

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

**CENTRALIDADE EPISTÊMICA DO TRABALHO:
Ideologia e supressão teórica**

HENRIQUE DE CAMPOS PORATH

FLORIANÓPOLIS
2009

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política
Linha de Pesquisa: Mundos do Trabalho
Orientador: Prof. Dr. Fernando Ponte de Souza

CENTRALIDADE EPISTÊMICA DO TRABALHO
Ideologia e supressão teórica

HENRIQUE DE CAMPOS PORATH

Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do
título de mestre em Sociologia
Política pelo Programa de Pós-
Graduação em Sociologia
Política da Universidade
Federal de Santa Catarina.

Florianópolis
2009



Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política
Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Campus Universitário - Trindade
Caixa Postal 476
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil
E-mail: ppgsp@cfh.ufsc.br

“A CENTRALIDADE EPISTÊMICA DO TRABALHO: IDEOLOGIA E SUPRASSUNÇÃO TEÓRICA”.

HENRIQUE DE CAMPOS PORATH

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua
forma final pelo Orientador e Membros da
Banca Examinadora, composta pelos
Professores:

Prof.º. Dr.º. Fernando Ponte de Sousa
Orientador

Prof.º. Dr.º. Patrícia Laura Torriglia
Membro

Prof.º. Dr.º. Mario Duayer de Souza
Membro

Prof.º. Dr.º. Ligia Helena Hahn Luchmann
Coordenadora

FLORIANÓPOLIS, (SC), DEZEMBRO DE 2009.

RESUMO

Essas reflexões decorrentes do estudo de Lukács desdobram o modelo de trabalho proposto pelo filósofo húngaro para alcançar categorização do momento ideal e da ideologia. O intuito desse desenho da pesquisa é definir o papel da ciência e da crítica científica em face do desenvolvimento do ser social. Para tanto, apresenta-se, num primeiro momento, o modelo de agência humana segundo o pôr teleológico e alguns dos desdobramentos oportunizados por sua assunção, como a discussão da noção de valor, ética e estrutura de objetivações como decorrências dessa forma da humanidade se fazer no mundo. A seguir, segundo capítulo, discutindo o jovem Marx, em seus Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, o modelo é enriquecido pela diferenciação de conceitos: alienação, objetivação e estranhamento são capturados como momentos da posição teleológica. Na discussão sobre o estranhamento é ressaltada a forma de dominação típica do capitalismo, contribuindo para a compreensão da dinâmica ideológica. No terceiro capítulo inicia-se a abordagem da função desempenhada pelas idéias na ação humana, bem como as origens das articulações de representação. A consciência, nesse sentido, restaria conformada por juízos de valor que possibilitam a própria ação por entre alternativas. Conectado à questão do momento ideal na ação humana, é discutido o papel da ideologia e suas conexões com as disputas de interesse existentes no corpo social. Ao distanciar-se, portanto, de uma categorização de ideologia como falsa consciência surge a necessidade de encontrar parâmetros através dos quais o cientista social possa se balizar para localizar-se por entre a variedade de referenciais teóricos, não raro imersos em disputas de interesse que deformam a conexão de seus conceitos com as relações objetivamente existentes. Os parâmetros para um posicionamento crítico e enriquecedor da teoria social são encontrados em Bhaskar. O resultado do trabalho crítico realizado em acordo às diretrizes por ele propostas, tendem à incorporação de referenciais teóricos cada vez mais abrangentes. O que ressalta, por fim, a necessidade de um trabalho criterioso de natureza transdisciplinar. Além de fomentar progresso da espiral explanatória, a totalização crescentemente abrangente contém ainda a promessa de que os valores propagados por pesquisas assim realizadas promovam harmonia e emancipação dos homens em relação às totalidades que frequentam.

Palavras-chave: Lukács, ontologia, trabalho, pôr teleológico, epistemologia, ideologia, ética.

ABSTRACT

These reflections, grasped from the study of Lukács, unfold his model of human activity to specify the categories of ideal moment and of ideology. The purpose of this research design is to define the role of science and of scientific critique against the development of the social being. Firstly, in order to achieve such a goal, it is presented that model proposed by Lukács, which takes human activity as a teleological positing. Taking this model as a start point its unfolding allows addressing topics such as the notion of value, ethics and structure of objectifications as corollaries from human activity. Next step, from the studies of Marx's Economic and Philosophical Writings, of 1844, the model is enriched by differentiating alienation, objectification and estrangement; which are grasped as moments of the teleological positing. Addressing the estrangement, the typical way of social domination is pointed up, which will contribute to the understanding of the dynamic of ideology. In the third chapter the presentation walks toward the function played by ideas in human activity, as well as the origins of the articulations of concepts. Consciousness, in this sense, would rest conformed by judgments of value which enable action amid alternatives. Connected to the issue of the ideal moment in human action is discussed the role of ideology and its relation with disputes of interest existent in the social body. This sort of interpretation, hence, not subscribing to a of ideology as false conscience, points toward the searching of parameters with which the social researcher could situate himself among a variety of theoretical standpoints, often deformed by interests that struggle to influence objective relations. Such parameters for a critical and enriching positioning are found in Bhaskar. The result of the work done accordingly to his major directions tends to incorporate theoretical references forming a growing body of concepts coherently articulated, what, eventually, argue for the need of a judicious transdisciplinary effort. Besides contributing to the progress of the explanatory spiral, growing totalization also carries a promise of spreading values that, through acknowledgement, promote harmony and emancipation to mankind.

Key-words: Lukács, ontology, work, teleological positing, epistemology, ideology, ethics.

Fiz a milonga em sete cidades
Rigor, Profundidade, Clareza
Em Concisão, Pureza, Leveza
E Melancolia

Milonga é feita solta no tempo
Jamais milonga solta no espaço
Sete cidades frias são sua
morada

Em Clareza
O pampa infinito e exato me
fez andar
Em Rigor eu me entreguei
Aos caminhos mais sutis
Em Profundidade
A minha alma eu encontrei
E me vi em mim

A voz de um milongueiro não
morre
Não vai embora em nuvem que
passa
Sete cidades frias são sua
morada
Concisão tem pátios pequenos
Onde o universo eu vi

Em Pureza fui sonhar
Em Leveza o céu se abriu
Em Melancolia
A minha alma me sorriu
E eu me vi feliz

*Milonga de Sete Cidades (a
Estética do Frio)*

Vitor Ramil

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me apoiaram, incentivaram, questionaram, instigaram, duvidaram, criticaram.

À minha família.

À pequena, grande companheira, e nossa pequelina, estímulos contínuos, oferecendo-me o conforto e aconchego de nossa casa itinerante.

À presença constante de meus pais. Eternamente grato.

Ao acolhimento de meus tios Reginaldo, Maris, Olav, Ianê e Ruy que nunca faltaram.

À família eleita. Meus amigos, especialmente Cristiano, pela paciência em ceder-me seus ouvidos e, mais assim, fazer-se presente nas reflexões.

Ao professor Mario Duayer, que, além de introduzir-me na bibliografia-base desse estudo, não hesitou em ajudar no que fosse preciso para o seu desenvolvimento, com rigor e profundidade.

Ao orientador, o professor Fernando Ponte, que, por sua abertura, viabilizou esse estudo apostando em minha capacidade desde o início. Sua trajetória fala por si e representa incentivo à persistência e à imprescindibilidade da crítica social.

Aos colegas, especialmente Cassiane, pelo interesse em dialogar.

Aos professores do programa de pós-graduação que se fizeram presentes nesse tortuoso caminho de reflexões, introduzindo-me nas discussões da sociologia.

A Albertina e Fátima, dupla dinâmica.

Não posso ainda furtar-me a menção ao GEPOC (Grupo de Estudos e Pesquisa em Ontologia Crítica) por ter me auxiliado na introdução à literatura abordada, com György Lukács à frente. Meu muito obrigado.

E, *last but not least*, ao CNPq, cujo auxílio financeiro significou bem mais que dinheiro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDAMENTAL PARA O DE VIR DO SER SOCIAL	15
1.1. O trabalho como pôr teleológico	15
<i>1.1.1. Teleologia e causalidade</i>	15
<i>1.1.2. A alternativa</i>	22
<i>1.1.3. As alternativas como horizonte do exercício da liberdade</i>	24
1.2. O pôr teleológico de segundo grau	25
1.3. Pôr teleológico, valor de uso e estrutura de objetivações	28
1.4. Ética e Valor	38
2. ALIENAÇÃO, OBJETIVAÇÃO, ESTRANHAMENTO E DOMINAÇÃO SOCIAL	43
2.1. Alienação e estranhamento nos Manuscritos de Paris	44
<i>2.1.1. Fontes do modelo de ação humana em Marx: a demarcação frente à Hegel e Feuerbach</i>	45
<i>2.1.2. A suprassunção de Hegel e Feuerbach em Marx</i>	56
<i>2.1.3. Alienação e estranhamento ante a individuação</i>	63
2.2. Estranhamento e dominação social	73
3. MOMENTO IDEAL NA PRAXIS E IDEOLOGIA	84
3.1. O momento ideal na atividade humana	86
3.2. Ideologia	92
4. CONCORRÊNCIA IDEOLÓGICA E SUPRASSUNÇÃO TEÓRICA	107
4.1. Ciência e ideologia	108
4.2. A imprescindibilidade da crítica e sua suprassunção teórica	120
<i>4.2.1. Critérios para a suprassunção teórica</i>	121
<i>a) Aspecto objetivo: os critérios críticos</i>	122
<i>b) Aspecto prático-cotidiano: os critérios explanatórios</i>	123
<i>c) Aspecto teórico: os critérios categoriais</i>	126
CONCLUSÃO	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

INTRODUÇÃO

A eterna luta da humanidade contra a insensatez, a visão cada vez mais próxima da beira do precipício, a marcha rumo à autodestruição, a morte do sujeito, a morte do artista, as mudanças climáticas, a relação homem-natureza; cada vez mais, a necessidade de reflexão sobre a dinâmica de desenvolvimento do sistema capitalista torna-se premente.

A inquietação que provocou o desdobramento teórico que aqui se encontra tinha em sua base um sentimento de frustração. Frustração em instintivamente sentir a necessidade de disseminar sentimento de solidariedade que fosse capaz de transformar os rumos de desenvolvimento atuais.

Sabendo a teoria como um importante fator de interpretação da dinâmica do real e, ao mesmo tempo, um sintoma do espírito do tempo, pareceu que, na passagem para o século XXI, a emergência e a permanência do pós-modernismo como um importante referencial teórico para os estudos sociais tivesse bastante a dizer.

O pós-modernismo é a lógica cultural de um capitalismo não disposto para o combate, mas de uma complacência sem precedentes. A resistência só pode começar encarando esta ordem tal como ela é. (ANDERSON, 1998: 136)

Assim, a proposta inicial desse estudo era hercúleo: contextualizar a produção pós-modernista, principalmente a circunscrita ao campo do materialismo filosófico, e analisar as conseqüências decorrentes dessa concepção de sociedade.

Ao dar início a esse esforço um primeiro obstáculo já fez com que o sentido do trabalho devesse ser revisitado: a sensível carência fundamentos ontológicos que capacitassem o estudo crítico daqueles autores.

Não se trata de sacramentar determinada dogmática através do repúdio acríptico de teorias que a contradigam; pelo contrário, a busca foi por categorias de pensamento que pudessem coadunar diferentes vertentes teóricas a fim de erigir um aparato conceitual mais amplo, condizente com a complexidade social contemporânea. A sensação, sentida na aproximação com referenciais ditos pós-modernos, foi a de que a fragmentação, cultuada pelo multiculturalismo, com sua relatividade de valores, interditava o diálogo, claramente imprescindível para a demarcação dos estudos sobre a sociedade.

O que o pós-modernismo parecia proporcionar, portanto, não era um instrumento cognitivo capaz de promoção de desenvolvimento social, ou uma revolução epistêmica, ou, muito menos, uma transformação espiritual. Antes, adubava as terras do conformismo, do individualismo, da confusão teórica e retardava a percepção da premência da transformação social. As coisas são do jeito que são, e pronto! Quem somos nós para dizer o certo e o errado, ou quem são eles para nos dizê-lo? No fim das contas, ninguém teria nada a dizer.

Diante desse quadro de animosidade, apatia, ou, na melhor das hipóteses, hedonismo que autores do pós-modernismo pareciam disseminar, cumpria a consolidação de um referencial teórico que fosse capaz de estabelecer um ponto de vista aberto a contribuições, que buscasse sua precisão conceitual nessa própria abertura. Característica essa que, por sua vez, representa a possibilidade de sustentar-se crítica a si mesma, de querer corrigir seus postulados face ao desenvolvimento teórico. O rigor, por outro lado, exigiria também o estabelecimento de critérios de compatibilidade para a produção. Assim, o esforço intrínseco a esse referencial seria a costura por entre diferentes conhecimentos tendo a totalização como meta a ser constantemente reiterada.

O estudo dessa base teórica é prévio ao aprofundamento dos textos dos autores pós-modernistas. E é esse estudo que se pretendeu realizar aqui.

Os estudos realizados principalmente com a obra *Ontologia do Ser Social*, de Lukács, incidentalmente em diálogo com a corrente do *Realismo Crítico*, de Roy Bhaskar, proporcionaram o fundamento teórico capaz de desenvolver a necessidade intelectual sentida face aos autores do pós-modernismo. Aqueles, por sua vez, encontraram esse alicerce no materialismo histórico-dialético, o que nos remete, principalmente, a Marx.

A grandeza desse autor, que soube dialogar campos díspares do conhecimento social, é também razão de suscitar desconfiança. A amplitude de sua proposta reverbera em diversos campos do conhecimento social provando sua natural tendência à transdisciplinaridade. Tendência essa sensível na obra de Lukács, de ampla envergadura, e, hodiernamente, no trabalho inaugurado pelo campo do Realismo Crítico, que promete grandeza no diálogo entre estudiosos de diferentes áreas.

A questão central desse estudo gira em torno da seguinte pergunta: como é possível o estabelecimento de um referencial crítico que seja capaz de manter-se aberto a contribuições laterais e, ao mesmo

tempo, fomente um estatuto de cientificidade aos postulados que concatena?

Para responder a essa questão sentiu-se a necessidade de encontrar uma base filosófica que integrasse as sociedades num mesmo modelo, mas, também, que contivesse a explicação das sensíveis diferenças entre os diversos grupos humanos. A ontologia tal qual desenhada por Lukács responde a essa questão afirmando a centralidade do trabalho.

Afirmar a centralidade do trabalho, como um pôr teleológico, como se verá, assume-o como o motor que permite à humanidade erigir sobre a natureza algo que lhe é absolutamente novo: o ser social, uma segunda natureza. Tomá-lo como ponto de partida desenha uma espiral explanatória que toma o embrionário como continente em potência dos sensíveis desdobramentos do ser social. Assim, o movimento conceitual aqui exposto parte do mais simples ao mais complexo, desenvolvendo as imbricações que conferirão precisão à categoria ideologia.

O ponto de partida, portanto, é um modelo de ação humana que contenha a possibilidade de instauração da sociedade, caracterizando indivíduo e sociedade como dois entes distintos; e cujo desenvolvimento seja capaz de situar a tensão existente entre categorias fundamentais do ser social, como teleologia, causalidade, momento ideal, alienação, estranhamento, valor e valor de uso, estrutura de objetivações, etc.

Assim, o primeiro e o segundo capítulos são dedicados à introdução a esse modelo. No primeiro desenha-se a dinâmica do pôr teleológico, em estreita relação aos destaques feitos por Lukács na *Ontologia do Ser Social*. No segundo, o objetivo é, através de um estudo dos Manuscritos de Paris, de Marx, vislumbrar a dinâmica de individuação coincidente com aquela do pôr teleológico afirmada por Lukács distinguindo as categorias de alienação, objetivação e estranhamento. A importância desse procedimento é ampliar a descrição da estrutura de objetivações produzidas pelo ser social, esboçar os termos do conflito em que a dominação social se realiza e, colateralmente, verificar a sintonia entre o jovem Marx e o maduro Lukács.

A análise do conceito de estranhamento, realizado com a ajuda dos estudos de Ranieri, contribui para vislumbrar os termos da dominação, dos limites e dos estímulos da ação humana, o que, no desenvolvimento desse estudo contribuirá para a definição da dimensão ideológica e sua função diante da reprodução do específico *hic et nunc* social. A dominação econômica não surge como única sequer como

principal. Está na base, como última, porque ineliminável a relação homem-natureza.

A figura é tornada mais complexa.

Encontrar o papel que o momento ideal joga na atividade humana e a importância de sua reprodução desvenda os nexos que relacionam a dominação da produção de riqueza com aquela realizada pela disputa ideológica. Assim, investigar as relações existentes entre dominação e disseminação de referenciais teóricos pela dimensão ideológica promete oferecer critérios para a *Aufhebung* ou a suprassunção¹ dessa disputa. Esse estudo, mais uma vez tomando Lukács por referência, é realizado no terceiro capítulo.

No quarto e último capítulo são apresentados critérios que, aplicados na disputa ideológica, poderiam promover a suprassunção teórica e capacitar o esforço científico a uma transdisciplinaridade direcionada a totalizações cada vez mais abrangentes. Critérios esses apresentados por Bhaskar em perceptível sintonia com o modelo de ação humana estudado.

Esse desenvolvimento teórico soma-se ao esforço de erguer um referencial crítico, cuja maior realização seja contribuir para o estabelecimento de um estatuto de cientificidade para as ciências humanas. Esse trabalho de crítica, finalmente, tenderia a ser direcionado não apenas à produção teórica concorrente, tampouco apenas a si própria, mas, principalmente, direcionada a uma existência social que tem se provado incapaz de promover um desenvolvimento sensível, sustentável e harmônico para o conjunto da humanidade.

¹ “O substantivo alemão *Aufhebung* pode expressar o ato de erguer (algo do chão), o de guardar (um objeto, para que se conserve) e o de suspender (a vigência de legalidade de um ato jurídico), sendo geralmente traduzido por supressão, abolição ou mesmo superação. Seu significado original é, porém, mais rico e variado e, conforme o contexto no qual é utilizado, é interessante vertê-lo por suprassunção ou sobressunção, na medida em que a dinâmica da expressão dialética carrega consigo, no momento qualitativamente novo, traços da etapa que está sendo superada ou suprimida. Traduzimos o substantivo *Aufhebung* por suprassunção, neste trabalho, pelo fato de que ele abrange analiticamente os distintos níveis da composição dialética, na medida em que aquela retenção dos traços do elemento ‘anterior’ remete ao estabelecimento do momento precedente, ou posterior, que será qualitativamente distinto.” (RANIERI, 2001: 77-8, nota 18).

Capítulo 1

TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDAMENTAL PARA O DEVIR DO SER SOCIAL

Esse estudo parte do pressuposto de que o trabalho, realização consciente de fins previamente concebidos, é rica fonte analítica. Rica a ponto de fornecer discernimento, em sua forma embrionária, de dimensões que evoluíram gradativa e concomitantemente ao desenvolvimento das sociedades, tais como a ética, a estética, o fenômeno jurídico, a religião, o conhecimento, a sociabilidade, e assim por diante. Por ser o trabalho modelo de toda ação humana, os desenvolvimentos posteriores podem ser explicados pelas carências, falhas e acertos incrustados nas objetivações realizadas compostas, por sua vez, pelas cadeias de causalidade mobilizadas intencional ou casualmente.

Para proceder à análise do trabalho como a atividade que provoca o salto ontológico do ser determinado biologicamente em direção àquele que partilha essa determinação com a que é por ele mesmo criada – a determinação social –, a atividade-trabalho será tratada conforme apresentação de Lukács, em sua Ontologia do Ser Social, isto é, como um pôr teleológico, categorização plausível da ação humana.

