, natureza como “corpo inorgânico do homem”, como diria Marx).

Noutros termos, diríamos que, ao revolucionar o modo de produção propriamente dito, o capital revoluciona o processo de trabalho, que, como observa Marx (1996, p. 297, no capítulo 5, da Seção III,

do livro 1, de *O capital*, é “um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza”. Nesse caso, Natureza é, para Marx (1996), matéria natural como uma força natural. A própria corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão do homem – isto é, o homem em si e para si – pertencem às forças naturais que o homem tem que por em movimento a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Nos Manuscritos de 1844, Marx (2004, p. 84) observou:

O homem vive da natureza, significa: a natureza é o seu corpo, com o qual tem que permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interligada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interligada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.

Portanto, ao dizer que o trabalho é *um* processo entre o homem e a Natureza, Marx (2004) quer nos dizer que o trabalho é *um* processo entre o homem e a Natureza externa a ele como matéria natural, isto é, o *objeto* e seus *meios* de trabalho; e entre o homem e a Natureza interna a ele, a natureza que o constitui como homem – sua vida física e mental que permitem que ele exerça uma *atividade* orientada a um fim; tendo em vista que o homem é um animal social, a vida física e mental do homem implica, por conseguinte, um processo metabólico entre o homem e si mesmo, isto é, o homem e outros homens e o homem consigo mesmo (o que expõe, deste modo, o caráter sociometabólico do trabalho como atividade vital).

Na medida em que a vida física e mental do homem-que-trabalha está interligada com a Natureza externa e interna – tal como a descrevemos acima – o revolucionamento das formas de produção social, isto é, formas de produção de mais-valia, significam também o revolucionamento radical das instâncias de reprodução social. Em *O capital*, Marx (1996, p. 297) diz: “Ao atuar, por meio desse movimento sobre a Natureza externa a ele e ao modifica-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza [o jovem Marx diria: ‘sua vida física e

mental' (GA)]. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio”.

Deste modo, a categoria trabalho não diz respeito apenas à produção propriamente dita, isto é, o local da exploração ou produção de mais-valia: o local de trabalho propriamente dito. Ela implica a própria atividade vital ou processo entre o homem e a Natureza, compreendida como a (1) matéria natural que ele se apropria para dar-lhe uma forma útil para sua própria vida e a (2) sua própria vida física e mental (corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão), elementos postos não apenas no interior do território da produção propriamente dita (por exemplo, a fábrica, a loja ou o escritório), mas também nas instâncias da reprodução social.

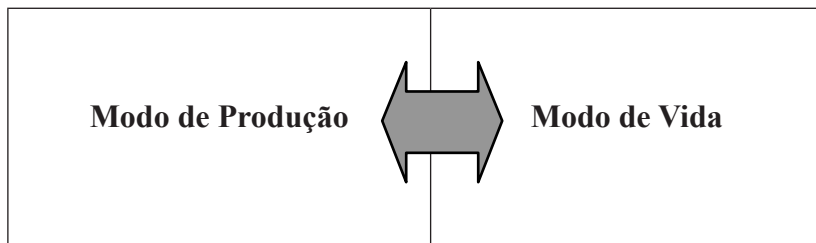
O trabalho como *um* processo metabólico entre o homem e a Natureza implica regulação e controle social historicamente determinados. O modo de produção capitalista é um modo de organização do processo de trabalho, isto é, um modo de regulação e controle social deste processo metabólico entre o homem e a Natureza caracterizado pelo trabalho alienado/estranhado [*Entfremdung Arbeit*].

Ao revolucionar o modo de produção capitalista, o capital revoluciona os elementos do processo de trabalho que são: (1) a *atividade* orientada a um fim – no caso do modo de produção capitalista, a atividade vital estranhada, tendo em vista que ela possui um *telos* estranhado; seu (2) *objeto*; e (3) seus *meios técnicos (ou tecnológicos)* que aparecem como capital propriamente dito ou condições objetivas alienadas do processo de produção de mais-valia. A sociedade do capital ou sociedade moderna é a sociedade do trabalho alienado/estranhado. A organização social das atividades humanas, seus objetos e meios, isto é, o modo de controle do metabolismo social, incorporam o caráter do trabalho alienado.