Trata-se de recorte metodológico que quer ser capaz de delinear no aspecto mais simples, mais básico a forma embrionária, sintética, das determinações decorrentes do ser social. Nesse sentido, o trabalho representa a atividade realizadora do intercâmbio orgânico entre o organismo humano com aquele maior a que pertence. Intercâmbio que leva a desdobramentos concorrentes na própria atividade-meio, erigindo objetivamente algo que não está dado diretamente pela natureza. No desenvolvimento desse plano ontológico essencial, pretende-se, ficará realçada a necessidade da emergência concomitante das diversas dimensões que, ao longo do tempo, complexificaram as sociedades em seu desenvolvimento e que vindicam o trabalho como modelo da *praxis* em geral.

1.1. O trabalho como pôr teleológico

1.1.1. *Teleologia e causalidade*

Uma das conhecidas indicações de Marx a respeito do trabalho, diferenciando a atividade humana das demais realizações do ser, está em afirmá-lo como um ato finalístico, um pôr teleológico. Diz ele:

Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. (MARX, 2006: 211-2)

Nessa breve passagem já está delineada, sinteticamente, a riqueza analítica proveniente do reconhecimento do trabalho como uma realização de um fim previamente estipulado. O par categorial teleologia e causalidade são considerados, assim, essenciais para que a realização humana se efetive diferenciadamente aos demais seres vivos.

Enquanto causalidade indica a existência na natureza de complexas relações de causa e efeito, teleologia refere-se ao fato de que o trabalhador tem em sua mente, anteriormente ao ato de pôr as cadeias causais em movimento, uma vontade de realização. A causalidade provê a essa vontade previsão do que ocorrerá, orientando a posição ante alternativas para alcançar o fim que deseja. “(...) ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade.” Essa condição permite que nasça na natureza algo que sua causalidade imanente não forneceria. O resultado é a ruptura da determinação biológica.

As respostas fornecidas pelos homens às necessidades de sua reprodução orgânica gradativamente distanciam-se de sua imediatividade espontânea, emprestando à matéria uma coordenação nova de seus elementos. Ao invés da matéria, de seu ambiente ditar-lhe o comportamento, a virada ontológica traz consigo a necessidade de controle não apenas sobre a natureza e suas determinações, mas também sobre si próprio; assim, o homem subordina-se à execução do projeto que idealizou, adaptando-o aos complexos conexos e discernindo suas interações. O projeto, compartilhado por aqueles que trabalham, finda

por ditar um comportamento adequado para o fim desejado, em outras palavras, o projeto dita um dever-ser para que se obtenha o pretendido gozo, ou valor de uso.

No processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho. O processo extingue-se ao concluir-se o produto. O produto é um valor de uso, um material adaptado às necessidades humanas através da mudança de forma. O trabalho está incorporado ao objeto sobre que atuou. Concretizou-se, e a matéria está trabalhada. O que se manifestava em movimento, do lado do trabalhador, se revela agora qualidade fixa, na forma de ser, do lado do produto. Ele teceu, e o produto é um tecido. (MARX, 2006: 215)

O trabalho encontra-se na base da emergência e desenvolvimento do complexo originário da sociabilidade. Como dito, nele são basilares duas características que caracterizam a própria categoria do pôr teleológico e que explicitam a *Aufhebung* (a suprassunção que se combina em outro nível de qualidade, no caso, o desenvolvimento da sociedade pelo progressivo colocar-se do homem no mundo): causalidade e teleologia². Causalidade referindo-se ao mundo natural e suas iminentes cadeias causais, enquanto a teleologia pressupõe a vontade para um fim previamente desejado. Como se vê, causalidade e teleologia aparecem como características heterogêneas, mas fundamentalmente combinadas na emergência do ser social. A

² Esta teleologia posta, importante enfatizar, não quer significar um destino fatídico, resultado da interação de leis universais, algo como o fatalismo conveniente da certeza do paraíso (ou do inferno), quer, de outra forma, caracterizar a prévia ideação do complexo no qual a ação humana se realiza como inerente à atividade humana. Assim, antes de agir, durante a ação e depois dela o homem é capaz de monitorar seu corpo (gestos, falas, expressões, tal qual os animais fazem) conseguindo inclusive ser crítico ao próprio monitoramento (monitoramento de segundo grau, por que é/foi deste jeito, foram atingidos os objetivos inicialmente desejados?). Idealiza o mundo através da alteridade, do diálogo e seus conflitos com o objetivo; ideação esta que orienta a ação para o sucesso das metas estabelecidas, seja lá quais sejam e o que sucesso signifique. Idéias sobre o mundo que podem estar em desconformidade com ele, já que nascemos ignorantes, e aparência não é igual a essência. Assim, as estruturas não se dão por conhecimento simples, direto, em nível empírico, exigem uma atividade específica para identificação dos complexos em atividade. A atividade humana, de acordo com essa categorização, é, portanto, uma *praxis* inevitavelmente orientada por idéias, ainda que a teoria que conforma essas idéias esteja errada ou incompleta (como fatalmente estará). O trabalho, nestes termos, figura como forma central na especificação da categoria.

teleologia, subordinação a um fim, não seria possível caso a causalidade, que implica previsibilidade, não fosse possível.

(...), enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém esse caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, ao contrário, por sua própria natureza, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece um fim. Pôr, neste caso, não significa simplesmente assumir conscientemente, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. (LUKÁCS, 1981: 5)

Teleologia posta, consciente orientação para um fim, acerca-se exclusivamente ao ser social através do trabalho. Não existe outra teleologia além da do indivíduo que se põe sobre a matéria, dominando-a e a si próprio para a realização de um valor de uso. Não se trata, portanto, de conceito generalizável para além da esfera individual, embora aí muito informe, carregando consigo as marcas da sociedade na qual existe.

A atitude finalística, portanto, é inconcebível na natureza inorgânica ou orgânica, na história e, portanto, também na sociedade tomada por ente coletivo. Mesmo nos animais superiores, que manifestam formas de consciência (como os leões, que optam por determinada gazela dentre o bando, e programa seu bote através dessa decisão), essa atitude não ultrapassa nunca a imediaticidade da posição, a consciência da escolha não ultrapassa o nível epifenômico³. A constrição da cadeia causal da natureza não é rompida e a escolha não forma acervo generalizável para atividades análogas através da memória.

Na ação humana, por sua vez, esse rompimento é representado pelo rearranjo gradualmente progressivo nas cadeias de causalidade, com as escolhas formando acervo passado de geração em geração. Assim, a escolha realizada pelos animais não atinge, através da alienação no objeto almejado e um seu retorno à consciência do ser que

³ Fenômeno secundário e condicionado por processos fisiológicos e, portanto, incapaz de determinar o comportamento futuro dos indivíduos. V. Dicionário HOUAISS, rubrica filosofia.

escolheu, uma transformação interna em vista da compreensão e adaptação aos nexos em questão.

O mesmo pode ser dito relativamente a outros animais que precisam alterar a natureza ao seu redor para sobreviver, como João de Barro, abelha, castor. Sua diferença com relação ao pôr humano é que, como espécie, não são capazes de ultrapassar esse nível mais imediato da sobrevivência, de generalizar sua experiência e de combinar a materialidade em outras formas além daquelas próprias da espécie. Suas realizações são constantes adaptações ao ambiente, mais resultado da evolução da espécie no ambiente que atos de consciência.

Nos animais domésticos, por outro lado, é possível imaginar que determinados comportamentos estejam vinculados a finalidades, como o pedido de comida, carinho ou proteção. A mediação, entretanto, a que submetem essa atividade teleológica não é espontânea, autofundada na espécie, funda-se, diferentemente, na ação humana, que estimula determinados comportamentos recompensando-os. Em outras palavras, o condicionamento aos comportamentos continua sendo exterior à espécie. O ambiente em que se encontram determina o comportamento adequado, comportamento esse que se adapta ao ambiente, mas não promove sucessivas adaptações no meio para aprimorar a reprodução da espécie.

O pôr teleológico, assim, é característica exclusivamente humana e, ainda, vinculada à consciência individual.

Para que a História e a sociedade assumissem atitude finalística deveria estar pressuposto um espírito absoluto, no sentido hegeliano, que orienta o fluxo total da atividade humana rumo a um determinado fim. No entanto, a natural impossibilidade de um fechamento, um destino, o fim da história, um ponto de chegada inexorável tanto para o tempo como para a natureza implica a impossibilidade de que se assuma a existência de um sujeito transcendental, demiúrgico, que estivesse a organizar a totalidade para algum fim ou objetivo compartilhado. Essa implicação mina a possibilidade de expansão da referência teleológica presente no trabalho para além dos indivíduos.

A teleologia é caracteristicamente inerente à ação humana, ocorrendo o compartilhamento do referencial finalístico pela divisão do trabalho, através da linguagem, política, moral etc. A teleologia, tipicamente presente na atividade laboral, só é possível porque existe em cadeias causais reconhecidas, cujo funcionamento retroage sobre o ser que as mobiliza para o fim desejado. O projeto que anteriormente se tem em mente apenas é realizável quando se tem o correto acionamento dos

nexos específicos em questão, das legalidades operantes no rearranjo da matéria.

Nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode fazer “derivar” uma casa. Para que isto aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize tais propriedades de uma forma inteiramente nova em seus fundamentos. (LUKÁCS, 1981: 7)

Assumido que nem todos os nexos podem ser previstos, já que a realidade é síntese de determinações por vezes casuais (não previstas), a necessidade do sujeito atento, presente durante sua atividade, torna-se requisito para a realização almejada. Para tornar a objetivação bem-sucedida acompanha seu procedimento laboral, corrigindo possíveis desvios e imprevistos; a generalização, calcada na identificação de nexos causais, gesta o embrião da previsibilidade, o referencial científico, a estrutura do se... ,então..., gerando um acervo cognitivo sobre as estruturas de causalidade. Procurar o domínio sobre elas, já que habilitariam multiplicidade de realizações, resulta numa tendência à autonomização da investigação dos meios. “Com a ciência, essa tendência finalmente converte a verdade (i.e., a compreensão da constituição ontológica das coisas) em um fim em si mesmo” (DUAYER e MEDEIROS, 2006: 10). Para o ser social, a apreensão correta das causa-lidades concretas passa a ser mais importante que a consecução de qualquer fim particular, conferindo autonomia ao conhecimento e à ciência, sustentando, por fim, aquela distinção categorial entre teleologia e causalidade.

(...) a busca dos meios para realizar o fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e dos processos cujo movimento pode levar a alcançar o fim posto. No entanto, a posição do fim e a busca dos meios nada podem produzir de novo enquanto a realidade natural permanecer o que é em si mesma: um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença com respeito a todas as aspirações e idéias do homem. Aqui a busca tem uma dupla função: de um lado evidenciar aquilo que em si mesmo governa os objetos em questão independentemente de toda consciência; de outro lado, descobrir neles aquelas novas conexões,

aquelas novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto. No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir uma tal função de instrumento quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si mesmas, sejam adequadas para entrar numa combinação tal que torne isto possível. (LUKÁCS, 1981: 8)

Para a reprodução da natureza, de seu ser-em-si, pouco importa as finalidades almejadas pelos homens, ela é absolutamente indiferente a elas. Enquanto o pôr teleológico orienta-se por um conjunto de realizações valorizadas para a reprodução de dado ser social, a correta posição dos nexos de causalidade é habilitada pela cognição, pelo reconhecimento dos nexos causais presentes na atividade produtora. Essa, por sua vez, encontra-se vinculada a um referencial de utilidade, que valoriza as alternativas presentes na cadeia de causalidade segundo a eficácia para os fins desejados.⁴

Como lembra Lukács, essa caracterização do trabalho já era vislumbrada desde a Grécia Antiga por Aristóteles ao dividir a atividade laboral entre o pensar (nóesis) e o produzir (poiésis). O pensar trata, aqui nesse complexo, da idéia, dos objetivos a que se quer chegar, da teleologia, que cogita dos meios para atingir o fim desejado; e o produzir trata da execução material da idéia preconcebida. Com Nicolai Hartmann, filósofo do século XX, a divisão de Aristóteles ganha em concretude, pois divide o pensar em dois atos: o fim desejado e a investigação dos meios para sua consecução. O resultado é a distinção entre teleologia e causalidade. (LUKÁCS, 1981: 7)

Exemplo a ilustrar essas categorias é o processo laboral que quer produzir um instrumento adequado ao corte. Diz Lukács que o que define a eficácia do processo é a seqüência de alternativas do trabalhador que põe em movimento cadeias de causalidade do ser-em-si natural, internamente complexas e repletas de contradições. A causalidade refere-se à questão: determinado material, manuseado de determinada maneira, é capaz de produzir o fim desejado? Ou, pode a pedra, sendo lascada, produzir um instrumento de corte? A teleologia pergunta: a pedra lascada corta? Isto é, o fim posto é adequado à finalidade desejada?

⁴ Destacam-se assim duas dimensões do valor de uso, o gozo imediato, reprodução da vida social, e o valor de uso mediação para a obtenção de outro valor de uso.

É fácil perceber que ambos os sistemas de posições, internamente articulados no ser social, funcionam dinamicamente e possuem por ponto de partida um sistema de reflexo da realidade, de crenças, que, instrumentalizadas pela consciência, precisam ser eficazes à satisfação das necessidades humanas, produzindo valores de uso e realizando o intercâmbio entre o organismo humano e a natureza.

Objetivando o que antes foi ideado (um reflexo, inexistente, abstrato, que tenta o rearranjo do existente para fins úteis às variadas necessidades de reprodução) produz-se no ser natural algo que não existia em seu ser-em-si, fundado em torno de alternativas cógicas. A pedra em seu ser-em-si, efetivamente, não se relaciona aos usos que lhe são atribuíveis como faca ou machado. (LUKÁCS, 1981: 17)

Entre teleologia e causalidade surge então uma nova categoria, determinante para o ajustamento entre elas: a alternativa.

1.1.2. A alternativa

O primeiro impulso para o movimento dos seres vivos é a necessidade e a busca por sua satisfação. O homem começa a se distanciar, no entanto, desses impulsos marcadamente orgânicos quando entre a vontade e a satisfação interpõe o trabalho, a posição teleológica, um comportamento consciente dos meios e dos fins. Com isso, as alternativas, caminhos possíveis de intervenção nas cadeias de causalidade subordinados ao fim desejado, incrementam a imprescindibilidade do caráter cognitivo e representa “indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico” (LUKÁCS, 1981: 21).

O reconhecimento de alternativas no seu colocar-se sobre o mundo possibilita, pelo contrapeso entre fim desejado e fim alcançado, a transformação espiritual do sujeito. Desejoso de candente sucesso poderá criticar sua ação em vista de ações futuras, corrigindo sua ação pela escolha de alternativas que lhe pareçam mais adequadas.

O resultado realizado, portanto, mais ou menos apropriado à necessidade previamente sentida, constrange as atividades futuras à reprodução ou à transformação das alternativas eleitas. Disso resulta estrutura deontológica, um típico dever-ser, que lida com realizações (fins adequados à necessidade), comportamentos adequados (causalidade adequada para o fim) e encadeia o ser do homem em atitude reprodutora ou transformadora do ser social.

A objetivação realizada, que produziu referência de utilidade à reprodução do complexo social de que participa, estabelece-se para ele

mesmo como referência coatora. Estando o referencial de utilidade vinculado a um objeto apresentar-se-á como referência positiva para realizações futuras; ou, tratando-se de relação puramente social, comportamental, a chancela de utilidade ou adequação, referendada pelas práticas de grupo, reforçará os laços comunitários.

A ação humana objetivada insere-se na estrutura social e torna a qualidade da ação participante do todo. Tratando-se de um produto material, a utilidade socialmente reconhecida possibilita a troca dos produtos, a participação na divisão do trabalho; tratando-se de uma conduta moralmente aceita, habilita o produtor a ser membro da comunidade. A essa decorrência da teoria do valor se retornará adiante ao se tratar da ética nessa atividade originária; importa por ora salientar a coercitividade inerente à combinação entre teleologia e causalidade, fato esse que produz, no estatuto da alternativa, julgamentos de correção ou adequação.

Já tendo contribuído para a explicitação da teleologia como caracteristicamente humana, uma vez mais recorrer à distinção entre ser social e ser biológico pode ajudar a esclarecer o estatuto ontológico da alternativa diante das categorias teleologia e causalidade.

As aparentes analogias que encontramos nos animais superiores – o fato de que um leão se atire sobre esse antílope e não sobre aquele, etc. – são uma coisa inteiramente diversa, e precisamente em sentido ontológico; essa ‘escolha’, de fato, se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum tipo; os processos que levaram a ela, portanto, são meros epifenômenos no plano do ser biológico. A alternativa social, ao contrário, mesmo quando é profundamente radicada no biológico, como no caso da nutrição ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe. (LUKÁCS, 1979: 81)

Estando a ação vinculada a determinado fim haverá os gestos, os materiais, os instrumentos, enfim, as alternativas sociais mais adequadas a sua obtenção. Essas alternativas, ao mesmo tempo em que se apresentam, a despeito de sua consciência, criteriosamente elencadas para o ser social como dever-ser, representam também o horizonte de exercício da liberdade por excelência. O retorno da objetivação ao

sujeito contém o potencial de transformá-lo, o que contribui para que novos horizontes de ação, de alternativas, se abram para ele.

1.1.3. As alternativas como horizonte do exercício da liberdade

A liberdade, do que a alternativa é expressão, representa, nesse movimento, não uma referência absoluta, abstratamente concebida, mas um campo determinado de ações no interior de um complexo social concreto no qual operam forças tanto naturais quanto sociais, decorrências das respectivas estruturas. A totalidade concreta representa os limites objetivos para a liberdade, como um quadro de alternativas disponíveis para a ação humana a partir do qual o ser social é reproduzido ou transformado.

A limitação, contudo, não é apenas objetiva. Há também a imposição de limites em decorrência da dimensão cognitiva. As alternativas, ainda que existentes objetivamente, podem não ser conhecidas pelos agentes e assim nem se apresentam efetivamente como tais. O questionamento das condições e o reconhecimento dos nexos de causalidade objetivamente atuantes cumprem o papel de romper paradigmas e propor novas referências à ação. A liberdade, nesse sentido, é a categoria que expressa a possibilidade de desenvolvimento do ser social, de tornar-se algo diferente, é a categoria que alude à abertura da historicidade.

A acumulação das experiências, através do pôr teleológico e o retorno ao ser que se pôs, elimina e conserva movimentos. As objetivações fixam reflexos, possíveis leituras do que é. As realizações guardam em si a origem, distância entre o posto e o fim desejado, possibilitando a valoração e o controle, implicando-se na execução seguinte (LUKÁCS, 1981: 23). A liberdade, como esse reconhecimento de alternativas, amplia o leque de possibilidades objetivamente reconhecidas, sobrando ao sujeito as indissolúveis amarras socialmente postas. Esse gradativo domínio, ou, pelo menos, reconhecimento das cadeias de causalidade da natureza trata do que Lukács chamou recuo das barreiras naturais.

O modelo da atividade humana aqui apresentado procura demonstrar a estrutura primordial do pôr teleológico, que medeia a relação homem e natureza. No entanto, a gradativa diversificação de necessidades sociais, e a própria estrutura imanente da mediação pelo trabalho, reconhecendo o papel ativo e a função da consciência, tensionam o desenvolvimento em direção a formas mais evoluídas, mais puras da prática social. A estrutura fundamental desse processo, que

abrange além da relação homem-natureza, também as relações sociais, está contida nesse modelo de trabalho.

O texto, até aqui, abordou o problema sob o prisma da atividade produtiva, da relação da posição teleológica com as cadeias de causalidade inerentes à natureza. Entretanto, é mister destacar que a mediação intencional como tal, um colocar-se consciente em vista de determinado fim, também se dirige à coletividade, a outras pessoas. E isso feito e com várias finalidades, como coordenar as atividades para um fim comum, obrigar à execução de dada tarefa, imputar-lhe determinado comportamento, proibir outro, etc. O pôr teleológico, que se refere imediatamente à transformação de objetos naturais em valores de uso, dirige-se também para outros homens, procurando influenciá-los a conduta. Com isso, o modelo se amplia envolvendo o que Lukács chamou pôr teleológico de segundo grau.

1.2. O pôr teleológico de segundo grau

O crescimento do complexo de objetivações, a crescente divisão do trabalho e a produção de riqueza social combinam-se na complexificação da teia que medeia as intervenções imediatas sobre os objetos naturais. A atividade humana não se volta apenas para a produção de objetos materiais, senão que também procura influenciar outros comportamentos. A capacidade da ação humana voltar-se para as consciências, pelo uso de linguagens, é pressuposto para a política, para a articulação das atividades laborais coletivas, etc. Lukács chama a estes comportamentos que não se voltam imediatamente à produção objetiva, mas que buscam influenciar, dissuadir ou combinar comportamentos com outras pessoas de pôr teleológico de segundo grau. Os objetos que se tornam alvo das posições de segundo grau são as consciências, as quais, não operando sem construir uma interpretação do mundo, são em potência tangíveis a construtos externos, os quais, uma vez considerados, podem referenciar comportamentos futuros.

No processo da vida sócio-humana todos os momentos, fora aqueles de característica biológica espontâneo-necessária (como respirar), são resultados da atividade teleológica que articula processos causais. Essas estrutura e dinâmica, não se restringindo tão-somente ao intercâmbio orgânico com a natureza, estendem-se também àquelas ações comunicativas que buscam determinado comportamento.

A diferença que aqui surge entre aquelas ações que buscam provocar determinados comportamentos nos outros homens e aquelas que atuam sobre objetos naturais para transformá-los em objetos sociais

está nas próprias cadeias causais mobilizadas para o fim esperado. A diferença aí identificável não seria tanto a estrutura e dinâmica, mas o processo genético, que, no pôr de segundo grau, tem mediações sociais como fim, e a natureza das cadeias causais acionadas no processo.

Embora ambos os processos, materiais e sociais, nunca sejam realizáveis com pleno e adequado conhecimento de seus momentos, as decisões e reações interpessoais fundamentam-se em cadeia causal incomparavelmente mais incerta. E isso porque a estrutura social compartilhada é em constante transformação, isto é, quem age o faz em face da fluidez e relatividade daquela estrutura de valoração de condutas, que define o escopo de reações possíveis encerrando em si as contradições decorrentes dos conflitos, bem como suas diversas possíveis respostas, que caracterizam a situação histórica na qual está encerrada dada sociedade.

Essa diferença de objeto aí delineada, entre as posições teleológicas de primeiro e segundo graus, aponta para a distinção fundamental no âmbito da epistemologia que, concomitantemente, aproxima e diferencia o campo das ciências humanas e o das ciências naturais. Aproxima ao definir seus comuns objetos de estudo na identificação dos processos genéticos, de natureza relacional; e diferencia pelo tipo de legalidade identificado.

Nas ciências naturais a legalidade existente em-si é identificada como processo genético da coisa mesma e, ainda que tenha uma atividade humana consciente em sua base, as cadeias de causalidade que a forjam são independentes do homem.

Nos processos sociais, por sua vez, sustentados sobre uma cadeia de causalidades socialmente posta, a legalidade é fluida, é mais uma tendência dependente do desdobramento social. Essa constante mutação, de legalidade efêmera (mas referência necessária), está suscetível a novas formas e novas legalidades. Vincula-se a processos mais amplos de reprodução social.

O uso da linguagem na tentativa de orientar comportamentos, procura referenciar-se nessas tendencialidades, estrutura de objetivações que elenca comportamentos como adequados a sustentar o específico ser social. A finalidade, ao invés de ser um específico valor de uso desejado, como ocorre na interação material, é um leque mais amplo de comportamentos desejados, comportando uma razoável previsibilidade, e possibilitando a existência de institutos sociais.

Por muito que o processo laborativo frequentemente remeta objetivamente para além das suas finalidades imediatas, a intenção, na

prática, determinante das posições teleológicas que estão na base, é sempre unívoca, é orientada para um fim bem preciso. *Invés disso, as posições que estão destinadas a guiar o comportamento dos homens, freqüentemente têm, a priori, como fim, todo um campo de reações desejadas (ou não desejadas) em relação a fatos, situações, obrigações, etc. sociais.* (LUKÁCS, 1981b: 14; g.m.).

A estrutura social ideada comparece então como delineamento ao campo de reações desejadas, ensejando a reprodução do arranjo estabelecido. Através das possíveis reações o sujeito programa sua ação. Desde a atividade laborativa mais primordial, do intercâmbio sócio-orgânico, a execução exige e mobiliza forças psíquicas novas, de controle não apenas sobre a matéria trabalhada, mas também sobre o próprio corpo (como a motricidade fina e a espiritualização – coragem, astúcia, engenhosidade, altruísmo/egoísmo, etc.) (Lukács, 1981b: 14).

O convívio social e os distintos modos de reprodução também mobilizam determinados sentimentos e comportamentos, fundamentados por valores úteis aos específicos arranjos sociais. Sua observação acarreta a reprodução daquela estrutura de produção da vida. Essa reprodução se dá não apenas pela experiência prática, mimética, observação e solução das lutas e conflitos sociais que, ainda que constituam importante referência ao pôr teleológico, representam apenas alguns dos meios através dos quais as legalidades sociais se difundem.

Seja pela retidão de seus preceitos, pela coerção, pela tradição, por suscitar culpa ou responsabilidade a interpretação dos valores úteis ao ser social, sua significação, seu arranjo em corpo teórico-conceitual de retórica persuasiva é valorizado como marco civilizatório e apresenta-se como importante referência cultural. Esse referencial cultural assume formas variadas: artística, religiosa, jurídica, moral, teórico-científica; mas é sempre produção humana, cujo alvo é imediatamente o outro, os conflitos, os sentimentos humanos compartilhados, e cuja validade está no reconhecimento social dos valores úteis que conformam identidades, distinguem os diversos grupos humanos e adaptam-nos a suas específicas singularidades.

As culturas produzem, dessa forma, ainda que por muitas mediações, mas inevitavelmente (para resistirem aos conflitos ideológicos), razoável e minimamente coerente interpretação da existência, impingindo-lhe sentido, referência, razão de ser, orientação eivada de carga valorativa, implicando comportamentos e reflexões mais ou menos adequados aos específicos e recorrentes conflitos da

existência. A assunção de específica referência cultural produz determinada organização do convívio social, hierarquizando comportamentos que, por sua vez, implicam-se na reprodução material da sociedade e refletem uma dada estrutura de poder.

A atividade humana típica, o trabalho, imprime em seus produtos, através das alternativas escolhidas, específicas formas de objetivação. Revela, assim, não apenas a forma pela qual o homem se relaciona com a natureza, mas também como se relaciona socialmente. O ser social, como resultado das objetivações historicamente postas, contém as determinações contingentes que o fizeram precisamente-assim. A partir do ser natural, seguindo necessidades socialmente estabelecidas, produz objetos de traços marcadamente sociais.

O homem se faz em seu trabalho, num duplo sentido: aí produz os valores de uso com os quais se conecta à natureza, provendo sua reprodução orgânica; mas, também, rearranjando a objetividade através de sua conduta, valora sua objetivação com base no que desejava, orientando condutas futuras e imprimindo na natureza o universo sócio-humano.

Com a sua auto-realização [do homem], que também implica, obviamente, nele mesmo um retrocesso das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social.

(...) nas posições do processo de trabalho já estão contidos *in nuce*, nos seus traços mais gerais, mas também mais decisivos, problemas que em estágios superiores do desenvolvimento humano se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata e que por isso aparecem depois como os temas centrais da filosofia. É por isso que julgamos correto ver no trabalho o modelo de toda práxis social, de qualquer conduta social ativa. (LUKÁCS, 1981: 23)

1.3. Pôr teleológico, valor de uso e estrutura de objetivações

Essa específica seção tratará de conectar as categorias valor de uso e pôr teleológico, esboçando uma dinâmica que erige um característico quadro de realizações humanas, que retorna a seus artífices como referência às contradições com que se defrontam.

Primeiramente, a noção de valor alia-se à utilidade. E útil pode ser definido como tudo aquilo que cumpre papel para a reprodução da vida. A realização dessa utilidade no processo de reprodução da vida confere valor de uso à ação humana que a engendrou. Essa noção de valor de uso, portanto, vincula-se, antes de mais nada, à função desempenhada pelo gozo alcançado no processo de reprodução da vida humana. O fim vislumbrado no pôr teleológico, portanto, vincula-se a valor de uso na exata medida em que tenha seu efeito útil comprovado pelo sujeito que põe. Trata-se, assim, de um fundamento objetivo que conecta a realização ao mundo social, à saciação de necessidades humanas.

O valor de uso completa-se no gozo da realização humana. Essa definição se prende àquela encontrada no Capital de Marx que vincula a realização do valor de uso à cristalização de ação humana em coisas. E coisas aqui possuem natureza material ou imaterial. Assim se depreende do conhecido trecho:

A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia. Não importa a maneira como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, objeto de consumo, ou indiretamente, como meio de produção. (MARX, 2006: 57)

A conexão do valor de uso fica presa, portanto, mais à realização de ação humana que à cristalização de força humana em objetos materiais, como se depreende da menção ao objeto externo ou do trecho de Marx abaixo em que há atribuição de valor na medida em que ocorra cristalização de trabalho útil em objetos.

A força humana de trabalho em ação ou o trabalho humano cria valor, mas não é valor. Vem a ser valor, torna-se valor, quando se cristaliza na forma de um objeto. (MARX, 2006: 73)

No entanto, esse referencial de utilidade, atribuído à realização humana não é apenas discernível na atividade estritamente material, de transformação da natureza. Valor de uso, em sentido mais amplo, trataria do encadeamento da realização humana à reprodução da vida. Todo trabalho, ação humana, pôr teleológico, que tem efeito útil, produz valor de uso.

Chamamos simplesmente de trabalho útil aquele cuja utilidade se patenteia no valor-de-uso do seu produto ou cujo produto é um valor-de-uso. Desse ponto de vista será considerado sempre associado a seu efeito útil. (MARX, 2006: 63)

Reconhecer a criação de valor de uso em todo trabalho que tenha efeito útil abrange não apenas a transformação da natureza para intermediar o intercâmbio orgânico da vida humana, mas refere-se também à orientação das condutas para o estabelecimento e reprodução de dada organização social. Esse efeito útil é dado imediatamente pelo indivíduo, mas pode ser gradativamente referendado por mais membros da sociedade, que também reconhecem naquele gozo utilidade para a reprodução de sua vida. Dessa forma tem origem o valor de uso social, pré-requisito para o estabelecimento de relações de troca.

Quem, com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor-de-uso, mas não mercadoria. Para criar mercadoria é mister não só produzir valor-de-uso, mas produzi-lo para outros, dar origem a valor-de-uso social. (MARX, 2006: 63)

Valor de uso social, embora seja seu pressuposto, não se refere apenas à forma da mercadoria. É, mais, realização humana cujo efeito é considerado útil não apenas pelo sujeito que o produziu, mas também pela comunidade a qual pertence. Assim, valor de uso social revela-se base não apenas para as relações de troca, porque realizações que possuem juízos semelhantes quanto à utilidade; mas também é pressuposto para as posições teleológicas de segundo grau, que esperam por reação um leque de comportamentos adequado, ou útil, para a obtenção de determinado fim. Realizações essas que, infiltrando juízos de utilidade nas mediações, objetivam uma estrutura de valores de uso, cujas competências estão em organizar a sociedade diante dos recursos disponíveis para prover sua reprodução orgânica e disciplinar as relações interpessoais a fim de garantir a reprodução de sua sociabilidade.

Valor de uso social, portanto, arquiteta uma estrutura de objetivações, cara à reprodução de determinado complexo social, e que se orienta pelos efeitos úteis, valores de uso, inerentes a seu processo emergencial e incorporados durante seu desenvolvimento. O compartilhamento desses valores de uso, reconhecidamente caros a determinado ser social e caracterizadores da especificidade cultural, se volta às posições humanas futuras como um dever-ser, como realizações comprovadamente eficientes para sustentar aquele específico estilo de

vida societária. Aos problemas dos mecanismos de reprodução social, portanto, liga-se o reconhecimento compartilhado do dever-ser, orientação da conduta humana, no que está contida a questão do valor de uso social.

No processo da objetivação só pode cumprir o dever-ser sua função específica porque o que é desejado está inserido num ciclo de existência e, por isso, regula o comportamento adequado à reprodução; de outra forma, essa categoria, valor de uso, o fim desejado pela atividade teleológica, não seria capaz de implicar o homem em sua realização e, tampouco, de apresentar-se como critério para a definição de sucesso. Desta forma, a realização do valor de uso é critério para avaliação da posição finalística, que sustenta a força do dever-ser.

Valor de uso, assim, refere-se ao fim da posição teleológica, refere-se à satisfação das necessidades físicas ou espirituais dos homens; e se realiza pela prática humana, que reconhece nela elementos necessários para a reprodução da vida social. Esse mesmo reconhecimento do valor como elemento essencial para a vida em sociedade retroage sobre o indivíduo e exige-lhe determinadas condutas.

Como apresentado no primeiro capítulo, a posição teleológica sustenta-se em duas categorias que fundamentam sua emergência: teleologia e causalidade. Causalidade vincula-se às interações existentes entre os complexos naturais e que existem de forma análoga a leis. Teleologia refere-se à finalidade, ao debruçar-se sobre os complexos a serem postos em movimento a fim de alcançar determinada finalidade. São os efeitos úteis, reconhecidos como tal por outros, depreendidos dessa realização, que a inserem na produção social e conferem à realização valor de uso social, isto é, utilidade para a reprodução da vida em dada sociedade.

Esse quadro de valores de uso socialmente compartilhado se apresenta, para as trajetórias de vida, como objetivos a serem perseguidos, e são, desta maneira, constantemente reproduzidos no ser social. Apenas possuem essa estatura porque capazes de comunicar, convincentemente, o conhecimento acumulado às sucessivas gerações, cumprindo o papel de guias para as situações em que diferentes alternativas se apresentam.

O quadro de valores de uso não se comunica, no entanto, apenas através do pôr teleológico de primeiro grau. Cumprem importante papel nesse capítulo as concepções de mundo implícitas em diversos discursos teóricos, ideais, morais, religiosos, místicos, científicos etc. (i.e., orientações de conduta para situações cotidianas). Essas concepções, certificadas por eficácia tanto na esfera produtiva (relação direta da

interação orgânica da sociedade com a natureza) quanto social (culturas, tradições, tabus, moralidade, etc.), veiculam os valores referendados por sua utilidade no corpo social e organizam a convivência em determinados patamares. A simbiose deste quadro de realizações humanas reprodutor de sociabilidade, ideologicamente propagado, com dadas relações econômicas, modo de suprimento de necessidades orgânico-sociais, emerge a noção de modo de produção ou totalidade como conceito referencial nas análises dos específicos *hic et nunc* historicamente dados.

Ao mesmo tempo em que a mediação do pôr teleológico de segunda ordem, voltado a influenciar a agência humana, tenta criar um quadro de razoável estabilidade, normalidade, segurança e previsibilidade, em razão do dever-ser no espectro da ação homem-homem, esse quadro termina por favorecer a reprodução de dada estrutura social, resolvendo conflitos, conjugando a cooperação e coibindo condutas atentatórias à ordem hegemônica. E cumpre essa função pela sacralização de dadas condutas e realizações humanas, úteis na visão daqueles que se põem a tentar influenciar as condutas de outros homens.

Condutas desviantes, desejosas de transformação, e que divergem, portanto, da própria noção de utilidade, erigem outro corpo de valores como fim desejável. Ao desafiarem os valores hegemonicamente aceitos como úteis se rebelam contra o padrão, cujo confronto resulta ou na transformação social, ou na discriminação, isolamento, amputação do membro desviante ou, ainda, os valores flexibilizam-se e as condutas antes desviantes são metabolizadas. Nesse último caso os valores de uso adquirem caráter social e as realizações vinculadas a esse fim habilitam-se frente à produção social e, em conseqüência, como passíveis ao estabelecimento de reciprocidade.

Valor de uso social, portanto, remete a esse espectro mais amplo de realizações humanas, de saciação de necessidades sociais. Ademais, remete, ainda, à organização da sociedade como um todo, vez que a utilidade é caracteristicamente mais abrangente, abarcando a própria organização e o regramento das relações sociais.

A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos com o termo 'valor', é efetivamente, sem prejuízo dessa sua objetividade, em última análise, mas apenas em última análise, também o fundamento ontológico de todas as relações sociais que chamamos de valores; e, por isso, também o veículo de todas essas relações, processos, etc. objetivos, mesmo

continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais. (LUKÁCS, 1979: 83)

Valor, criação humana para suprir necessidades socialmente sensíveis, se consolida como tal, a despeito da consciência sobre sua existência, ao apresentar-se como critério para ações futuras, revelando o sucesso que obteve na saciação de necessidades sociais. O reconhecimento social da utilidade dessa realização é que poderá fazer com que outras posições humanas obedeçam às prescrições que divulga. Na base do valor está, portanto, o valor de uso, vetor da relação entre objetivação e necessidades humanas. O atendimento a determinadas necessidades de reprodução do ser social autoriza a reiteração das alternativas contidas na realização, tidas então como organizadoras do *hic et nunc* histórico-social, um valor de uso social, fazendo com que o valor de uso seja posicionado como fim desejado na atividade teleológica.

O movimento do corpo humano criador de valor de uso baseia-se em objetivações anteriores que bem-sucederam na mediação de demandas sociais. O que se realiza são atos analíticos e sintéticos que reproduzem, modificam ou novamente plasmam os atos precedentes. “Análises e sínteses são por isso produtos da consciência e não momentos reais daquele processo real, sobre o qual a posição teleológica procura influir de várias maneiras” (LUKÁCS, 1981b: 27-8); os resultados esperados apenas são atingidos quando os momentos duradouros, centrais ao processo de objetivação, são observados.

Nas diversas etapas do processo de objetivação com vistas à criação de específico valor de uso várias alternativas se interpõem. Vários outros valores de uso, de efeito esperado, servem como referência para o preciso encadeamento dos elos de causalidade. A opção por uma alternativa que não produza o efeito esperado conduzirá o resultado do trabalho a não produzir o efeito útil que se desejava. “(...) nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor.” (MARX, 2006: 63) A finalidade de produzir específico valor de uso impõe determinadas alternativas durante o pôr teleológico, sendo seu sucesso critério para dispêndios futuros de energia humana.

Somente a pedra que foi trabalhada de maneira apropriada para cortar torna-se um elemento ativo do trabalho, da produção do ser social. Se a operação não tem sucesso, a pedra permanece um objeto da natureza e não pode, portanto, fazer parte do ser social. Aqui manifesta-se em termos bastante concretos a estrutura da nova forma do ser, da sociabilidade. De fato, ainda que o produto do trabalho que não teve sucesso permaneça um objeto da natureza e não atinja o ser social, nem por isso o processo da sua fabricação possui um caráter social-negativo; trata-se, isto sim, de um dispêndio de energia desperdiçada. (LUKÁCS, 1981b: 37-8)

A estrutura fundamental do “se... então...” (se a pedra for lapidada de determinada forma, então ela atenderá a meu anseio e cortará adequadamente) tem por premissa o desejo de criar determinado valor de uso (o corte adequado), para que a realização componha a estrutura de objetivações, de valores de uso, do ser social. Diante da ideação prévia do valor de uso desejado surge a possibilidade da postura avaliativa diante do processo.