Na medida em que a atividade vital do homem ou a produção da sua vida física e mental imprescindível para a produção da mais-valia relativa, implicam instancias sociais que operam, por exemplo, no território do consumo e lazer, o revolucionamento do modo de produção implica *cada vez mais*, o revolucionamento do *modo de vida*, isto é, o

revolucionamento de todas as relações sociais (o Marx de 1844 diria: o revolucionamento da “vida do gênero” [*Gattungsleben*] na sua forma abstrata e alienada – diz ele: “A vida mesma aparece só como meio de vida” – eis o verdadeiro sentido do trabalho assalariado).

Figura 1 – Modo de produção e modo de vida



Fonte: Autor.

Esta é uma característica ontológica da sociedade moderna do capital como sociedade do trabalho alienado. Ao revolucionar o modo de produção, revoluciona *cada vez mais* as condições sociais. Portanto, as categorias de manufatura e grande indústria são categorias sociológicas que contêm, em si e para si, um modo de vida social – o comunista Antonio Gramsci (1984), em “Americanismo e fordismo”, explicitou, com vigor genial, as derivações ontometodológicas da constatação marxiana: trabalho e vida estão interligados.

Portanto, o desenvolvimento do processo de produção do capital é o movimento de explicitação sucessiva da interligação entre vida e produção de valor. É a afirmação candente do processo de trabalho como um processo entre o homem e a Natureza – Natureza que não se reduz a matéria natural – objetos e meios, mas cada vez mais, Natureza que incorpora a vida física e mental do homem-que-trabalha. O que significa dizer que o capital em processo implica *cada vez mais*, a dimensão da atividade vital no processo de produção de valor. Aprofunda-se, na ótica do Marx de 1844, a alienação da *vida do gênero*. Eis, portanto, o sentido do conceito de maquinofatura como terceira forma social da produção do capital. É o que veremos a seguir.

MANUFATURA E GRANDE INDÚSTRIA

Karl Marx (1996, p. 7) diz no início do capítulo 13 do livro I de *O capital*: “O revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho”.

O ponto de partida do revolucionamento do modo de produção capitalista na manufatura é a *força de trabalho*. O ponto de partida do revolucionamento do modo de produção capitalista na grande indústria é o *meio de trabalho*. Portanto, a cada forma social da produção do capital (manufatura e grande indústria) corresponde um “ponto de partida” deste revolucionamento do modo de produção capitalista com implicações estruturais nas relações sociais de produção da vida social salientadas acima (homem-natureza/homem-técnica).

Na manufatura, foi o revolucionamento da *força de trabalho* que caracterizou o desenvolvimento daquela forma social de produção do capital. Por exemplo, o capital em processo criou, por meio da expropriação dos camponeses, a massa de força de trabalho a disposição das manufaturas em ascensão no século XVIII. Por outro lado, a manufatura incorporou a divisão do trabalho no processo produtivo, degradando as habilidades artesanais da força de trabalho, isto é, sua relação com o instrumento de trabalho herdado do modo de produção anterior. Deste modo, o capital criou a força de trabalho como mercadoria que nas condições da manufatura apareceu como trabalhador parcelar. Ao invés de intervir em todas as etapas da produção de mercadoria, o operário manufatureiro é obrigado a intervir apenas numa parte do processo de trabalho.

O trabalhador parcelar é alienado do seu ofício e, por conseguinte, do seu espaço domiciliar de produção. Na medida em que concentrou no território da manufatura a força de trabalho alienada de seus meios de produção, a manufatura reordenou o espaço da produção como espaço de cooperação e território do controle despótico do capital. Antes, o camponês e o artesão exerciam o trabalho cotidiano e seu ofício no espaço da gleba e da oficina domiciliar, respectivamente. Com a manufatura, que concentra numa mesma dimensão territorial,

a massa de operários, a lógica do capital subsume formalmente o trabalhador assalariado por meio do controle da força de trabalho como mercadoria. O trabalho vivo é reconfigurado no novo espaço territorial da produção do capital como trabalhador coletivo constituído por um complexo de trabalhadores parcelares.

A reordenação territorial do espaço do trabalho acompanha a instauração da divisão manufatureira do trabalho que aliena o operário artesanal do seu ofício. Nos primeiros séculos do capitalismo moderno, a manufatura tornou-se o novo espaço-tempo do modo de produção capitalista em ascensão. Mas o trabalhador assalariado está subsumido apenas formalmente ao capital na medida em que preserva habilidades manuais oriundas do ofício artesanal. Ele ainda mantém uma relação efetiva com o meio de trabalho, embora tenha se tornado trabalhador parcelar.

Foi nas condições históricas da manufatura capitalista que instaurou-se a problemática moderna do adoecimento laboral. Por exemplo, foi nessa época que o médico italiano Bernardino Ramazzini (1633-1714) criou a Medicina Ocupacional. Foi o seu livro sobre doenças ocupacionais intitulado *De Morbis Artificum Diatriba* (Doenças do Trabalho), que relacionava os riscos à saúde ocasionados por produtos químicos, poeira, metais e outros agentes encontrados por operários em 52 ocupações, que se tornou um dos trabalhos pioneiros e base da medicina ocupacional. Portanto, a produção do capital em ascensão histórica significou a produção de corpos-mentes doentes.

O que significa que o revolucionamento da força de trabalho como ponto de partida da manufatura significou a degradação da vida física e mental do homem-que-trabalha. Com a manufatura, alterou radicalmente o espaço-tempo da produção de mercadorias, alterando a relação tempo de trabalho/tempo de vida dos trabalhadores assalariados. A produção do capital sob as condições do predomínio da mais-valia absoluta significaram que as jornadas de trabalho eram extensas.

Portanto, a concentração territorial, divisão manufatureira do trabalho e redução do tempo de vida a tempo de trabalho eram elementos compositivos do revolucionamento da força de trabalho sob a manufatura que visavam aumentar o controle da força de trabalho

com a finalidade de extrair mais-valia absoluta. O princípio da manufatura que se incorporou na lógica de desenvolvimento capitalista é o princípio do controle laboral por meio da reorganização territorial (o capital constitui o trabalhador coletivo), reorganização das habilidades manuais (o capital constitui um novo nexos psicofísico do trabalho) e reordenamento do tempo de vida reduzindo-o a tempo de trabalho.

Entretanto, o “modelo manufatureiro” não alterou radicalmente a relação homem-técnica. O homem ainda dominava a técnica. O meio de trabalho era meio de trabalho no sentido do instrumento parcelar, extensão do homem. Por outro lado, a subsunção formal do trabalho ao capital significava que a produção de mais-valia absoluta restringia-se aos locis das manufaturas e a relação-capital não se tornara totalidade social.

É importante salientar que o princípio da cooperação e manufatura – o revolucionamento da força de trabalho – é um elemento compositivo da ontologia da produção do capital. Mesmo com a grande indústria, cujo princípio é o revolucionamento do meio de trabalho, o princípio da divisão do trabalho e manufatura repõem-se no sentido da subsunção formal do trabalho vivo à lógica territorial do capital. Ao ser negado pela grande indústria, a manufatura apenas elevou-se a um estágio superior de desenvolvimento. Com a grande indústria, a produção do capital repõe o controle laboral integrando-o ao sistema de máquinas.

Na grande indústria, o ponto de partida do revolucionamento é o meio de trabalho, ou seja, a técnica como tecnologia. É um momento de subsunção real do trabalho vivo ao capital como trabalho morto que se impõe ao homem-que-trabalha. Ao alterar radicalmente a relação homem-técnica, instaurando a forma-tecnologia, a grande indústria alterou a relação homem-Natureza, na medida em que, com o sistema de máquinas-ferramentas, aboliu-se as habilidades artesanais do operário, transformando-o num mero apêndice da maquinaria.