Esse referencial de utilidade, por seu permanente vínculo com a objetividade, não pode ser concebido em termos abstrato-absolutos. A específica designação de uma realização ou conduta como relevante para a reprodução de dado ser social pode tensionar à consagração do comportamento como orientação absoluta, sustentada por tradições compartilhadas vinculadas ao pertencimento a determinada organização humana. O que em aparência é tido por absoluto, a história trata de relativizar.

A estrutura de objetivações que caracteriza a forma pela qual dado ser social se reproduz, varia em conformidade aos recursos naturais disponíveis bem como em razão do desenvolvimento das forças produtivas, causando diferenciações culturais não apenas no espaço mas também sustentando as transformações no tempo. O antes absoluto, então, revela-se não mais que uma *tendência* em direção a uma referência objetivamente fundada e socialmente compartilhada.

O valor de uso que aí aparece, que inscreve o comportamento em dada posição na estrutura de objetivações existente, revela-se como critério para verificar se as escolhas feitas durante a posição teleológica foram adequadas à necessidade visada. A categoria termina por informar para as atividades posteriores se o processo deverá ser repetido, modificado ou cancelado.

Assim, tratando-se especialmente da produção material, a participação da natureza transformada, antropomorfizada, na estrutura do ser social se dá quando inserida em seu quadro de valores de uso, isto é, quando a energia aplicada na natureza para transformá-la de acordo com as necessidades humanas é eficazmente traduzida numa realização reconhecidamente útil para a reprodução do ser social. Embora o valor surja na estrutura social como juízo quanto a sua utilidade, emanado da consciência, não deve, entretanto, induzir a considerá-lo sujeito a critério subjetivo.

O fundamento do valor de uso é objetivo. Que a pedra equivocadamente polida não seja capaz de desempenhar a função pretendida não é um dado da consciência, mas da pedra relacionado ao fim desejado, à consciência resta reconhecê-lo.

A objetividade a partir da qual a utilidade da realização é reconhecida, ultrapassa a esfera do intercâmbio orgânico sociedade-natureza. Alcança mesmo os complexos sociais a tal ponto mediados que aquela esfera de integração resta velada pela proeminência de relações sociais. O processo ganha tamanha abrangência que a referência objetiva de utilidade impõe-se também às condutas que suprem necessidade imateriais na sociedade como os serviços, a moralidade, as referências ideológicas e, ousaria dizer, a poética.

Acatada a objetividade desses referenciais, decorrente de sua vinculação à reprodução de dado ser social, cumpre também à identidade cultural estar assentada sobre necessidades sociais, principalmente a participação na estrutura de objetivações que a caracteriza, revelando-se a identidade um referencial para a conduta cotidiana. Conectando os diversos trabalhos na utilidade, a influência subjacente desse corpo de valores, disseminada no tecido social, atinge também as concepções de mundo, através dessas referências forjadas.

Pense-se num corpo teórico, uma articulação conceitual. A função que ele desempenha no tecido social, na reprodução de determinado complexo histórico-social e, portanto, de determinadas práticas sociais determina seu tempo de vida. O critério que atribui valor, desta forma, tanto à pedra quanto à teoria, está objetivamente definido. A consciência que não o reconhece tende ao fracasso em sua prática social. Portanto, cumpre à ação humana, isto é, à reiteração consciente de atos indispensáveis ao processo de objetivação, a afirmação tendencial do que é reconhecido como útil, valorizado para a reprodução da vida humana, e o que não é, porque anacrônico, inviável, inútil, prejudicial e assim por diante. Nessa relação, o corpo teórico resulta implicado na funcionalidade que desempenha para a reprodução

do modo de produção de vida, sendo consagrado conquanto correspondente aos interesses objetivamente existentes nos grupos humanos. Essas descrições, instrumentalizadas pela ação consciente dos homens, realizam as posições teleológicas de segundo grau, isto é, influenciam comportamentos para que se orientem em dada direção, dentro de certos limites.

Esse vínculo objetivo do valor de uso, orientação para o agir finalístico, e reconhecível mesmo no pôr teleológico de segundo grau, também vale para aqueles eventos naturais que não podem ser dominados, como o vento, a luz solar, cuja utilidade para os fins desejados (como em barco a vela, energia eólica, solar, controle de plantio, etc.) lhes outorgam valor. Como já dito, o valor surge no encadeamento do processo de objetivação, portanto, em relação à situação concretamente determinada. Os ventos podem ser favoráveis ou desfavoráveis, dependendo do porto a que o navegador se dirija; os raios solares ou a chuva podem ser benéficos ou devastadores dependendo da condição do plantio. Da mesma forma, a valoração do corpo teórico depende da disposição das pessoas que articulam sua reprodução, das lutas que estão ocorrendo ou em vias de ocorrer. Importante notar que essa relatividade de valorização não implica nenhuma sobredeterminação subjetiva, mas, antes, revela a integridade da conexão do fato com a utilidade concreta no procedimento teleologicamente concebido; apenas posteriormente, de avaliação subjetiva.

O valor não surge da posição de valor, mas sim a partir da realidade objetiva, a partir da função objetiva vital do valor enquanto índice do trabalho bem sucedido, que desenvolve as reações avaliativas subjetivas em relação à sua bem sucedida ou mal-sucedida realização, em relação ao processo que produz o sucesso ou o insucesso. (LUKÁCS, 1981a: 38)

Fundada numa continuidade natural – em si determinada – a reprodução da vida biológica, realiza-se como um fenômeno natural, independente da vontade humana. Diferentemente, a vida social dos homens baseada em atos de consciência, o colocar-se teleologicamente, traz consigo a instauração de uma estrutura de valores de uso, compondo um quadro útil à reprodução de sociabilidades. A emergência dessa estrutura referencial, característica do ser social, tem sua explicação na natureza mesma do pôr teleológico. O fim só se realiza à medida em que restem reconhecidas as mediações, valores de uso que são meios para outros, capazes de realizar o valor de uso que supra a

necessidade primeva. A diversificação de necessidades e suas conseqüentes respostas instauram e permanentemente transformam aquele quadro de valores que caracteriza o específico ser social.

Essa estrutura de objetivações, socialmente disseminada, remete não apenas à produção, mas revelam também critérios de avaliação das realizações participantes daquele meio social, imputando-lhes funcionalidade social. Apesar de todas as circunstâncias nas quais o homem age e de suas características físico-psíquicas apresentarem-se para ele como dadas, o fluxo global de sua existência impõe-lhe perguntas/necessidades às quais se vê impelido a responder com decisões alternativas (aprovando, negando, adaptando, etc.), tendo por referência a estrutura de objetivações vigente naquele ambiente social. Estas decisões alternativas, que ele objetiva durante sua existência, podem reproduzir o *establishment* ou influir em sua transformação porque, por sua vez, também a sua existência objetivada gerará atitudes avaliativas naqueles que com ele convivem.

Cada decisão que o sujeito toma ao longo de sua vida, conquanto seja traduzida em atitude, fato objetivo, torna-se fato imutável, parte de sua trajetória. Nos atos posteriores ele, sabendo ou não, estará indissociavelmente ligado a essa trajetória. Viver é objetivar-se, pôr-se no mundo. Enquanto viva, seus atos não cessam. Novas escolhas são inexoráveis. Essa reiteração, renovada pelas necessidades sentidas, permitirá novas avaliações sobre objetivações realizadas, sobre os efeitos produzidos, informando as posições futuras através de questionamentos como: a conduta merece ser repetida? Precisa ser transformada? Ou mesmo seu cancelamento seria mais benéfico para a continuidade da vida?

No constante pôr teleológico dos indivíduos, reproduzindo a estrutura de objetivações, o específico ser social forja a especificidade da estrutura societária sustentando-a na utilidade das objetivações. O valor de uso, inerente ao complexo trabalho, baseado na cognição das experiências bem-sucedidas para a reprodução do ser social, se volta ao processo como seu regulador, porque fim desejado, e imbrica a ação humana num quadro de realizações referendadas como úteis pela específica organização social.

1.4. Ética e Valor

Após a apresentação da estrutura de valor qual resultante da compreensão do trabalho como fundamento do erguimento do ser social, cabe breve apreciação do lugar que a ética ocupa na consolidação das

estruturas de valor ao lado da produção de mercadorias. A orientação de condutas presente na ética, avaliando moralmente os resultados da ação humana, promove determinado *hic et nunc* histórico-social e conforma a reprodução do ser social. A compreensão da ética, por impregnar corpos teóricos, contribui para que se estabeleçam critérios de crítica no campo das ciências humanas, acarretando a supressão e a combinação de teorias concorrentes, objetivo ao qual se pretende alçar no último capítulo deste trabalho.

Lukács reitera diversas vezes ao longo dos capítulos de sua Ontologia que os temas referentes à ética deveriam ser recuperados e detalhados em obra própria. Seu tempo de vida não o permitiu fazê-lo. Contudo, diversos são os trechos nos quais se excedeu em seus propósitos e legou pistas sobre sua interpretação dos fundamentos ontológicos sobre os quais a ética se erige, os quais, por sua vez, estariam na base genética do ser social.

Como não poderia deixar de ser, as bases da ética também se encontram objetivamente fundadas, na especificidade objetivo-alienante do pôr teleológico. O esforço em delinear suas formas originárias no trabalho, no entanto, não deixa de lançar luzes sobre formas mais complexas que a ética adquire com o desenvolvimento do ser social e sua conseqüente progressiva mediação social.

Relacionando o momento decisivo de uma posição teleológica – aquele em que se analisa o sucesso da atividade, avaliando os nexos de causalidade postos, e corrigindo ou consolidando a ação humana para o fim ideado – com a produção de um valor de uso, conclui-se que uma das características centrais da avaliação que retroage sobre o ser que põe é a de se constituir como um dever-ser objetivamente fundado.

O juízo consciente de que os elementos do processo de trabalho (i.e., as causas materiais e o trabalho em si) são corretos ou incorretos, verdadeiros ou falsos, úteis ou inúteis, adequados ou inadequados etc. tem por referência, naturalmente, a realização da finalidade previamente definida. Trata-se, portanto, de um ato de consciência relacionado a um valor de uso. Isto significa que, para Lukács, a consciência humana emerge como um “órgão” de julgamento que, estendendo a metáfora, “secreta” valorações. (DUAYER E MEDEIROS, 2006: 16)

Conforme observado por Duayer e Medeiros, inferindo desde a Ontologia de Lukács, quando o dever-ser comparece nas formas primitivas do trabalho, sua função está basicamente relacionada à

correta percepção das cadeias e relações causais, que operam na natureza, vinculadas a um fim desejado. A prévia ideação dos meios e mesmo as casualidades que aí interferem precisam ser levadas em consideração para a consecução do fim desejado. Dessa correção da posição das cadeias de causalidade, de sua adequação ao processo desejado e da vigilância de seu esperado desenrolar emerge uma orientação de dever-ser, um tipo de comportamento necessário frente a dado projeto de produção para que o valor de uso se concretize como esperado.

Com efeito, mesmo na coleta e na caça, formas nascentes do trabalho, alguma parcela daquelas posições de segundo grau (comportamentos que visam orientar comportamentos alheios) já comparece. A comunicação, mesmo a mais singela, por gestos ou sons, requisito para a cooperação e expressão daquelas condições da vida, implica já em seu nascedouro “certa generalização social das normas do procedimento humano” (LUKÁCS, 1981b: 8). Num primeiríssimo momento foi a força das coisas que prescreveu normas sociais gerais que, através da educação, mimética, tradição, transmitiu-se de geração em geração inculcando modelos de comportamento negativos e positivos. Entretanto, ainda que a transmissão da estrutura hierárquica de valores se desse pela herança cultural e gradualmente se afastasse do imediatismo dos valores de uso necessários à reprodução biológica, elas mantinham-se reproduzidas em estreita relação com a alienação (objetificação), produtos de diversas posições teleológicas.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos meios de vida encontrados, e que [eles mesmos] têm de reproduzir. Este modo de produção não deve ser considerado sob um único ponto de partida, que é o da reprodução da existência física dos indivíduos. Pelo contrário, ele constitui já uma forma determinada da atividade destes indivíduos, uma forma determinada de externar (*äussern*) sua vida, um determinado modo de vida deles. [A forma] como os indivíduos externam a sua vida é o que eles são. O que são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem como com a forma como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção. (MARX *apud* RANIERI, 2001: 109)

Deste trecho infere-se o relacionamento íntimo que Marx confere à forma pela qual os homens produzem sua vida e o que eles efetivamente são. O que significa enfatizar, por outro lado, a vinculação entre a produção material da vida e o retorno desta mesma produção determinando possibilidades de comportamentos, de escolhas entre alternativas, dos indivíduos. Desse tipo de orientação, deontológica, decorre o processo de trabalho não se impondo apenas ao comportamento laborativo, mas se estendendo a uma transformação interna, impactando na construção da subjetividade. Afinal, o autocontrole com vistas à obtenção de determinado produto implica, também, o controle (comportamento adequado e, portanto, sobredeterminado) sobre suas emoções, vontades, desejos, impulsos (o nascimento do superego freudiano). O resultado é que o reconhecimento das formas de ser na natureza, sua manipulação para a saciação humana, sua inviolabilidade traduzida mentalmente por necessidade natural e as demandas que daí advêm, tendem a impactar no sujeito de forma a que nele se aprimore, por essas mudanças internas, na consciência, seu intercâmbio orgânico com a natureza, avançando contra as barreiras naturais.

Não se trata, entretanto, de um processo automático ou mecânico. O dever-ser emerso do trabalho desloca gradativamente o ser social de seu estado de determinações orgânico-biológicas e passa a promover certas qualidades que impactam em seu desenvolvimento rumo a formas de *praxis* mais sofisticadas, isto é, determinações gradativamente mais socialmente puras, mediações para a produção de valores de uso.

Em sua forma genética, o dever-ser do trabalho, os comportamentos exigidos para determinado fim, é gestado no processo laborativo, não *necessariamente* envolvendo um dever-ser para a totalidade do ser social, embora lhe seja intrínseca a tendência à generalização. O sucesso da posição teleológica, reconhecido em sua funcionalidade, contribui para o compartilhamento da estrutura de valores presente na escolha entre alternativas e impele a que a forma de dever-ser, mediação necessária para um determinado fim, espalhe-se pelo tecido social, através daquelas posições teleológicas de segundo grau. Tenha-se em mente, por exemplo, a necessidade de certo grau de previsibilidade nos comportamentos para o normal funcionamento do metabolismo social, a coordenação das atividades para que se opere satisfatoriamente a divisão de trabalho, o abafamento das contradições intra-comunitárias, a garantia de razoável harmonia entre as partes, etc.

Ao procurar influenciar outros homens em suas posições teleológicas, induzindo-os a determinados padrões de comportamento

norteados por valores realizados, a subjetividade de quem assim age adquire um papel qualitativamente diferente em relação àquelas que se orientam para o intercâmbio orgânico com a natureza. A indução à aceitação de determinado dever-ser implica que a transformação do sujeito também se torne um objeto direto de posições teleológicas, cujo conteúdo é um dever-ser, isto é, os comportamentos também terminam por ser valorados em relação à reprodução ou transformação de dado *hic et nunc* histórico-social.

A realidade social deste comportamento depende, não por último, de qual valor, entre os valores emergentes do desenvolvimento social, esteja realmente ligado a ele, de que contribuição real ele dê para conservar, tornar perenes, etc., estes valores. (LUKÁCS, 1981: 62)

Em se tratando da ética a partir do pôr teleológico, o que deveria direcionar a prática presente, portanto, é o futuro. E isso porque a ética só pode se fazer influente e se perenizar como guia para as alternativas enfrentadas, caso se vincule a uma cadeia de eventos cara aos homens, cogitada positivamente para o arranjo futuro, apresentando-se, assim, como um critério necessário para a obtenção do valor de uso almejado (ou de determinado comportamento), refutando alternativas concorrentes e desencorajando a pesquisa de outros meios. (DUAYER E MEDEIROS, 2006: 17)

Dessa forma, o que decorre da análise da ética, do dever-ser como uma questão vinculada à reprodução do ser social, é que a postura valorativa que investiga relaciona-se à leitura apreendida das posições teleológicas que produziram o presente. O acúmulo cultural apresenta-se, desta forma, como referenciais às alternativas vindouras, seja de forma a consagrar o posto, ou a criticá-lo. Enquanto valor refere-se especialmente à posição do fim, como critério de cotejamento do processo a partir do gozo de seu resultado, o dever-ser é o próprio regulador do enfrentamento entre alternativas. Apesar de momentos distintos no processo de ação humana são indissociáveis, e é precisamente sua combinação que confere concretude à análise conceitual.

(...), uma vez que o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esta função específica porque o que se pretende tem valor para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade neste processo se não fosse capaz de inserir no homem que trabalha o dever-ser de sua

realização como critério da práxis. (LUKÁCS, 1981: 36)

A essas linhas gerais do comportamento ético, em estrita relação com a produção e reprodução de valores de uso no ser social, retornar-se-á ao se tratar da ideologia, algumas páginas adiante. Antes de adentrar no problema da ideologia, porém, é preciso realçar a distinção entre alienação e estranhamento. Isso porque as ideologias dispersas pelo tecido social são reproduzidas ou combatidas com base em sua funcionalidade ao modo de produção, que opera sustentado numa estrutura de relações sociais – objetivo-alienadas – estranha ao homem, de funcionamento e dinâmica próprios.

Capítulo 2

ALIENAÇÃO, OBJETIVAÇÃO, ESTRANHAMENTO E DOMINAÇÃO SOCIAL

Queremos ser libertados. O que dá uma enxadada no chão quer saber o sentido dessa enxadada. E a enxada do forçado, que humilha o forçado, não é a mesma enxada do lavrador, que exalta o lavrador. A prisão não está ali onde se trabalha com a enxada. Não há o horror material. A prisão está ali, onde o trabalho da enxada não tem sentido, não liga quem o faz à comunidade dos homens.

Antoine de Saint-Exupéry, *Terra dos Homens*⁵

Pressupondo o trabalho, o pôr teleológico, ação humana fundamental, este capítulo procurará apresentar o caminho pelo qual as descrições da realidade tomam corpo e assumem aparente autonomia na teia social, resultando, ao final, instrumentos de dominação, constrição de possibilidades efetivas.

Passando pela apresentação do complexo trabalho e da Teoria do Valor que lhe é inerente, a caminhada agora se dirige a apresentar importante distinção concernente ao complexo do trabalho, ao pôr teleológico: a distinção entre alienação, objetivação e estranhamento.

Combinar esses conceitos no desenvolvimento teórico que vem sendo apresentado contribui para explicar a autonomia que as idéias adquirem no decorrer da evolução do ser social, bem como a forma pela qual retroagem nessa evolução conformando-lhe as possibilidades de ação e contribuindo para a dominação abstrata sacramentada pelo sistema capitalista.

A análise do movimento de sociabilização do ser social, procurando apontar-lhe as diversas facetas, passa, portanto, por esses fenômenos, centrais à análise da forma assumida pelo trabalho em sociedade dominada pela mercadoria: *alienação* (*Entäusserung*) e *estranhamento* (*Entfremdung*). Para conseguir explicá-los em sua diferença e assim revelar a contribuição categorial que sugere a proposta deste capítulo, passar-se-á pelos *Manuscritos de Paris*, analisando-lhes

⁵ SAINT-EXUPÉRY, 1970: 147

as peculiaridades através do apoio teórico encontrado principalmente em Lukács e Ranieri.

Nos *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, os conceitos aparecem sendo tratados explicitamente, principalmente na tentativa de demarcar a posição de Marx frente a Hegel. Ao tratar dessa obra, a distinção, que apenas recentemente vem sendo explicitada pelas traduções brasileiras, é incrementada pelo instrumental analítico proporcionado por Ranieri (2001), cujo livro, *A Câmara Escura*, teve por intuito iluminá-la.