Na verdade, a grande indústria desnudou o trabalhador assalariado. Tal como a manufatura, ela revolucionou a força de trabalho a partir do revolucionamento do meio de trabalho. Ao revolucionar o meio de trabalho, a grande indústria revolucionou a atividade vital do homem. Ao ser revolucionado, o meio de trabalho (o instrumento) se

interverte em máquina-ferramenta e o homem interverte-se em mero apêndice do sistema de máquinas.

A posição do homem como apêndice da máquina significou a vigência do adoecimento do corpo na epidemiologia laboral. A corporalidade viva torna-se apêndice da maquinaria. A máquina impõe uma racionalização da produção e do trabalho (o taylorismo é expressão suprema do princípio ideológico da grande indústria). Apesar disso, como diz Gramsci (1984, p. 297), “o operário continua ‘infelizmente’ homem, e inclusive, ele, durante o trabalho, pensa demais [...]”. A racionalização taylorista absorve o corpo, mas não a mente. O sistema de máquinas consome o homem como força natural – corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão.

Ao contrário da manufatura, a técnica de produção da grande indústria expande-se para a totalidade social, imprimindo a sua marca na reprodução social. A modernidade do capital torna-se modernidade-máquina. O sistema de máquina coloniza a vida social, alterando a percepção espaço-tempo do homem moderno. Nas condições históricas da grande indústria instaura-se com plenitude a disputa tempo do trabalho estranhado versus “tempo livre”.

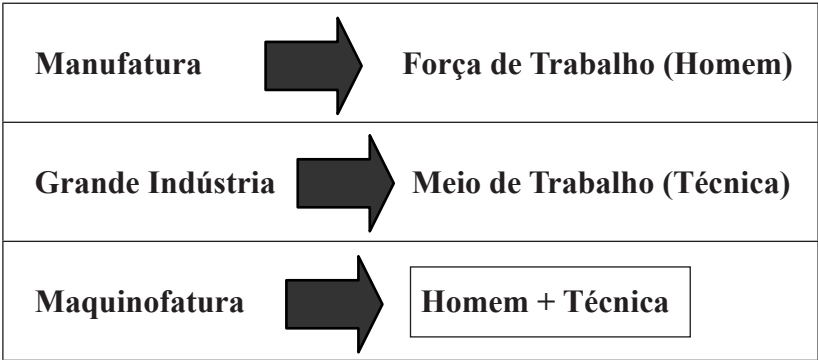
A produção em massa impõe consumo de massa. O “tempo livre” interverte-se em tempo de consumo e lazer. Por isso, nas condições da produção da mais-valia relativa, a luta pela redução da jornada de trabalho tornou-se eixo político da luta de classes, inclusive no plano da consciência de classe contingente. Torna-se mais perceptível que o tempo é campo de desenvolvimento humano, como diria Marx; e, mais ainda, campo de disputa do capital. Tempo de vida e tempo de trabalho tornam-se equações fundantes do movimento do ser social da modernidade do capital.

A MAQUINOFATURA

Sob as condições da terceira modernidade do capital, constitui-se, como desdobramento da própria grande indústria, a terceira forma de produção do capital, que denominamos “maquinofatura”, onde a dialética homem-técnica e homem-natureza é revolucionada num

patamar superior. O ponto de partida da maquinofatura não é o revolucionamento da força de trabalho (como na manufatura), nem o revolucionamento da técnica (como na grande indústria), mas sim o revolucionamento do homem-e-da-técnica, ou o revolucionamento da própria relação homem-técnica.

Figura 2 – Formas de desenvolvimento do capital



Fonte: Autor.

Com a maquinofatura, é a relação homem-técnica que se coloca como ponto de partida do revolucionamento do modo de produção capitalista. Na verdade, com a grande indústria, o homem incorporou-se à técnica como tecnologia. É o sentido da apendicização do homem como trabalho vivo à maquinaria. Trabalho morto subsume trabalho vivo. Apesar disso, o operário continua “infelizmente” homem. O homem é extensão problemática do sistema de máquinas. Ele durante o trabalho, pensa. Incapaz de impedir que o homem-apêndice pense, o capital-máquina visa constituir um novo nexo psicofísico e metabolismo social que permita a constituição de homens com pensamentos mais conformistas. Portanto, com a maquinofatura, constitui-se o *homo technologicus* (eis o sentido do conceito de ciberhominização).

O termo “maquinofatura” que utilizamos não diz respeito ao con-

ceito utilizado, por exemplo, por Raphael Kaplinski (1989)¹, que o considera meramente um modelo de organização industrial. Por outro lado, outros autores se aproximaram do sentido do conceito de maquinofatura tal como o utilizamos, como, por exemplo, Ruy Fausto (1989), com o conceito de “pós-grande indústria”, Francisco Teixeira e Celso Frederico (2008), com “cooperação complexa”, e Fernando Haddad (1997), com “super-grande indústria”.

Na verdade, utilizamos o termo “maquinofatura” tendo em vista a junção das palavras “máquina” e “manufatura”. Com a maquinofatura, a forma-manufatura repõe-se no interior do sistema de máquinas. Tal como na manufatura, o ponto de partida do revolucionamento do modo de produção capitalista na maquinofatura é a força de trabalho. Entretanto, não apenas força de trabalho como mercadoria, mas a força de trabalho-subsumida-ao-sistema-de-máquinas. Isto é, trabalho vivo reduzido a força de trabalho nas condições históricas do capitalismo manipulatório.

Deste modo, a maquinofatura, como a manufatura e a grande indústria, na ótica marxiana, não seria apenas um “modelo” de organização da produção de mercadorias, mas principalmente um modo de controle estranhado do metabolismo social. É uma forma de produção social no interior da qual ocorreria o desenvolvimento da produção do capital.

A maquinofatura coloca um novo ponto de partida para o revolucionamento do modo de produção capitalista. Ela conclui o ciclo dialético de evolução da produção do capital composto pela manufatura – grande indústria – maquinofatura (no plano categorial expressaria a tese – antítese – síntese).

¹ Raphael Kaplinsky (1989) no texto “Industrial restructuring in LDCs: the role of information technology”, apresentado no Seminário internacional “Padrões Tecnológicos e Processo de Trabalho – Comparações internacionais”, Convênio USP/BID, São Paulo, em maio de 1989, fala da transição de um modelo organizacional do tipo “maquinofatura” para um modelo de tipo “sistemofatura”; nessa transição, mais que uma mera transformação da base técnica, de eletromecânica para micro-eletrônica, verificam-se mudanças organizacionais internas e externas à empresa. A alteração nos padrões de organização da produção vem associada à mudança das relações industriais e à tendência à cooperação no plano das relações interempresariais.

O surgimento da maquinofatura nos últimos trinta anos de desenvolvimento do capitalismo histórico, decorreu de processos histórico de luta de classes e de mutações técnicas no processo de acumulação capitalista com a III Revolução Industrial e suas revoluções tecnológicas (Alves, 2011). A maquinofatura implica tanto processos históricos de dessubjetivação de classe, quanto processos de desenvolvimento da nova base técnica informacional no capitalismo global. Na medida em que o capitalismo tardio constitui uma nova base técnica para a grande indústria, com o aparecimento da máquina informacional (o que denominamos como “pós-máquina”), põe-se os elementos de “negação” da grande indústria no interior da própria grande indústria (Fausto, 1989).

Com a maquinofatura, surgiu um novo momento de produção do capital onde se coloca a necessidade candente de revolucionar o metabolismo social da produção do capital, implicando, deste modo, alterar a relação social homem-Natureza, visando reconstitui-la e reordena-la de acordo com a base técnica adequada ao novo patamar de acumulação do capital.

A maquinofatura repõe a subsunção formal *no interior da* subsunção real do homem ao capital. Desse modo, é nas condições da terceira modernidade do capital, que a nova base técnica exige um novo metabolismo social capaz de promover um novo patamar de acumulação capitalista sob as condições críticas da crise estrutural do capital.