2.1. Alienação e estranhamento nos Manuscritos de Paris

Dedicar o início deste capítulo à reflexão desde os escritos de Marx, cuja compilação ficou conhecida por *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, tem o intuito de esclarecer o fundamento das concepções que proporcionaram o desdobramento teórico do autor e garantiram-lhe inegável posição de destaque para o tratamento da filosofia como um referencial crítico sobre a sociedade. São nesses textos, de 1844, que Marx aborda com especificidade o tema da alienação e da objetivação com as conseqüências do fenômeno no período capitalista, o estranhamento.

O lançamento das bases de seu pensamento, como são interpretados os manuscritos, afirmam em todo momento a inversão do pensamento hegeliano, isto é, a primazia do objeto sobre o sujeito, a matéria sobre a idéia. O mundo (físico), assim, seria absolutamente indiferente ao conhecimento que dele se faça. Se a assertiva não pode ser mecanicamente vertida para o conhecimento sobre a sociedade, vez que no mundo social o conhecimento contribui para sua construção, assevera-se haver semelhanças nos dois postulados epistemológicos e que, portanto, conhecimento sobre a sociedade é, também, realizável e, portanto, caracterizável como verdade.

Essa assertiva, da primazia do objeto sobre o sujeito, remete Marx imediatamente à vinculação dialética com a empiria (o mundo dos sentidos como possibilidade de conhecimento abstrato das estruturas genealógicas imanentes) e a referendar a história como parâmetro de totalização do conhecimento acumulado. E isso porque se torna capaz de demonstrar à filosofia as formas pelas quais o homem se produziu, retirando a disciplina de sua dimensão lógico-especulativa e cotejando-a com a dimensão objetiva ontologicamente perscrutada. Nessa imanência, sócio-histórica, as leis que governam as forças sociais não

teriam as características inalteráveis das leis físico-naturais, mas delimitariam tendências em estrita dependência com o desenvolvimento passado.

Nesse sentido, a filosofia em Marx, figura como suporte epistemológico, funcional ao conhecimento científico absoluto (salientando que esse absoluto resta dialeticamente relativizado, pois que está fadado a estar suprassumido em totalização⁶ mais abrangente).

2.1.1. Fontes do modelo de ação humana em Marx: a demarcação frente à Hegel e Feuerbach

Como reflexão introdutória ao desenvolvimento conceitual concernente aos manuscritos de Marx, a opção pela inversão da exposição original (nos manuscritos a demarcação com Hegel está na última parte do terceiro manuscrito) contém a promessa de esclarecer as fontes dos conceitos desenvolvidos por Marx. Assim, espera-se demonstrar como se opera a inversão do idealismo hegeliano para uma nova abordagem da realidade através da filosofia, e a concepção de homem, mundo, conhecimento inerentes. Tal forma de abordagem quer apontar as diferenças, seus aspectos críticos e suas apropriações, a ruptura que preserva, a negação da negação, os termos da suprassunção da alienação filosófico-religiosa.

Antes de mais, é preciso um alerta. O foco desta exposição do pensamento hegeliano concentra-se apenas nos limites da leitura desde Marx. Não se pretende e não se vai além por consciente insuficiência de domínio da teoria hegeliana, aproximando-se de sua filosofia apenas pelos parâmetros da dialética na forma da apropriação de Marx. De mais a mais, não é objetivo deste estudo aprofundar ou apresentar em sua complexidade própria o pensamento hegeliano, esse apenas figura na medida em que presente nas reflexões de Marx e contribua para o desdobramento conceitual dos fenômenos analisados.

Para a reflexão acerca de Hegel contida nos Manuscritos, Marx toma por seu objeto a *Fenomenologia*, onde “nasceu a filosofia de Hegel e aí seu segredo tem de ser descoberto” (MARX, 1979: 152), principalmente seu último capítulo *O Saber Absoluto*. A passagem por Hegel, exposta nos manuscritos, quer demonstrar os principais pontos de crítica e os princípios gerais através dos quais Marx opera a mencionada

⁶ Totalidade como as relações ontologicamente fundadas, realidade existente em-si, e totalização aqui tida como a atividade cognitiva que procura localizar o conhecimento em relação àquela dinâmica de totalidade, assim sendo capaz de combinar ou conflitar referenciais teóricos distintos.

inversão da filosofia, o colocá-la sobre seus pés, a ruptura legada ao pensamento moderno.

No que tange à esfera restrita desse trabalho, a intenção é tão-somente a exposição da forma pela qual Hegel mobiliza o conceito de alienação (de onde emerge o estranhamento) em sua dialética, para que, posteriormente, fiquem mais claras as diferenças com Marx. Tal resultado tem por corolário apontar a origem idealista do conceito contraposta à sua apropriação pela filosofia marxiana (em suas dimensões positiva e negativa – alienação e estranhamento, respectivamente).

Central ao pensamento hegeliano é a *lógica*, pensamento abstrato puro, formal, especulativo e sem conteúdo, que, por essas características, seria capaz de gerar o *Saber Absoluto*, trans-histórico. Em Hegel, o movimento de apreensão da objetividade, a dialética, ocorre através da alienação da *autoconsciência* (de um Espírito filosófico, Absoluto) e de sua superação, o retorno do *em si* ao *para si*. Ao tempo em que o espírito é objetivado nas coisas, ele aliena-se nelas e confere status de coisa a seu objeto. A dialética deste movimento, portanto, possibilita a formação do mundo social, na medida em que incorpora o mundo natural ao social quando o espírito absoluto hegeliano reconhece o estatuto dos objetos a seu redor, crescente objetivação.

O início do movimento repousa sobre um Espírito sobre-humano, abstrato, filosófico, que, ao engendrar sua *autoconsciência*, como Espírito Absoluto pelo *pensamento especulativo puro*, desenvolve sua auto-objetivação, a alienação de si mesmo, seu ser-outra, e realiza, desta forma, em seu infinito processo de alienação e suprassunção, sua natureza, seu ser exterior, transformando neste processo a materialidade do objeto natural em objeto abstrato (a *coisidade*), dependente do movimento cognitivo espiritual. A *Enciclopédia* de Hegel, neste sentido, “nada mais é que o *ser prolongado* da inteligência filosófica, sua auto-objetivação” (MARX, 1979: 153).

A natureza, ser-outra do pensamento abstrato, exterior a este, no processo de conhecimento humano torna-se momento de perda de si mesmo, um momento de projeção de consciência. O pensamento a apreende de forma abstrata, exteriormente a ele mesmo. A superação deste momento alienado é o retorno do Espírito ao seu lugar próprio de origem, a abstração que o gerou, que o confirma em sua abstrata diferença (o *ser-outra* junto a si), como ser estranho a si próprio. Este espírito reencontra seu momento de *autoconsciência* no retorno à

abstração inicial, ao saber Absoluto, lógico, e, portanto, abstrato que o gerou.

O filósofo, ele próprio uma forma abstrata de homem alienado, coloca-se a si mesmo como a *medida* do mundo alienado. História total da *alienação* e do *retraiamento* da alienação, portanto, é apenas a *história da produção* do pensamento abstrato, i.e., do pensamento absoluto, lógico, especulativo. O *alheamento*, que assim forma o verdadeiro interesse dessa alienação e da superação dessa alienação, é a oposição de *em si* e *para si*, de *consciência* e *autoconsciência*, de *objeto* e *sujeito*, i. e., a oposição, no próprio pensamento, entre pensamento abstrato e realidade sensível ou existência sensorial real. (...). Não é o fato de o ser humano *objetificar-se inumanamente*, em oposição a si mesmo, mas o de ele *objetificar-se distinguindo-se* e *opondo-se* ao pensamento abstrato, que constitui a alienação como existe e como tem de ser transcendida. (MARX, 1979: 153-4)

A alienação em Hegel apresenta-se como uma etapa da dialética de objetivação da humanidade na história, ainda que de maneira abstrata e especulativa. O que constitui o homem e que propicia o início dos tempos em Hegel, portanto, é a presença deste espírito encarnado. A história e o mundo produzido pelo homem são produtos do Espírito Absoluto, abstrato e, portanto, representam momentos espirituais de seres de pensamento. Para Hegel:

As exteriorizações [ou alienações] que conformam o espírito estranhado de si (*der sich entfremdete Geist*) são na verdade o progresso social e humano desde a consciência puramente *natural* até a realização material consciente, a efetiva realização da *cultura*, mas trata-se de um progresso que se distingue pela oposição de seus componentes. (RANIERI, 2001: 54)

Hegel, então, ao encarar estranhamento e alienação sob a égide de um mesmo aspecto, como implícitos e motores da evolução humana, conferindo a ambos caráter transistórico, obstaculiza a distinção categorial e, assim, a localização temporal e a especificidade do fenômeno estranhamento.

Para Marx reside aí a grande contribuição do autor e, também, seu tendão de Aquiles. Hegel é capaz de compreender os sujeitos, ou

espíritos, criando a história, exteriorizando-se e dando forma pré-ideada à natureza, mas falha em perceber o caráter historicamente determinado do trabalho, concebido não além da trajetória de dominação senhor-escravo.

Dessa forma, o papel do trabalho, em sua forma historicamente delimitada, é suprimido como elemento regulador do fluxo, substituído por uma lógica abstrata do percurso do espírito. O trabalho perde funcionalidade para a consciência, figurando apenas como auxiliar do espírito em sua trajetória de ruptura de seu singular encapsulamento para o lançamento à verdade do universal; só alcançada no momento em que a consciência supera seus limites objetivos, se encontra com o objeto e confere-lhe caráter de coisa invocando-o como parte do Espírito Absoluto.

Este movimento contém o pressuposto de que o trabalho, para que seja bem-sucedido, precisa alienar-se em seu objeto, capturar-lhe as peculiaridades e generalizá-las na incorporação ao Espírito Absoluto. Com isso, Hegel indica que a atividade humana precisa respeitar a causalidade natural, compreender-lhe os nexos internos sob pena de não ser capaz de produzir o resultado pretendido, razão da alienação. Para ele, o bom uso da razão é aquele que mobiliza a natureza com o mínimo de esforço necessário causando as próprias forças da natureza a se desgastarem a fim de produzir o gozo desejado.

Embora represente a relação homem-natureza sustentada numa cadeia de causalidade, este processo apenas figura como um momento da chamada atividade formadora universal do espírito. (RANIERI, 2001: 55) Posteriormente, o materialismo histórico-dialético proporia, de forma sistematizada, a inversão desse movimento, apresentando o espírito e sua trajetória como um momento dependente do trabalho.

Estranhamento (*Entfremdung*) em Hegel é, num primeiro momento, o reconhecimento do objeto como distinto ao sujeito. Num segundo, já em sua interação inextricável com a exteriorização do eu – a alienação (*Entäußerung*) –, representa a superação da contradição sujeito-objeto para reconhecer eticidade própria da coisa. Revela-se, desta maneira, um abandono do indivíduo, do seu eu, para sensibilizar-se pela legalidade do objeto em que se exteriorizou.

A distinção entre estranhamento e alienação em Hegel, Ranieri a expressa da seguinte forma:

Como expressão fundamental do sistema hegeliano, o estranhamento corresponde ao momento da bipartição (*Entzweiung*) do espírito, a consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*)

materializando-se nas objetivações históricas, nas quais se inicia o desenvolvimento do espírito que se torna estranho a si mesmo. Já a alienação (*Entäusserung*) é responsável pelo caráter que assume este ser objetivo enquanto o particular da coisa (*Dingheit*), posta pela ação da consciência-de-si, o lugar da síntese é o que afirma o movimento do espírito como ato de tornar-se outro. Ou seja, ser natureza quando sua exteriorização (*Entäusserung*) se dá no espaço, e história quando ela se dá no tempo. O ato de tornar-se outro no movimento da formação (*Bildung*) diz respeito à progressividade histórico-social do espírito na sua oposição com a matéria – todo o desenvolvimento histórico é o resultado da interação lógica entre a alienação e o estranhamento (*Entfremdung*) postos pelas objetivações antagônicas, (...), objetivações que são obra da consciência-de-si. (RANIERI, 2001: 50)

Os dois aspectos, estranhamento e alienação, por conferirem concreitude à forma trabalho e por terem genealogia concêntrica, não podem ser expressos apenas em sua formalidade, abstraída do desenvolvimento histórico. Localizá-los temporalmente para então investigar-lhes o caráter foi a tarefa a que Marx se propôs; a fim do que investigou a divisão do trabalho, a forma da propriedade privada e, posteriormente, ao desvendar a forma do valor e da mercadoria sob o capitalismo, pôde encontrar os termos da dominação homogeneizante no trabalho abstrato.

Marx reconhece em Hegel o grande mérito de ter tomado a história como produto do devir coletivo dos homens. A partir daí, o desafio residiria especificamente em retirar a ação humana de sua carapuça puramente formal para enxergar-lhe o desenvolvimento histórico.

Partindo de Hegel, Marx identifica a figura do homem real com o Espírito, e encontra, assim, na *Fenomenologia* de Hegel, todos os elementos para a sua superação crítica já preparados e elaborados. Em suas palavras:

A conquista extraordinária da Fenomenologia de Hegel – a dialética da negatividade como princípio motor e criador – é, primeiramente, Hegel perceber a autocriação do homem como um processo, a objetificação como perda do

objeto, como alienação e transcendência dessa alienação, e, por isso, perceber a natureza do *trabalho*, e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque real) como o resultado de seu próprio trabalho. A orientação *real*, ativa, do homem para si mesmo como ente-espécie (i.e., como ser humano) só é possível na medida em que ele de fato põe em ação todas as forças-espécie (o que somente é possível graças ao esforço cooperativo da humanidade e como produto da História) e trata essas forças como objetos, o que de início só pode ser feito sob a forma de alienação. (MARX, 1979: 55)

A constituição das forças estranhadas, forças-espécie, que se imbricam na orientação real, ativa do homem, só ocorre sob a forma de alienação. É o trabalho, então, que as constitui. Não se trata, contudo, de um trabalho formalmente concebido, que prescindir da particularidade das situações econômico-sociais. Hegel, ao não localizar a particularidade histórica, i.e., as condições de emergência do estranhamento, confere-lhe genealogia localizada no próprio trabalho, na relação sujeito-objeto, na relação homem-natureza, alimentando, por fim, uma suposta complementaridade entre alienação e estranhamento.

A alienação, em Hegel, tem ao mesmo tempo caráter positivo e negativo, já que remete tanto à exteriorização da subjetividade, do fim posto, do rearranjo da matéria em vista do fim; como também transita por um aspecto negativo ao assinalar o despojamento da riqueza individual frente à abstratividade. O estranhamento, por sua vez, figura como a determinação extrínseca ao espírito, que o conforma em seu ser para si, i.e., no retorno da alienação para apreensão da coisidade pelo espírito. Confrontação apresentada no trabalho, caracteristicamente ineliminável, responsável pela atitude avaliativa entre a objetividade posta e a eticidade inerente à coisa, com a qual não se confunde.

A concepção hegeliana impõe uma unidade de tal maneira integrada entre contradição e objetividade, que a única forma de dominar e controlar as manifestações da oposição entre matéria e espírito somente pode se dar na esfera da supressão lógica do conjunto das alienações (ou exteriorizações) relativas ao gênero humano, situação só possível de ser levada a efeito quando da oportunidade de integração pelo espírito da totalidade das contradições anteriores vivenciadas pela sua própria história e por ele

mesmo postas em atividade. (RANIERI, 2001: 58-9)

O resultado do pensamento hegeliano, que confere maior peso à gnoseologia, à abstratividade do pensamento do que à real interação do homem com a natureza e com o mundo que criou, é a solução da contradição sujeito-objeto pela supressão de toda objetividade através de sua apropriação num espírito absoluto. Ao invés, Marx, ao apontar o problema da contradição sujeito-objeto e a fonte do conhecimento da objetividade, operador do progresso no trabalho, afirma que a suprassunção da objetividade não pode se dar pela apropriação no espírito absoluto, mas, antes, à forma concreta de engajamento do homem em seu ciclo de produção da vida.

A demarcação da posição de Marx com relação a Hegel estaria incompleta caso não fosse também apresentada a contraparte dessa discussão, que, para Marx, nos Manuscritos de Paris, está representada na tentativa de Ludwig Feuerbach de distanciar-se da especulação hegeliana e aproximar-se à materialidade, à realidade sensível como parâmetro para a verdade investigativa.

A contraposição de Feuerbach ao pensamento especulativo hegeliano toma por pressuposto que a filosofia de Hegel traduzia em termos especulativo-filosóficos os problemas da religião, frutos da incapacidade de apresentar os fundamentos do conhecimento na realidade sensível. A inversão metodológica na interpretação filosófica que Feuerbach introduz trata de praticamente eliminar o papel do sujeito no processo cognitivo sugerindo que não há passagem do sujeito ao objeto, do abstrato ao concreto, a alienação de Hegel. Segundo Feuerbach, a realidade deve ser perscrutada nela própria, como indicado pelo pressuposto epistemológico de matiz positivista que presume a verdade repousar na certeza sensível, na natureza do objeto sensível, pelo quê ele elimina a análise dual abstrato/concreto, sendo, finalmente, incapaz de compreender a lógica de objetos dinâmicos, historicamente mutáveis, cuja origem esteja posta na interação abstrato e concreto.

Remetendo a certeza cognitiva à sensibilidade corpórea, Feuerbach elimina de seu corpo teórico o abstrato como fonte objetiva de determinação às formas materiais. Com isso, não apenas a alienação é suprimida, mas também o construto coativo do estranhamento é afetado. Uma das questões que aqui, parece, ficaria sem resposta seria a definição de sociedade, ou da estrutura de valor social, que implica a moralidade, a poética, ou a experiência religiosa que, apesar de imateriais ou abstratos, não podem ser tomados por inexistentes, visto à

evidência de sua força na reprodução social. Assim, conhecimento, em Feuerbach, está centrado no objeto, em sua dinâmica própria, enquanto que, Marx, aprendendo o sentido da interação concreto/abstrato com Hegel, é capaz de formular um referencial epistemológico que ao invés de centrar-se na dinâmica interna do objeto, procura seu foco na dimensão relacional da objetividade perquirida.

Ao estudar fenômenos sociais (como o trabalho, a economia ou o Estado), suas tendências historicamente mutáveis, o método proposto por Feuerbach, que luta por expulsar a especulação filosófico-religiosa de sua concepção de conhecimento, não é capaz de perscrutá-los além de sua dinâmica interna, além das forças que lhe conferem coesão. Toma o objeto e sua dinâmica interna como um acontecimento *a priori*, o que acarreta que não leve em consideração nem a alienação nem o estranhamento como momentos reais da ação humana e fundadores dos institutos da socialidade. Assim, consegue escapar às determinações pré-estabelecidas e formalistas típicas da análise dual hegeliana representada naquela consciência natural pré-existente rumo ao Saber Absoluto; mas cai em seu oposto, por permitir que também escape à percepção o fato de que, além daquelas concepções produzidas pela especulação filosófico-religiosa, também o conjunto das relações humanas está submetido à estrutura de objetivações, complexidade edificada por aquela dinâmica apontada no primeiro capítulo, de autoposição, autoprodução e autoreprodução do homem. (RANIERI, *op. cit.*: 59)

Ainda assim, Marx tem em Feuerbach importante parâmetro para seu desenvolvimento posterior, também porque os dois autores fundamentam-se em Hegel e tentam afastar-se de suas referências idealistas, filosófico-especulativas. Tanto que, no tocante aos neo-hegelianos, com os quais Marx discute, argüi nem terem em conta uma relação crítica com o pensamento de Hegel, no qual se baseiam. Enquanto Feuerbach, em sua opinião, é

(...) a única pessoa que tem uma relação *séria e crítica* com a dialética de Hegel, efetuou descobrimentos verdadeiros nesse campo e, acima de tudo, levou de vencida a velha filosofia. (MARX, 1979: 150)

Assim, para Marx, Feuerbach lançou contribuições relevantes para a superação do idealismo hegeliano. Eis como o autor dos manuscritos interpreta os pontos dessa superação:

A grande realização de Feuerbach é:

(1) ter mostrado a filosofia nada mais ser do que a religião trazida para o pensamento e desenvolvida por este, devendo ser igualmente

condenada como outra forma e modo de existência da alienação [estranhamento] humana; (2) ter lançado os fundamentos do *materialismo genuíno* e da *ciência positiva*, ao fazer da relação social de “homem para homem” o princípio básico de sua teoria;

(3) ter-se oposto à negação que alega ser o positivo absoluto um princípio auto-subsistente, positivamente baseado em si mesmo.

Feuerbach explica a dialética de Hegel, e, ao mesmo tempo, justifica a adoção do fenômeno positivo, aquele que é perceptível e indubitável, como ponto de partida, da seguinte maneira:

Hegel principia pela alienação da substância (logicamente, pelo infinito, pelo universal abstrato), pela abstração absoluta e fixa; i.e., em linguagem comum, pela religião e pela teologia. Em segundo lugar, supera o infinito e postula o real, o perceptível, o finito e o particular. (Filosofia, superação da religião e da teologia.) Em terceiro lugar, a seguir supera o positivo e restabelece a abstração, o infinito. (restabelecimento da religião e da teologia.)

Assim, Feuerbach concebe a negação como sendo *apenas* uma contradição dentro da própria filosofia, que afirma a teologia (transcendência etc.) após tê-la [negado], e assim [a] afirma em oposição à filosofia. (MARX, 1979: 151)

As conquistas de Feuerbach diante de Hegel ajudam Marx a desvendar a dimensão oculta, mística, Absoluta, ou religiosa ainda presente na *Fenomenologia*. Nesta senda, a *autoconsciência* que Hegel credita ao Espírito Absoluto e, portanto, à abstração de um *si-mesmo* especulativo, Marx atribuirá à característica imanente à natureza humana, produto, antes de produtor, da *atividade humana sensível*, i.e., produto do trabalho. Assim, para este, a autoconsciência é fruto da sensibilidade empírica natural do ser humano, de sua existência e atividade sensível, ao invés do abstrato *si-mesmo*, fixado no Espírito Absoluto, que confirma “o homem como um *egoísta abstrato*, *egoísmo* puramente abstrato elevado ao plano do pensamento” (MARX, 1979: 157).

Quando o *homem* real, corpóreo, com os pés firmemente plantados no chão, aspirando e expirando todas as forças da natureza, *postula* suas faculdades objetivas reais como resultado de

sua alienação, como objetos alienados, o *postulador* não é o sujeito desse ato, mas a subjetividade da faculdade *objetiva*, cuja ação, pois, também deve ser *objetiva*. Um ser objetivo age objetivamente, e não agiria objetivamente se a objetividade não fizesse parte de seu ser essencial. Ele cria e estabelece *apenas objetos* porque é estabelecido por objetos e porque é fundamentalmente *natural*. No ato de estabelecer não desce de sua “atividade pura” para a *criação de objetos*; seu produto *objetivo* simplesmente confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade como ser natural, objetivo. (MARX, 1979: 159)

Marx passa da especulação idealista ao que ele chama de *naturalismo realizado*, ou *humanismo*, por isso passa a observar o homem como *imediatamente ser natural*. Antes de a humanidade ser capaz de elucubrações sobre sua existência, sobre a forma de seu vir-a-ser, é um ser vivo que compartilha, por isso mesmo, características de tudo que é natural. Como um ser vivo, natural, é dotado de forças vitais. Dispõem e capacitam-no à existência, manifestando-se qual instintos. Por outro lado, como todas plantas e animais, todos seres vivos, é um ser que padece, sensível, limitado, condicionado, que reproduz sua própria existência pela interação com objetos fora dele mesmo. Não existirá ser vivo que não tenha sua natureza fora de si.

O sol é *objeto*, um objeto necessário e assegurador da vida para a planta, tal como a planta é um objeto para o sol, uma *expressão* do poder vivificador e dos poderes essenciais objetivos do sol. (MARX, 1979: 159)

O hegelianismo, ao não tomar o homem efetivo como parâmetro da ação do sujeito no mundo, mas sim a abstração produzida por ele, seu momento de objetivação do pensamento, sua autoconsciência, formada no Espírito Absoluto, exclui daí a natureza, figurando esta apenas como *exterioridade* do movimento cognitivo, como elemento do estranhamento, ao invés de ser-lhe a própria conformadora. A coisidade que daí resulta, posta pela *autoconsciência alienada*, só pode gerar outra abstração, já que este atributo de coisa não é reconhecido em si, mas posto pela alienação ou exteriorização. O problema que daqui adviria estaria tanto no não-reconhecimento da natureza como existente em-si, prévia e independente ao conhecimento humano, bem como supor o conhecimento infalível ao não levar em consideração a existência legítima de diferentes culturas como construções humanas concorrentes.

Em Feuerbach, por outro lado, o homem efetivo toma o lugar do Espírito ressaltado por Hegel ao alegar a necessidade de investigação das cadeias causais relacionadas ao objeto em si, apontando a sensibilidade como critério objetivo. Ao apontar a necessidade de levar em consideração a natureza como existente em-si, independente da vontade humana, como objetos que precisam ser compreendidos de acordo com sua dinâmica interna, falha em perceber o papel da atividade humana neste processo e a história produzida pelas objetivações no tempo, como critérios para a descrição das estruturas genealógicas dos objetos estudados.

Para responder aos dois, Marx proclama que o intercâmbio homem-natureza não é sinônimo nem de reflexo na consciência humana da referida relação, nem condicionamento da atividade humana pela natureza, mas relação *ativa* entre ambos. Precisamente, trata-se da sociabilização da natureza e, ao mesmo tempo, da naturalização do homem [imprescindível dependência]. A partir deste princípio, que é o da consideração do objeto por ele mesmo, independentemente de aparatos gnosiológicos exteriores, é que se pode tratar objetivamente dos aspectos da vida social em sua configuração ontológica, na qual ser e pensamento correspondem a uma unidade cujo ponto de partida é o *ser* concreto, mas dinâmico. (RANIERI, 2001: 57)

No que tange à dimensão da autoconsciência humana, aí também ocorre uma inversão: “A *autoconsciência* é antes uma qualidade da natureza humana, do olho humano, etc.; a natureza humana não é uma qualidade da *autoconsciência*.” (MARX, 1979: 156) O homem, em Marx, é imediatamente ser natural, natureza humana, de acordo com a qual orienta suas forças vitais, antes de ser idéia de si mesmo.

É bem compreensível um ser natural, vivo, dotado de faculdades objetivas (i. e., materiais) ter *objetos naturais reais* de seu ser, e igualmente sua auto-alienação ser o estabelecimento de um mundo objetivo, real, mas sob a forma de *exterioridade*, como um mundo que não pertence a, e domina, o seu ser. Nada há de ininteligível ou de misterioso acerca disso. O inverso, sim, seria misterioso. (MARX, 1979: 158)

2.1.2. A supressão de Hegel e Feuerbach em Marx

É o trabalho como produtor da história, e não o espírito, que marca a ruptura com Hegel, donde se origina um complexo categorial que comporá uma original ciência social, epistemologicamente radical, filosoficamente fundada e historicamente orientada. A centralidade do trabalho, como a estrutura analítica capaz de fundar a análise posterior do desenvolvimento social, da qual é possível a apreensão de conjuntos categoriais do ser social tomando força no decorrer da história, ganha proeminência. A riqueza da análise daí derivada é frutífera ao ponto de ainda hoje poder embasar teorização sobre diagnóstico e prognóstico das crises econômicas, do desenvolvimento social, dos conflitos sócio-políticos, do ciclo de produção da vida, dos impactos da produção cultural etc. Nesse sentido, argumenta Jesus Ranieri:

A partir do trabalho originou-se não apenas o confronto homem-natureza na tentativa de atender às necessidades antropogenéticas primárias, mas também o conjunto posterior das apropriações prático-espirituais caracterizadas fundamentalmente pelo caráter diferenciado de seu objeto. Apropriações caracterizadas pela forma da instituição social da ideologia, da arte, da religião, da ciência, da política. Nesse sentido, o processo que reúne a alienação e o estranhamento se consolida como interior e exterior às capacidades humanas objetivadas. (RANIERI, 2001: 64)

Cumprido, portanto, investigar as dimensões que conformam o trabalho, como aquela atividade de posição teleológica, no capitalismo. *Alienação e objetivação*, em Marx, referem-se ao mesmo fenômeno: a primeira é a exteriorização da atenção humana em seu objeto, na matéria, encontro do espírito com a objetividade para, assim, planejar sua atividade; enquanto o segundo, desde a perspectiva do objeto, significa sua incorporação à estrutura de alienações sócio-metabólica, a materialização efetiva da força humana em seu objeto de trabalho. Assim categorizados, é concebível que o sujeito se aliene sem objetivar-se, o que, por sua vez, tornam admissíveis os equívocos de percepção, corrigíveis pela ação, critério de correção.

Esse movimento duplo, imbricação de pensamento e atividade, adequado ao modelo apresentado no primeiro capítulo remete ao trabalho incorporando subjetividade ao objeto, produzindo riqueza social e transformando a natureza inorgânica (no sentido que Marx usa

nos Manuscritos, isto é, aquela fora do corpo) em natureza humana, útil à reprodução social. O trabalho, ao transformar o objeto, recebe invólucro de coisa física, materialidade. Nesse sentido, alienação é atividade típica do ser social, de caráter transistórico, é a forma pela qual a humanidade empresta caráter social à natureza, nela imprimindo formas que não seriam objetivadas de outra maneira.

Já estranhamento tem contornos de fenômeno historicamente contingente às relações orientadas para a forma de produção capitalista, sustentada na forma de propriedade privada, divisão do trabalho, universalização da troca e regras de apropriação de excedentes, requisitos para a disseminação homogeneizadora do trabalho abstrato. As palavras de Ranieri são bastante esclarecedoras quanto à estrutura genética do estranhamento no mundo social:

A respeito do estranhamento podemos afirmar que sua origem é correlata às formas surgidas de apropriação do excedente do produto do trabalho por um grupo específico de indivíduos cujo papel social é politicamente distinto do papel daquela população que se ocupa diretamente da produção. O que interessa assinalar é que, nas sociedades anteriores à capitalista, a apropriação do excedente do trabalho não podia ser economicamente generalizada, como ocorre no capitalismo. E isto porque a regulação social não contava ainda com a generalização do trabalho abstrato pelo conjunto da sociedade, generalização que atua como condição histórica da troca como um dos fundamentos da determinação do capital. Na verdade, abstraída a presença do capital como elemento determinante da sociabilidade moderna, o simples fato de existir um produto excedente não engendra qualquer determinação econômica no que toca à sua apropriação: o que torna estável a relação entre produção e apropriação quando o excedente agrícola surge pela primeira vez, na mesma medida em que, graças a isso, tanto a riqueza da sociedade como o seu poder têm que ser mantidos, é a presença de uma determinação política de princípio como poder regulador da sociedade. Quando os interesses de uma população que produz entra em conflito direto com aqueles de uma população que se apropria do produzido, a sua solução só pode ser dar por

meio da violência ou da ação discriminatória, o que somente pode ser garantido mediante a ação e a direção políticas. (RANIERI, 2001: 35, nota 14)

A constatação resultante desse processo de apropriação desigual da produção social, voltando à Marx, é a de que o trabalhador fica mais pobre à medida que mais se objetifica em seus produtos, e isto é “fato econômico contemporâneo”, ressaltaria ele. (MARX, 1979: 90) O estranhamento, portanto, informa a peculiaridade histórica na qual a dinâmica das *objetivações* encontram-se subsumidas a necessidades estranhas, decorrentes da forma da mercadoria, orientadas não segundo as exigências sociais de dados valores de uso, mas segundo uma absorção indistinta de trabalho abstrato. Assim, as relações sociais tornam-se mediadas mais pelo trabalho que por qualquer outra força de coesão que se faça presente no tecido social. O que o homem faz na sua atividade produtiva, assim, não é objetivar suas potencialidades latentes no sentido de desenvolvê-las, mas, antes, submeter-se a uma dinâmica de interesses para participar, na medida em que a sociedade confere valor a sua atividade (com o trabalho abstrato por parâmetro), do consumo de parcela do trabalho social total. Esta forma de engajamento na produção e consumo de bens socialmente produzidos, coagida pelo monopólio estatal da violência, pelas formas hegemônicas de ideologia ou pela discriminação consolidada na política, acarreta o fetichismo. Fetichismo esse descrito por Marx como um mundo de produtos com vida própria que se volta coercitivamente a seus produtores, mergulhando o trabalhador neste mundo dominado por forças estranhas a ele. O resultado é a equiparação da força de trabalho pela circulação de valores, tendendo a tratá-la também como *mercadoria*, isto é, a força humana sobra transformada em bem de consumo para que se suceda a reprodução do capital. Essa transformação da atividade-trabalho resta evidenciada quando analisada sob a ótica do capital, como Marx fez em sua obra máxima (MARX, 2006).

Vinculado à dimensão do trabalho concreto, isto é, que incorpora valor de uso aos objetos sobre os quais se concentra, e dominado por impulsos que lhe são estranhos, decorrentes do trabalho abstrato, o trabalhador, apenas no capitalismo porque pela primeira vez na história, encontra-se subjugado a um sistema de dominação que não é apenas ideologicamente velado, mas, sobretudo, objetivamente irreconhecível. A objetivação do trabalho sob o capital se dá pela atividade que materializa a dominação em geral do capital sobre o homem. A prevalência do valor de troca sobre o valor de uso, da mercadoria sobre

o gozo que propicia ao homem, do trabalho abstrato sobre o trabalho concreto, da realização do capital em detrimento da essência humana, da apropriação privada da riqueza socialmente produzida sobre as necessidades socialmente compartilhadas, e de um mundo governado por mercadorias ao invés de seres humanos.

A apreciação marxiana desses momentos e contrastes das formas de aparecer do trabalho e seus objetos sob o estranhamento está sempre vinculada a exposição da alienação (*Entäusserung* [exteriorização]) como um elemento concêntrico ao estranhamento (*Entfremdung*), e esta busca das relações que perfazem o estranhamento do trabalho levaram a Marx a um aprofundamento da percepção de suas várias conseqüências, inclusive à conclusão de que a causa do estranhamento do homem pelo próprio homem podia ser ali encontrada. É a negatividade do trabalho no interior do estranhamento que leva o ser humano a estranhar-se de si mesmo. Na medida em que o trabalho estranhado rebaixa a atividade humana a mero *meio* de efetivação da atividade estranhada. (RANIERI, 2001: 62)

O trecho de Marx em que essa concentricidade sugerida por Ranieri ressalta está no trecho do manuscrito em que são investigadas as características assumidas pelo trabalho no contexto de hegemonia capitalista. Esta tensão entre trabalho alienado e estranhamento é sublinhada nos seguintes termos:

O que constitui a alienação do trabalho? Primeiro que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *Physis* e arruína seu espírito. (...) Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, [assim mesmo] fôge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como não

sendo seu próprio [trabalho], mas de um outro, que [o trabalho] não lhe pertence, que ele no trabalho não pertence a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhadora não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo. (MARX *apud* RANIERI, 2001: 62-3)

O ser humano, seguindo as pistas sugeridas por Marx, é encarado apenas como meio num sistema abstrato de regulação. Atinge seu auge num mundo em que mercadorias extrapolam suas características para reduzir a força de trabalho à sua especificidade de ser ela própria mercadoria cujo valor de uso está em ser meio de produção de outras; garantindo-lhe a especificidade de ser capaz de produzir mais que consumir, diferindo-se, apenas nisso, dos demais bens encadeados na produção. Esta, entretanto, é uma concepção da produção capitalista que Marx será capaz de desenvolver com a devida profundidade apenas em *O Capital*, quando desvenda as características concernentes ao mais valor, após os estudos da Teoria do Valor da economia clássica em que se envolveria no anos seguintes. Vejamos, não obstante, o que Marx diz a respeito dos fins da empresa já nos Manuscritos:

A produção não apenas produz o homem como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem sob a forma de *mercadoria*; de acordo com essa situação, produz o homem como um ser *mental* e *fisicamente desumanizado*. – Imoralidade, aborto, escravidão de trabalhadores e capitalistas. – Seu produto é a *mercadoria autoconsciente e auto-atraente...* a *mercadoria humana...* (...). O verdadeiro fim da produção não é o número de trabalhadores sustentados por determinado capital, porém o volume de juros que ele adquire, a pujança total anual. (MARX, 1979: 104)

Percebendo já os efeitos do trabalho sob a lógica do capital, não consegue, contudo, revelar os mecanismos intrínsecos de produção e reprodução da mercadoria força de trabalho, cuja especificidade de produzir mais valor seria apresentada posteriormente em *O Capital*, após ter aprendido com a Teoria do Valor de David Ricardo.

A apresentação dos efeitos do trabalho capitalista no ser humano tem levado a interpretações que indicam Marx, nos *Manuscritos*, como um humanista em detrimento do futuro comunista, ainda não plenamente ciente das bases materialistas de seu pensamento, por não conseguir levá-lo a suas últimas conseqüências, o que seria realizado apenas em seu pensamento econômico. A limitação assim apresentada, entretanto, deixa de perceber a revolução filosófica já alcançada nos *Manuscritos* e que Marx aprofundará no decorrer de seu trabalho futuro e que, em diálogo, revelam de maneira mais completa as complexas relações de causalidade e seus efeitos presentes na atividade humana. Talvez não seja errado dizer que Marx tivesse sentido antes os efeitos perniciosos do capitalismo nos *Manuscritos*, para depois lidar com as bases materiais que, em certa medida, os geram. O que estaria respaldado na tarefa de desbastar por entre os fenômenos aparentes a estrutura que os geraram, desenvolvimento teórico que perpassa a consolidação de um referencial científico para as ciências sociais.

O trabalho é apresentado como a atividade através da qual o ser humano medeia sua vida, e, caracteristicamente, produz sua própria realidade de ente-espécie, isto é, um indivíduo social. No trabalho, a humanidade socializa a natureza ao tempo em que é naturalizado por ela. Sob o sistema capitalista, o processo de exteriorização, orientado para *outrem*, já que nem proprietário do produto de seu trabalho, nem guiado por sua vontade ou necessidade, revela a estranhidade da atividade apresentando-se como empecilho para exercer em essência sua humanidade. A vida que assim se reproduz aparece somente como um meio para a satisfação de alguma outra necessidade socialmente dada. Diz Marx:

O trabalhador só é trabalhador assim que é *para-si* capital, e só é capital assim que é um *capital para-ele*. A existência (*Dasein*) do capital é a sua existência, a sua *vida*, na medida em que este, independentemente do trabalhador, determina o conteúdo do seu modo de vida. (MARX *apud* RANIERI, 2001: 32, nota 9)

O ser humano é um animal que tem consciência de sua espécie, ou seja, é autoconsciente, o que indica sua capacidade de se pôr como indivíduo de um todo homogêneo, mas especificamente heterogêneo em suas partes, produzindo na natureza algo que por ela só, por suas cadeias e complexos de causalidade sem a atividade humana, não seria dado. A manipulação das forças naturais, sua convergência e rearranjos, ou seja, o domínio sobre a natureza, sobre suas cadeias de causalidade inerentes, confere dimensão de liberdade real presente na praxis humana. A

medida que a forma de produção capitalista expande as forças de produção social, subjugando a atividade livre à sua dominação abstrata, “inverte a relação, pois o homem, sendo um ser autoconsciente, faz da atividade vital, de seu *ser*, unicamente um meio para sua *existência*”. (MARX, 1979: 96)

Afirmar que o estranhar-se de sua espécie por ter suas atividades coordenadas por impulsos que lhe são estranhos, tem, por outro lado, a necessidade de indicar que, apesar de os impulsos serem direcionados pelas tendências de reprodução capitalistas, é outro ser humano que controla a atividade e se apropria de seu produto; o que, entretanto, não faz deste último menos alheio ao estranhamento, já que também orienta sua atividade pela exegética interpretação das “leis” do capital. Caso não seja bem sucedido, a ruína econômica lhe assombra.