Se a grande indústria *negou* o processo de trabalho na medida em que o meio de trabalho tornou-se ferramenta e o homem tornou-se mero apêndice da máquina, com a maquinofatura repõe-se – *num plano virtual* – a máquina como instrumento e o homem como vigia da máquina. Na verdade, tendo em vista que se trata de reposição meramente virtual, isto é, posição de possibilidades contraditórias contidas na nova base técnica, o novo homem que surge como “homem tecnológico”, é um feixe de contradições reais (o virtual é um modo de ser do real efetivamente contraditório).

Com a maquinofatura repõe-se o processo de trabalho abolido pela grande indústria. Entretanto, os termos do processo de trabalho (ato teleológico, meio e objeto) que eram postos na manufatura,

sofreram alterações *qualitativamente novas* com a maquinofatura. Por exemplo, o ato teleológico na maquinofatura, continua tendo uma teleologia alienada, mas a dimensão manipulatória esvaziou-o do sentido estranhado – é a “consciência feliz” de Herbert Marcuse (Marcuse, 1979, p. 84); o meio de trabalho na maquinofatura repõe-se como instrumento e não apenas como ferramenta que desloca o *telos* do homem (a máquina informacional é a “pós-máquina”); entretanto, ele aparece apenas como instrumento virtual, tendo em vista que o sistema de máquinas-ferramentas continua posto como horizonte teleológico da atividade vital).

É a vigência da terceira forma de produção do capital (a maquinofatura) que explica, por exemplo, a presença enquanto momento predominante da reestruturação produtiva do capital, da “captura” da subjetividade do homem-que-trabalha e das novas formas de estranhamento que dilaceram o núcleo humano-genérico. Nesse caso, o capital atinge seu limite radical, isto é, o capital atinge a sua própria *raiz*, o homem, ou melhor, as relações sociais no sentido da constituição/deformação do sujeito histórico como homem-que-trabalha.

O toyotismo como ideologia orgânica da produção de mercadorias surgiu no seio da maquinofatura, na medida em que a “captura” da subjetividade do homem-que-trabalha pelo capital tornou-se seu nexos essencial (Alves, 2011). O capitalismo manipulatório inaugurou a era da maquinofatura como derivação lógica (e ontológica) da grande indústria.

Ao mesmo tempo, a epidemiologia laboral nas condições históricas da maquinofatura caracteriza-se pelo predomínio do adoecimento da mente, na medida em que, o que está sob tensão é (como na manufatura) o homem integral. Entretanto, enquanto na manufatura o que está posto é o *homem como força de trabalho*, na maquinofatura o que está posto em questão é o *homem como trabalho vivo*. Nas condições do capitalismo manipulatório opera-se de modo radical, a redução do trabalho vivo a força de trabalho (Alves, 2009).

Deste modo, a redução do trabalho vivo a força de trabalho como mercadoria, um traço do capitalismo moderno, assume dimensões qualitativamente nova. Ao mesmo tempo, a tensão trabalho es-

tranhado *versus* lazer não se põe mais como na grande indústria, tendo em vista que o próprio lazer é erodido na medida em que a produção do capital torna-se totalidade social. O lazer torna-se meramente um momento da subjetivação estranhada do capital que antes só ocorria no tempo de trabalho. Lazer é consumo. Lazer é entretenimento. Na era do hiperconsumismo e dos valores-fetiche, que caracterizam o capitalismo manipulatório, o estranhamento alarga-se para esferas do lazer e consumo.

Portanto, o que se coloca como campo de disputa do capital com a terceira forma de produção social do capital, a maquinofatura, é a disputa pela *subjetividade* no sentido radical. Coloca-se como problemática central do nosso tempo, o problema da práxis humana capaz de fazer história ou ir além da pré-história humana caracterizada pelas sociedades de classes.