A alienação humana, e acima de tudo a relação do homem consigo próprio, é pela primeira vez concretizada e manifestada na relação entre cada homem e os demais homens. Assim, na relação do trabalho alienado cada homem encara os demais de acordo com os padrões e relações em que se encontra situado como trabalhador. (MARX, 1979: 97)

A leitura da realidade através da qual o sujeito compõe o espectro teórico, mental, que o instrumentaliza para as relações cotidianas, é realizada através das relações sociais, do *locus* social em que o agente reproduz sua atividade cotidiana. Os valores professados estão, igualmente, difusos nas relações sociais que reproduz, assentam-se na percepção da forma através das quais satisfatoriamente as relações humanas se reproduzem. Claro que inclusive a satisfação perseguida é fruto de valoração do sujeito, que, baseado em sua história (na forma pela qual agenciou sua vida, nas relações que estabeleceu com a alteridade na sua vida em sociedade) percebe as tendências presentes na sociedade e age em relação a elas para reproduzir-se eficientemente nos complexos de que participa. Assim, obtém êxito em sua reprodução orgânico-biológica, mas também para a vida social de que participa, reproduzindo condutas éticas, comportamentos úteis, relações de consumo, valores estéticos, signos sociais, enfim, visões de mundo que o capacitam, com razoável eficácia, a partilhar da vida em sociedade.

2.1.3. *Alienação e estranhamento ante a individuação*

Com essa breve passagem pelo pensamento hegeliano e de Feuerbach e a abordagem do problema da alienação no primeiro

manuscrito, que situam as bases das quais partiu Marx, passa-se agora à inversão do pensamento filosófico-religioso de Hegel, seu colocar-se sobre a terra firme, que Marx realiza com a identificação do homem concreto, efetivo. É a identificação de Marx da dinâmica do espírito hegeliana com o homem concreto que, ainda sintomática, como revelada nos *Manuscritos*, abrirá as portas para sua obra maior, *O Capital*, onde a dimensão abstrata da atividade humana concreta recebe a plenitude de seus contornos históricos, a especificação do trabalho sob o regime capitalista de produção.

A intenção é perscrutar a elaboração dialética da genética dos efeitos da condição histórica da produção capitalista em suas correlações específicas com a economia clássica. “Essa propriedade privada material, diretamente *perceptível*, é a expressão material e sensorial da vida *humana alienada* [ou exteriorizada].” (MARX, 1979: 117)

Sob o regime capitalista, a sacralização da propriedade dos meios de produção, *conditio sine qua non* para a extração de mais valor, indica a força com a qual o trabalho é controlado. Resultado sensível do desenvolvimento das forças produtivas e dos termos em que ocorreu a acumulação primitiva de capital, a forma de apropriação do trabalho demonstra, efetiva e empiricamente, que o movimento de produção e consumo da humanidade constitui-se essencialmente no *trabalho*. E trabalho então compreendido nos termos daquela interação consciente do homem com a natureza para transformá-la conforme suas necessidades, isto é, condizente ao modelo do pôr teleológico de primeiro grau, amplamente categorizado por Lukács. A projeção das forças de trabalho sobre a natureza como um pôr finalístico, teleológico, para a obtenção de determinados resultados confere a seu produto algo de humano, algo peculiar da força que ali se objetiva, atendendo a determinadas necessidades imanentes.

A significação *humana* da natureza só existe para o homem social, porque só neste caso a natureza é um *laço* com outros homens, a base de sua existência para outros e da existência destes para ele. Só, então, a natureza é a base da própria experiência *humana* dele e um elemento vital da realidade humana. A existência *natural* do homem tornou-se, com isso, sua existência *humana*, e a própria natureza tornou-se humana para ele. (MARX, 1979: 118)

O trabalho é sugerido como modelo paradigmático do caráter social da atividade humana, orientando, assim, tanto os modos de

existência como os conteúdos das subjetividades. A sociedade é unidade imprescindível do homem com a natureza, produzindo essa interação dos homens entre si uma segunda natureza, de determinação estranha aos desígnios da objetividade natural. Assim, as sociedades afirmam-se como complexos parciais que se articulam em abstrações objetivamente presentes na prática humana.

A atividade humana individual mesmo quando solitária, como a atividade intelectual ou outra que se realize isoladamente, continua sendo social. O indivíduo em sua historicidade própria, só se afirma como *eu* no outro, porquanto espécie determinada de gênero que é por este conformado.

Este outro que erige a identidade do indivíduo, por sua vez, não é apenas a sociedade de pessoas com quem convive e reproduz sua vida. As impressões semióticas de subjetividade nos objetos de gozo também representam perante ele objetividades em si, com significados que podem ser absorvidos pelo sujeito na polissemia possível, no que lhe influi para a consciência de si e do mundo que lhe rodeia.

Diria Marx: “Pensar e ser são deveras *distintos*, mas também formam uma unidade.” (MARX, 1979: 119) O que se pensa, a interpretação da dinâmica da vida, da natureza, da objetividade, das determinações que ela nos impõe, o que nos constitui como *humanidade* se materializa na *prévia ideiação* do agir. O pensado potencialmente se materializa na atividade cotidiana e constitui a unidade teoria/prática. Esta é a diferença que Marx sugere entre o fazer humano e o animal⁷. O que diferencia a execução de uma casa e de uma colméia é que o arquiteto a projeta, distancia-se da imediaticidade, enquanto a abelha age por instinto, dando continuidade a suas peculiaridades sem ser capaz de rompimento; diferente da natureza humana, marcada em seu desenvolvimento por saltos ontológicos, rupturas de constrições que desenvolveram o ser social rumo ao hodierno.

Em sua *consciência-espécie*, o homem confirma sua verdadeira *vida social*, e reproduz sua existência real em pensamento; reciprocamente, a vida-espécie confirma-se na consciência-espécie e existe por si mesma em sua universalidade como ser pensante. (MARX, 1979: 119)

⁷ Vale repetir : “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.” (MARX, 2006: 211)

A consciência de si e do mundo é fruto das experiências em sociedade, da produção e gozo dos objetos através dos quais permanentemente se faz, isto é, através de seu modo de reprodução da vida. A apreensão da concepção de mundo nas experiências não se resume apenas ao vulgar sentido do *ter*, da propriedade, como precondição à fruição. O gozo, como efetiva realização do valor de uso, não se resume à sua imediaticidade, as experiências humanas aqui adquirem sentido mais abrangente na formação da individualidade.

A propriedade privada tornou-nos tão néscios e parciais que um objeto só é *nosso* quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é diretamente comido, bebido, vestido, habitado, etc., em síntese, *utilizado* de alguma forma; apesar de a propriedade privada propriamente dita só conceber essas várias formas de posse como *meios de vida* e a vida para a qual eles servem como meios ser a *vida da propriedade privada* – trabalho e criação de capital. (MARX, 1979: 120)

A propriedade privada, cujo significativo de onipresença e onipotência é o meio de troca, estímulo à disseminação do trabalho abstrato (destituído de qualquer especificidade ou qualidade), reduz o conhecimento de si mesmo ao *ter*, e, por conseqüência, desvincula a esfera profissional da privada. O que se entende ser o homem, e, portanto, a forma através da qual o sujeito se engaja na reprodução social, vincula-se à sociedade, a suas marcas de identidade e consumo. O trabalho abstrato faz o homem dar-se a conhecer através de seu resumo de onipotência, o acúmulo de capital, gozo em potência. O que o homem deixa de ser, o dinheiro é em potência.

Implicado pela funcionalidade das necessidades socialmente dispostas, os gozos valorizados referendam meios de realização de ideologias, à disposição nas crescentes inter-relações sociais. A realização de necessidades externas, estranhadas, obstaculiza, neste sentido, o enriquecimento da essência humana, a autoprodução do sujeito. Enriquecimento esse resultado de trabalhos que se apresentem como gozo pleno das faculdades aguçadas do ser humano, indicando os limites aos quais o sujeito está submetido para capacitar-lhe a emancipação deles. Faculdades que, em termos sociais, ainda que sob os ditames de uma sociedade vincada pelo estranhamento, se desenvolvem em produtos sociais de alta sofisticação técnica.

Todas as suas relações humanas com o mundo – ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar,

observar, perceber, querer, agir, amar –, em suma, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são de forma diretamente comunal, são, em sua ação objetiva (sua *ação com relação ao objeto*), a apropriação desse objeto, a apropriação da realidade humana. (MARX, 1979: 120)

A primazia do objeto, subjacente à análise, quer destacar que a capacidade do homem em perceber o fluxo da matéria em sua atividade de reprodução da existência, permite que a atividade de teorização sobre o objeto, pela alienação do sujeito seja *a apropriação desse objeto*, a descrição das tendências que confluem em seu ser objetivo. Essa apropriação das tendências permite à atividade humana a identificação dos complexos de tendências em ação e capacitam o aperfeiçoamento da atividade cognoscitiva da ciência (o homem só se relaciona na prática de um modo humano com a coisa, quando a coisa se relaciona humanamente com o homem, isto é, quando o homem identifica, conceitua e manipula tendências de ser da própria coisa).

(...), só quando o objeto se torna um objeto humano, ou *humanidade* objetiva, que o homem não fica perdido nele. Isso somente é possível quando o objeto se torna um objeto *social*, e quando ele próprio se torna um ser social e a sociedade se torna para ele, nesse objeto, um ser. (MARX, 1979: 121)

Desta forma, como tratado no primeiro capítulo, é o trabalho a atividade de objetivação da alienação socialmente acumulada em estrutura própria, que fagocita o objeto natural e o estabelece social. A atividade humana, que produz riqueza, transforma o natural em potencial gozo. A fruição do gozo, reproduzindo a vida, desenvolve e aprimora os sentidos numa prática que se intensifica. O gozo de produtos cada vez mais puramente sociais (frutos da segunda natureza, produção cultural) catalisa o que há de humano na natureza, apresentando-lha à sociedade de forma cada vez mais estranhada, como um outro a ser dominado.

Como é o gozo da materialidade (a apropriação da objetividade pelo conjunto dos órgãos sensoriais) que fornece a substância através da qual o sujeito se erige como tal; os pontos de partida, os desafios postos, as contradições que urgem solução, de geração em geração são transformados e, historicamente, através das respostas dadas, o progresso esboça-se numa contínua apreensão das cadeias naturais de

causalidade pela sociedade, reproduzindo ou transformando formas de existência.

As transformações e inovações na sociedade capitalista, numa dinâmica intrínseca de rompimento com as amarras da tradição destroçadas pela impetuosidade da forma da mercadoria, que a tudo subjuga e aguça a relativização de referenciais valorativos (éticos, estéticos, ideológicos), gera um contexto em que os conhecimentos laicos se chocam, se desafiam, se autocatalisam.

É só por intermédio da riqueza objetivamente desdobrada do ser humano que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva (um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas, em suma, sentidos capazes de satisfação humana e que se confirmam como faculdades humanas) é cultivada ou criada. (MARX, 1979: 122)

Em sua atividade o homem humaniza o meio, cedendo-lhe funcionalidade antropocêntrica e significando-o à sua maneira. Ao mesmo tempo em que a indústria, que é a relação histórica efetiva da natureza com o homem, transforma a natureza e permite sua manipulação pelas ciências naturais conformando a emancipação humana, também, por outro lado, e diretamente pela dominação abstrata, desumaniza as próprias relações sociais. Pois o capital requer obediência aos impulsos de sua reprodução, enquanto atende às necessidades sociais, da natureza do homem, com absoluta indiferença, como se esse fosse efeito colateral de sua reprodução.

Diante do desenvolvimento da indústria, isto é, da relação homem e natureza e, por consequência, das ciências naturais, “a manifestação *esotérica* das *faculdades humanas* essenciais, a essência *humana* da natureza e a essência natural do homem também podem ser entendidas” (MARX, 1979: 124). As ciências naturais, demonstrando as relações que o homem pode sustentar com a natureza, desmistificam a posição do homem diante dela. A consequência é que a ciência natural perde sua orientação idealista, abstrata, para fornecer às ciências do homem uma nova base, sobre a qual se soerguerá o que Marx chamou ciência *humana* (MARX, 1979: 124).

A ciência humana surge nos manuscritos como o campo do conhecimento que pretende a totalização do conhecimento produzido⁸. Afirma ele que as ciências naturais já se tornaram – ainda que sob impulsos de uma força estranha – “base da vida humana prática”

⁸ Meszáros aprofunda a temática tanto em *Marx: Teoria da Alienação* (MESZÁROS, 2004; esp. cap. Estrutura conceitual da teoria da alienação em Marx) quanto em seu ensaio *Ideologia e Ciência Social*, na coletânea *Filosofia, Ideologia e Ciência Social* (MESZÁROS, 1993).

(MARX, 1979: 124). As ciências são instrumento da atividade humana para os fins que o homem almeja, por isso são a base da vida humana efetiva compondo, junto a outros complexos ideológicos, o espectro mental da *praxis*.

As ciências naturais informam, portanto, a ciência humana, impulso totalizante do conhecimento produzido, mas não de forma automática, mecânica. As relações naturais não podem ser sustentadas na mesma base metodológica que as homem-homem, ou seja, as ciências sociais. O que não impede sua comunicação como referenciais para atividade humana, pois ambas delineiam orientações à prática sustentadas em tendências das próprias relações em questão. (BHASKAR, 1998, 1993, 1977)

Afirma Marx que “uma base para a vida e outra para a ciência é, *a priori*, uma falsidade” (MARX, 1979: 124). Contudo, é a possibilidade de dar uma base à vida (concepções de mundo) e outra à ciência (concepção de conhecimento – estatuto epistemológico) que revela a possibilidade de variação de referenciais ideológicos, pois não há correspondência necessária entre o ser e o pensar, entre a vida e a ciência, apesar de, na prática humana, representarem unidade sintética. Constituem, pois, unidade da *praxis*, de determinação recíproca, onde o ser (o sucesso na reprodução do ente – o suprimento das carências) confere validade para a teoria que o fundamentou. Mais uma vez delinea-se o processo através do qual a atividade humana dota de riqueza social a natureza, supre suas carências e goza das sensibilidades latentes.

A multiplicação de necessidades humanas, paralela ao avanço do enriquecimento da segunda natureza, multiplica, por conseqüência, a riqueza das sensibilidades, dos sentidos e das significações possíveis do mundo. “Uma nova manifestação das *forças* humanas e um novo enriquecimento do ser humano.” (MARX, 1979: 127), afirmaria Marx. Entretanto, tais impulsos, sob a orientação geral do trabalho abstrato, atendem significado inverso: de desumanização da atividade essencial.

Cada homem especula sobre a criação de uma nova necessidade no outro a fim de obrigá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo sob nova dependência, e induzi-lo a um novo tipo de prazer e, em conseqüência, à ruína econômica. Todos procuram estabelecer um poder *estranho* sobre os outros, para com isso encontrar a satisfação de suas próprias necessidades egoístas. Com a massa de objetos, por conseguinte, cresce também o reino de entidades estranhas a que o

homem se vê submetido. Cada novo produto é uma nova *potencialidade* de mútua fraude e roubo. O homem torna-se cada vez mais pobre como homem; ele tem necessidade crescente de *dinheiro* para poder apossar-se do ser hostil. O poder de seu dinheiro diminui na razão direta do aumento do volume da produção, i. e., sua necessidade cresce com o *poder* crescente do dinheiro. A necessidade de dinheiro é, pois, a necessidade real criada pela economia moderna, e a única necessidade por esta criada. A *quantidade* de dinheiro torna-se cada vez mais sua única qualidade importante. (MARX, 1979: 127)

A orientação abstrata do trabalho, para a necessária apropriação de dinheiro a fim de obter o gozo de suas vontades individuais, manifesta-se qual tendência, de assunção necessária entre alternativas, aos caminhos postos ao homem. A ecologia de produtos, de mercadorias, oferece o máximo da sensibilidade humana corporificada e urge pelo dinheiro, símbolo onipotente. Assim, ao final, o trabalho abstrato articula as possibilidades de identidade expressos pelo *ter* (o estilo ostentado, os gozos valorizados) há muito sobrepujado ao *ser*, valoração da riqueza e diversidade humanas.

Quanto menos se *for*, quanto menos se exprimir nossa vida, tanto mais se *terá*, tanto maior será nossa vida *alienada* [estranhada] e maior será a economia de nosso ser alienado [estranhado]. Tudo o que o economista tira da gente sob a forma de vida e humanidade devolve sob a de *dinheiro* e *riqueza*. E tudo que não se pode fazer, o dinheiro pode fazer para a gente; pode-se comer, beber, ir ao baile e ao teatro. Ele pode adquirir arte, saber, tesouros históricos, poder político; e pode-se viajar. Ele *pode* apropriar todas essas coisas para a gente, pode comprar tudo; ele é a verdadeira *opulência*. Mas, apesar de poder fazer tudo isso, ele só *quer* criar a si mesmo, e comprar a si mesmo, pois tudo mais se lhe submete. Quando se possui o dono, também se possui o servo, e ninguém precisa do servo do dono. (MARX, 1979: 130)

A multiplicação de produtos, a fagocitação dos diversos gozos do mundo pela indústria capitalista e sua expansão na forma da mercadoria, carrega consigo o aumento da oferta ideológica, os discursos inerentes à

reprodução das diversas formas de gozo. O ser passa de uma identidade de pertencimento à coletividade (classe, religião, comunidade, feudo, nação, etc.) para uma de ostentação de gozos possíveis e valorizados socialmente. Esse processo desenvolve-se ao lado da procriação de mercadorias.

O trânsito de ideologias e identidades na contraparte da produção, isto é, no gozo, no consumo, na conformação de condutas, orientam a reprodução dos produtos, refinando e multiplicando sua oferta (de valores-de-uso), o que ocorre quando a sociedade já é capaz de produzir excedentes às necessidades básicas e dedica parte de sua força produtiva à demanda de denotação opulenta. Por outro lado, essa procriação na ecologia dos produtos, à medida que a forma mercadoria fagocita o mundo através do incremento nas tecnologias de produção e reprodução, e das idéias que se faz dele, i.e., material e ideologicamente, disponibiliza a universalidade do gozo socialmente produzido, através da sujeição ao seu maior fetiche, a mercadoria universal dinheiro, cujo equivalente é a produção de valor de troca.

O dinheiro, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de apropriar-se de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de sua essência; ele vale, pois, como ser onipotente (...). O dinheiro é o proxeneta entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem. Mas o que me serve de meio para minha vida, serve também de meio para o modo de existência dos outros homens para mim. Isto é para mim o outro homem. (MARX, 1979: 195)

Assim, se a produção, de uma parte, significa humanização do mundo e correspondente refinamento genérico dos sentidos, o descontrole da expansão e a subsunção à forma mercadoria, de outra parte, implica desumanização. E isso porque o impulso da economia capitalista reduz a universalidade dos produtos sociais à sua forma universal de ser – a forma capital e sua necessidade de reproduzir-se pelo universal da troca, dinheiro –, impedindo a orientação às necessidades da coletividade, ou da humanidade como um todo.

A necessidade de reprodução do capital apenas está potencialmente limitada pelo complexo ideológico através do qual o indivíduo reproduz sua existência social (fundamentalmente sua leitura empírica da realidade). Entretanto, mesmo esse limite é rapidamente superado pela potência de gozo prometido no acúmulo de capital, que

demonstra sua força na tendência a corromper a rigidez moral das tradições e a relativizar os discursos éticos, propagando a permissividade aliada à pluralidade ideológica e a promessa de espaço para uma relativa satisfação individual.