O “homem tecnológico” é o homem rendido à manipulação/”captura” da subjetividade pelo capital, cuja disputa intima o dilacera (o que explica o surto de adoecimentos mentais no mundo do trabalho). Põem-se, nesta etapa de desenvolvimento da maquinofatura, processos ideológicos de dessubjetivação de classe e a corosão radical do ser genérico do homem (o sociometabolismo da barbárie). Instaurou-se, deste modo, a crise da pessoa humana em sua dimensão radical. Coloca-se como questão estratégica da emancipação humana a centralidade da formação da classe e a necessidade do controle social.

REFERÊNCIAS

ALVES, Giovanni. **Dimensões da reestruturação produtiva:** ensaios de sociologia do trabalho. Bauru: Praxis, 2007.

_____. **A condição de proletariado.** Bauru: Praxis, 2009.

_____. **Trabalho e subjetividade:** o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Dimensões da precarização do trabalho:** ensaios de sociologia do trabalho. Bauru: Praxis, 2013

FAUSTO, Ruy. A pós-grande indústria nos Grundrisse (e para além deles). **Lua Nova**, São Paulo, n. 19, nov. 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HADDAD, Fernando. Trabalho e classes sociais. **Tempo Social**, São Paulo, n. 9, v. 2, p. 97-123, out. 1997.

KAPLINSKY, Raphael. Industrial restructuring in LDCs: the role of information technology. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL PADRÕES TECNOLÓGICOS E PROCESSO DE TRABALHO – COMPARAÇÕES INTERNACIONAIS. São Paulo: Convênio USP/BID, 1989.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial:** o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1979

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1996. v. 1.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. **Marx no século XXI**. São Paulo: Cortez, 2008.

EDITORIA EM DEBATE

Muito do que se produz na universidade não é publicado por falta de oportunidades editoriais, quer nas editoras comerciais, quer nas editoras universitárias, cuja limitação orçamentária não permite acompanhar a demanda existente. As consequências dessa carência são várias, mas, principalmente, a dificuldade de acesso aos novos conhecimentos por parte de estudantes, pesquisadores e leitores em geral. De outro lado, há prejuízo também para os autores, ante a tendência de se pontuar a produção intelectual conforme as publicações.

Constata-se, ainda, a velocidade crescente e em escala cada vez maior da utilização de recursos informacionais, que permitem a divulgação e a democratização do acesso às publicações. Dentre outras formas, destacam-se os *e-books*, artigos *full text*, base de dados, diretórios e documentos em formato eletrônico, inovações amplamente utilizadas para consulta às referências científicas e como ferramentas formativas e facilitadoras nas atividades de ensino e extensão.

Os documentos impressos, tanto os periódicos como os livros, continuam sendo produzidos e continuarão em vigência, conforme opinam os estudiosos do assunto. Entretanto, as inovações técnicas assinaladas podem contribuir de forma complementar e, mais ainda, oferecer mais facilidade de acesso, barateamento de custos e outros recursos instrumentais que a obra impressa não permite, como a interatividade e a elaboração de conteúdos inter e transdisciplinares.

Portanto, é necessário que os laboratórios e núcleos de pesquisa e ensino, que agregam professores, técnicos educacionais e alunos na produção de conhecimentos, possam, de forma convergente, suprir suas demandas de publicação como forma de extensão universitária, por meio de edições eletrônicas com custos reduzidos e em divulgação aberta e gratuita em redes de computadores. Essas características, sem dúvida, possibilitam à universidade pública cumprir de forma mais eficaz suas funções sociais.

Dessa perspectiva, a editoração na universidade pode ser descentralizada, permitindo que várias iniciativas realizem essa convergência com autonomia e responsabilidade acadêmica, editando livros e periódicos de divulgação científica conforme as peculiaridades de cada área de conhecimento no que diz respeito à sua forma e conteúdo.

Por meio dos esforços do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que conta com a participação de professores, técnicos e estudantes de graduação e de pós-graduação, a Editoria Em Debate nasce com o objetivo de desenvolver e aplicar recursos de publicação eletrônica para revistas, cadernos, coleções e livros que possibilitem o acesso irrestrito e gratuito dos trabalhos de autoria dos membros dos núcleos, laboratórios e linhas de pesquisa da UFSC e de outras instituições, conveniadas ou não, sob a orientação de uma Comissão Editorial.

Os editores

Coordenador

Ricardo Gaspar Müller

Conselho editorial

Adir Valdemar Garcia	José Carlos Mendonça
Ary César Minella	Laura Senna Ferreira
Fernando Ponte de Sousa	Maria Soledad Etcheverry Orchard
Iraldo Alberto Alves Matias	Michel Goulart da Silva
Jacques Mick	Paulo Sergio Tumolo
Janice Tirelli Ponte de Sousa	Valcionir Corrêa

Outros lançamentos de 2015

A experiência contemporânea da política entre jovens brasileiros

Janice Tirelli Ponte de Sousa (coord.)

Pedagogia histórico-crítica e sua estratégia política – fundamentos e limites

Neide Galvão Favaro

O espírito dos donos – empreendedorismo como projeto de adaptação da juventude

Camila Souza Betoni

Finanças solidárias e a luta contra-hegemônica – um estudo de caso

Luciana Raimundo

Terrorismo de Estado – a tortura como uma das formas de sua expressão

Sabrina Schultz

Leituras do mundo do trabalho – um olhar sociológico

Laura Senna Ferreira e

Maria Soledad Etcheverry Orchard (org.)

Gênero, educação e sociologia – uma proposta de trabalho didático para o Ensino Médio

Luisa Bonetti Scirea

Patricia Laura Torriglia. Professora associada no Depto. de Estudos Especializados em Educação (EED) do Centro de Ciências da Educação (CED) da UFSC. Graduada em Ciencias de la Educación (Universidad Nacional de Córdoba). Mestre e doutorado em Educação pela UFSC. Pós-doutorado no Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc). E-mail: patrilaura@gmail.com.

Ricardo Gaspar Müller. Professor associado do Depto. de Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da UFSC. Coordenador do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro) e do Núcleo de Estudos das Transformações do Mundo do Trabalho (TMT). Graduado em Sociologia na UFF, mestre em Sociologia pela UFMG, doutor em História Social pela USP, pós-doutor em Sociologia pela UFRJ. Realizou estágios de pesquisa na Universidade de Nottingham e na UFF. E-mail: ricardogmuller@uol.com.br.

Ricardo Lara. Professor do Depto. de Serviço Social da UFSC. Pós-doutor pelo Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas: Trabalho, “Questão Social” e América Latina (NEPTQSAL) e do Grupo de Estudos Capital, Trabalho e Educação (Gecate). E-mail: ricardolarauf@gmail.com.

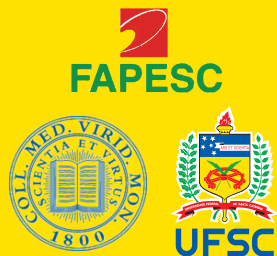
Vidalcir Ortigara. Professor Categoria V da Universidade do Extremo Sul Catarinense, atuando no Curso de Licenciatura em Educação Física e no Programa de Pós-Graduação em Educação. Graduação em Educação Física e doutorado em Educação pela UFSC. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica (Gepoc). E-mail: vdo@unesco.net.

Patricia Laura Torriglia, Ricardo Gaspar Müller,
Ricardo Lara e Vidalcir Ortigara (org.)

ONTOLOGIA E CRÍTICA DO TEMPO PRESENTE

A partir dos textos publicados na presente coletânea, é possível aquilatar o reconhecimento já existente em relação à natureza ontológica do pensamento de Marx, bem como de sua necessidade vital para o conhecimento adequado da realidade que nos cerca, além, é claro, para o devido enfrentamento de problemas que fazem parte da literatura, da filosofia, como também das ciências humanas. Diante da qualidade dos artigos, bem como de sua relevância teórica, a leitura destas páginas é imprescindível a todos aqueles interessados na compreensão do mundo atual e de suas repercussões em todos os níveis da existência humano-social.

Ester Vaisman



www.editoriaemdebate.ufsc.br