A moral da economia política é *ganho*, trabalho, parcimônia e sobriedade – no entanto, a economia política promete satisfazer minhas necessidades. A economia política da moral é a riqueza de uma boa consciência, virtude etc., mas como posso ser virtuoso se não estiver vivo e como posso ter uma boa consciência se não me der conta de nada? A natureza da alienação subentende que cada esfera aplica uma norma diferente e contraditória, que a Moral não aplica a mesma norma que a Economia Política etc., porque cada uma delas é uma alienação particular do Homem; cada uma está concentrada em uma área específica da atividade alienada e, por sua vez, acha-se alienada da outra. (...) A Economia Política exprime à *sua própria maneira* as leis morais. (MARX, 1979: 131-2)

O fragmento de atividade, fruto da crescente divisão do trabalho, manifesta em correspondente compartimentagem do conhecimento, promove visão particularista de mundo. Visão que corresponde à habilitação dos sujeitos àqueles complexos, mandatários ideológicos, diante dos quais negocia sua existência. Face à limitação, ao estreitamento do campo ativo do trabalho e a sua correspondente conformação intelectual, o capital, subjacente à totalidade da atividade produtora da vida, articula a racionalidade total. O capitalista forma seu cortejo com aqueles que encarnem as vontades abstratas e atuem em acordo com a racionalidade estranhada. No que um dos sintomas é a otimização de tempo e trabalho, transmitidos à indispensável sedução ao consumo de trabalhos objetivados.

Surge desta forma a figura do administrador (inclusive da própria força de trabalho) que vê urgência na racionalização do tempo disponível, função para apropriação do máximo possível de trabalho abstrato. Isso significa vincular-se à produção da maneira mais sofisticada e rentável possível, para, em última instância, otimizar a tecnologia de extração de mais-valor da força de trabalho, inclusive a sua própria, rivalizando com o nível das forças produtivas em atividade.

O emprego de força de trabalho, voltado para a produção socialmente considerada útil, com o bônus de obtenção de prazer, a própria necessidade de sujeição ao trabalho estranhado já indica ser para

poucos. O prazer carrega consigo, além de sua evidente dose de sensualidade (dos sentidos, *lato sensu*), outra necessária parcela de determinação ideológica, que libera ao prazer o dispêndio da força de trabalho; isto é, o que se considere certo/errado, feio/bonito, útil/inútil, etc. contribui para a forma através da qual o sujeito se relaciona com a natureza de sua ocupação na sociedade, seu trabalho e os diversos aspectos aí envolvidos. Não se trata, claro, de um sujeito isolado, tais determinações lhe são apresentadas pelo seu convívio em sociedade, família e outros ambientes através dos quais sua vida flui e de onde seu complexo de valores, ou equipamento conceitual, é originário⁹.

Importante dizer, contudo, que não é o fato da atividade humana proporcionar maior ou menor prazer, ou permitir mais ou menos objetivação da subjetividade que determinará sua qualidade estranhada. Essa característica decorre de sua vinculação a um amplo sistema de trocas (orientado pela sistemática produção de mais valor pela força de trabalho) que talha, necessariamente, o valor de seu produto sob a figura do trabalho abstrato (vinculação que será recuperada na análise de *O Capital*). O que, em si, não tem limites, pois gera um sistema auto-reprodutivo cujas primeiras necessidades não são humanas, mas da contabilidade administrativa que luta pelo adiamento perpétuo da ruína econômica. Ciclo auto-reprodutivo este apenas potencialmente contido, delimitado, pela ação política, ação de coletividade, que é encarnação de possibilidade de ruptura ideológica, processo de fim imprevisível.

A alienação [o estranhamento] é evidente não só no fato de meu meio de vida pertencer a *outrem*, de meus desejos serem a posse inatingível de *outrem*, mas de tudo ser *algo diferente de si mesmo*, de minha atividade ser *outra coisa qualquer*, e, por fim [e isso também ocorre com o capitalista], de *um poder desumano* mandar em tudo. (MARX, 1979: 135)

É nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que, pela primeira vez, a filosofia encontra-se com as reflexões da economia clássica e é onde, precisamente, reside seu mérito. Procurando ir além do ponto de vista logicista-absoluto da filosofia hegeliana e, portanto, de sua dimensão especulativa, Marx encontra na economia e no estudo da história as

⁹ Como modelo do que aqui se sugere, os artistas servem como paradigma. Remetem à figura do antigo artífice, que, com domínio da técnica e proprietário de seus instrumentos de trabalho, também possuía o produto de sua atividade. A consciência do processo de produção como um todo e a sua prévia ideação permitiam o entalhe de um senso estético específico que, em potencial, sugeria uma realização do trabalhador em seu objeto trabalhado, pois possibilitava sua identificação com o fruto de seu trabalho.

bases através das quais a filosofia deveria superar-se a si mesma. Tal engajamento da filosofia nos trilhos das demais dimensões do conhecimento quer ser capaz de uma reflexão sobre a prática da vida cotidiana e lançar as bases do que Marx chamou Ciência Humana, nos *Manuscritos*, ou Ciência da História, na *Ideologia Alemã*. Totalização do conhecimento teórico sobre os movimentos do real que, na clássica figura da espiral dialética, confirma-se nas imbricações dos diversos campos do conhecimento humano.

Procurando enriquecer essa análise decorrente do estranhamento em Marx, a seção seguinte tentará reforçar as tintas da dominação social que representa o fenômeno estranhamento. Para tanto, passa-se à análise presente em textos de Lukács e Postone que, em diálogo, promovem um referencial crítico que retoma a problemática em sua complexidade, numa interpretação que excede o campo da economia e demonstra sua imbricação com as diversas dimensões da atividade social.

2.2. Estranhamento e dominação social

A disseminação da produção de mercadorias, com a formação de uma sociedade de vendedores de mercadorias, com o tipo de relações de trabalho que implica, cria um mundo orientado pela troca de mercadorias, realizando o trabalho abstrato, impulso estranho às necessidades sócio-genéticas. O poder exercido por esse ente abstrato, fruto das objetivações humanas passadas, com vontade e moralidade própria, exerce sua força como um dever-ser imposto pela mercadoria e obstaculiza alcançar formas mais justas, mais socialmente enriquecedoras e menos predatórias de saciar as necessidades humanas.

Explicar a dinâmica dessa dominação, para então procurar meios de combatê-la com o intuito de, finalmente, tomar o timão da história, é tarefa crucial posta à humanidade. Assim posto o desafio, cabe dizer que excede ele o propósito de definição da luta em termos de luta de classes, abrangendo criticamente também a prática proletária; assim, evita a polarização simplista burguesia versus proletariado, como se um bastião do bem na luta contra o mal.

Ao invés dos meios materiais pelos quais reproduz sua existência, a aglutinação ocorre em torno de diferentes sujeitos históricos orientados por semelhança nos valores praticados, na observância da estrutura objetivo-alienada, enquanto moralidade eleita ética; o que, em determinado nível, compatibiliza-se com a hipótese da luta de classes já que não raro ocorra a sobreposição de valores entre a forma de

reproduzir a vida em sociedade aos a orientar a referência identitária, adquirindo peso a determinação material.

Embora a moralidade seja fruto da estrutura de objetivações praticada num dado grupo humano, sua existência não se restringe à mediação homem-natureza, isto é, como orientação a capacitar a vida em sociedade. Há de ser reconhecida a história do indivíduo (suas experiências, seus traumas, suas escolhas) como formadora de sua identidade, através da prática de um corpo de valores que lhe sociabiliza a existência, para além, portanto, de sua posição na cadeia produtiva.

A ação humana pode implicar mudanças em seu ambiente, questionando a moralidade existente, ou simplesmente referenciar-se no quadro de valores exercido pelo Estado através de sua dimensão jurídica, ou por outra normatividade vigente – o que permite que se usufrua de uma sensação de conforto, previsibilidade e segurança, muitas vezes desejável.

Assim, mais uma vez, a dinâmica expressa pelo pôr teleológico demonstra a fundamentalidade que representa na história. Ao mesmo tempo expressa a liberdade da ação humana, o campo aberto de alternativas, e os limites, as barreiras naturais e sociais que lhe obstam o acesso a um desenvolvimento harmonioso.

Cada momento do desenvolvimento histórico de uma sociedade possuiu estrutura de valores adequada a perpetuar aquela forma de intermediação. Não fossem rupturas dolorosas, no embate ideológico-valorativo, estimuladas por alterações no sistema de objetivações, a moralidade se sustentaria. Na medida do compartilhamento de valores como referências à ação cotidiana formam-se sociedades, de normatividade latente e identidade própria.

Lukács, ao explicar a base objetiva do valor, que se desenvolve rumo à normatividade social, refere-se à economia indicando-a prática de valores de uso socialmente demandadas, desempenhando a função de intermediar a inextricável existência orgânico-social, consciência-corpo, com o ambiente no qual se reproduz. Valores esses que, com a progressiva complexificação da estrutura de objetivações existente, deixam de ser imediatamente discerníveis pelos sujeitos singulares com absoluta clareza, dificultando que tenham consciência dos efeitos de suas ações e decisões no seio da sociedade. Diz ele:

A economia, mesmo a mais complexa, é o resultado de posições teleológicas singulares e de suas efetivações, ambas na forma de alternativas. É claro que o movimento da totalidade das cadeias causais assim originadas produz, mediante suas interações imediatas e mediatas,

um movimento social cujas determinações últimas se cristalizam numa totalidade processual. Esta, porém, a partir de um certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares — que operam as posições e decidem entre as alternativas — de maneira tão imediata que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com segurança absoluta, como, ao contrário, acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender bem as conseqüências de suas próprias decisões. De que forma, então, poderiam dar origem ao valor econômico com suas posições de valor? Ao contrário, é o próprio valor que existe objetivamente e é exatamente a sua objetividade que determina — mesmo que objetivamente não com a certeza adequada e subjetivamente sem uma consciência adequada — as posições teleológicas singulares, orientadas para o valor. (LUKÁCS, 1981: 40)

Desavisados, e desinteressados até, das conseqüências de suas ações, os homens criam um mundo orientado para o gozo individual, a natureza torna-se seu objeto, para ser usado de qualquer maneira. O antropocentrismo absoluto e sem limites do capital, pois este se reproduz pela submissão dos recursos naturais para o gozo humano, aparta o homem da totalidade a que pertence, torna a produção humana sem controle e degradante.

Ainda que fosse inevitável orientar a natureza para o gozo humano, hoje os valores que orientam a produção capitalista representam compulsão abstrata, como o individualismo hedonista, ou a anomia de Durkheim, e exigem, para que se tenha acesso aos diversos gozos possíveis produzidos pela sociedade, que se pratique os valores consagrados pela estrutura de objetivações. Alternativamente, culturas que conflitem com essa estrutura de valores são combatidas até que sejam assimiladas como mais um gozo possível, o que ocorre à medida que as relações de trabalho capitalistas coadunem-se à moral localmente praticada, compatibilizando as práticas sociais às relações de produção capitalistas.

A dinâmica de dominação que se dissemina, carregada a tiracolo pela pressão da troca de mercadorias, relega o fundamento ideológico-cultura-mitológico para segundo plano. Estabelece-se, assim, através das

relações assalariadas, a dinâmica de dominação não mais com um fundamento cultural de produção local da vida, reconhecido pela sociedade, como as castas na Índia, ou a escravidão no Brasil.

A troca de mercadorias, alicerçada como modo de produção da vida, tem entre suas estruturas generativas a obrigatoriedade em se produzir para a coletividade, posicionando o trabalho, a produção de valor de uso social, na função de mediação social. O que é localmente significativo perde solidez e os modos de produção da vida sofrem com a homogeneização, o afrouxamento dos laços comunitários, resultado da perda de referência cultural, compelem ao individualismo, ao hedonismo e à falta de solidariedade. Ainda assim, em determinadas conjunturas, a propagação de ideais como liberdade e igualdade, pressupostos da forma mercadoria, podem produzir o desdobramento de processos que estabeleçam a igualdade de condições como prioridade para a realização de justiça social, promovendo ataques a contextos de flagrante opressão ou discriminação.

A dominação do trabalho abstrato, medida a orientar a mediação social realizada pelo trabalho concreto, é velada. A produção de valor torna-se o meio necessário para viver. Nessa matriz fechada, a dominação não é assumida explicitamente; nas relações de poder veiculadas ideologicamente, a dominação está justificada numa matriz ontológica que coerentemente articula suas relações de poder e resta, virtualmente, tomada por natural. Diria Postone.

What characterizes an essence, then, is that it does not and cannot directly appear, but must find expression in a distinct form of appearance. This implies a *necessary* relation between essence and appearance; the essence must be of such a quality that it necessarily appears in the manifest form that it does. (...). In other societies, laboring activities are embedded within an overt social matrix and, hence, are neither “essences” nor “forms of appearance”. (POSTONE, 1996: 166)¹⁰

Seguindo os apontamentos de Postone ao tratar a relação entre essência e aparência, a dominação manifesta na sociedade do capital tem sua estrutura generativa velada, embutida na mediação entre o ser social

¹⁰ Tradução livre: O que caracteriza uma essência, então, é que ela não aparece e nem pode aparecer diretamente, mas precisa encontrar expressão numa forma distinta de aparência. Isto implica numa relação *necessária* entre essência e aparência; a essência precisa ser de tal qualidade que ela necessariamente aparece na forma manifestada. (...). Em outras sociedades, atividades laborativas estão encaixadas numa matriz social aberta e, então, nem são “essências” nem “formas de aparência”.

e a natureza. Em outras palavras, na sociedade capitalista a moralidade decorrente do mercado, orientado pela constante necessidade de reprodução do valor, constitui fundamental alicerce sobre o qual as lutas ideológicas são travadas visando a orientação das posições teleológicas e a solução de conflitos existenciais. Veja-se como Postone chega à normatividade do valor como determinação inicial de estruturas sociais estranhadas:

The initial determination of such abstract social compulsion is that individuals are compelled to produce and exchange commodities in order to survive. This compulsion exerted is not a function of direct social domination, as is the case, for example, with slave or serf labor; it is, rather, a function of “abstract” and “objective” social structures, and represents a form of *abstract, impersonal domination*. Ultimately, this form of domination is grounded in any person, class or institution; its ultimate locus is the pervasive structuring social forms of capitalist society that are constituted by determinate forms of social practice. Society, as the quasi-independent, abstract, universal Other that stands opposed to the individuals and exerts an impersonal compulsion on them, is constituted as an alienated structure by the double character of labor in capitalism. The category of value, as the basic category of capitalist relations of production, is also the initial determination of alienated social structures. Capitalist social relations and alienated structures are identical. (POSTONE, 1996: 159)¹¹

Ao tratar do valor, como categoria básica das relações capitalistas de produção, e, portanto, como a origem, ou determinação inicial, de

¹¹ Tradução livre: A determinação inicial desta compulsão social abstrata é que indivíduos são compelidos a produzir e trocar mercadorias a fim de sobreviver. Esta compulsão exercida não é uma função da dominação social direta, como é o caso, por exemplo, com o escravo ou o trabalho servil; é, antes, função de estruturas sociais “abstratas” e “objetivas”, e representa uma forma de *dominação abstrata, impessoal*. Em última instância, esta forma de dominação fundamenta-se em qualquer pessoa, classe ou instituição; seu *locus* elementar são as difusas formas de estruturação social da sociedade capitalista que são constituídas por determinadas práticas sociais [valores de uso que referenciam a escolha entre alternativas]. A sociedade, como o quase-independente, abstrato, Outro universal que se opõe aos indivíduos e exerce sobre eles compulsão impessoal, é constituída, pelo duplo caráter do trabalho no capitalismo, como uma estrutura estranhada [de mandato normativo]. A categoria valor, como categoria básica das relações capitalistas de produção, é também a determinação inicial de estruturas sociais alienadas. Relações sociais capitalistas e estruturas estranhadas são idênticas.

estruturas estranhadas, Postone define o trabalho abstrato como parâmetro de mediação social. Não são as necessidades humanas que estariam por trás dessa estrutura social estranhada pelo capital orientando sua normatividade, antes, é o desejo pela potência do gozo absoluto oferecido pelo mundo das mercadorias que conforma a eticidade capitalista e atrai seus fiéis.

Conforme a teoria do valor explicitada por Marx no *Capital*, o trabalho, sob o capitalismo, produz duas dimensões distintas: uma material e outra ideal, ou, o que é dizer o mesmo, uma concreta e outra abstrata, ambas, estruturalmente articuladas e, portanto, objetivas. A vinculação de valores de uso entre si, o compartilhamento da noção de sua utilidade, permite que eles formem uma teia de reconhecimento mútuo. Assim, são os variados trabalhos concretos, produtores de valores de uso distintos, que materialmente se comunicam na troca e abstratamente se igualam como parte de uma totalidade de mercadorias.

Essa abstração, generalizante, homogênea, ignorante das particularidades, conecta-se às circunstâncias da troca e se apresenta como orientação para uma troca “justa”. Os valores de uso que as partes conferem à mercadoria em mãos alheias é um dos fatores que ainda incidem na precificação das mercadorias em troca, mas, ainda assim, a unicidade do valor de troca está subsidiariamente informada.

Moishe Postone, seguindo Marx, define as distintas dimensões produzidas no trabalho assim:

The concrete dimension is constituted as objective in the sense of being objectlike, “material” or “thingly”. The abstract dimension also has an objective quality, in the sense of being a qualitatively homogeneous general sphere of abstract necessity that functions in a lawful manner, independent of will. (POSTONE, 1996: 174)¹²

Mesmo o trabalho mais primitivo, para o qual a utilidade na dinâmica de reprodução fixa o valor do produto, está direcionado, ainda que inconscientemente, para o desenvolvimento humano. No sistema capitalista o desenvolvimento humano é relegado a um segundo plano, efeito colateral, ocasional, da ação humana. A disseminação da troca, a elevação do trabalho e, portanto, do valor a parâmetro da mediação indivíduo-ser social-natureza desloca a força produtiva originariamente

¹² Tradução livre: A dimensão concreta é constituída como objetiva no sentido de ser “tipo objetual”, “material” ou “coisal”. A dimensão abstrata também tem uma qualidade objetiva, no sentido de ser uma esfera geral qualitativamente homogênea de abstrata necessidade que funciona como um complexo legal, regulatório (in a lawful manner), independente da vontade.

vinculada à utilidade da realização, à saciação das necessidades humanas, para a potência dos gozos possíveis, de estímulos abstratos.

Ocorreram transformações na estrutura de dominação: a passagem das imposições orgânico-biológicas para aquelas socialmente articuladas, e destas para aquelas advindas da intensificação comercial, da troca, quando o capital passa a orientar as relações produtivas. Continuaria Lukács:

Temos, assim, um movimento duplo e contraditório: de um lado, o caráter de utilidade do valor adquire uma dimensão de universalidade, de domínio sobre o conjunto da vida humana e isto acontece ao mesmo tempo em que a utilidade vai se tornando cada vez mais abstrata, na medida em que o valor de troca, sempre mediado, elevado à universalidade e em si mesmo contraditório, assume a função de guia nas relações sociais entre os homens. (LUKÁCS, 1981: 42)

O fundamento do valor de troca, a substância que está contida na mercadoria, é o trabalho abstrato, parcela do trabalho total despendido, dotando as mercadorias de vida própria. Travestida da forma preço, o valor cristaliza-se como dinheiro e, socialmente, joga papel demiúrgico. Apresentando-se como natural, imprescindível às vidas humanas, e como se estivesse sob suas ordens, mascara a dominação embutida nas relações de troca. Nesse sentido, a normatividade aí latente não é direta (como nos casos da produção familiar, tribal, comunitária, servil, ou escrava), mas mediada pelo valor.

Moishe Postone define a dominação inerente ao capital da seguinte maneira:

Value is purely quantitative because as a form of wealth it is an objectified means: it is the objectification of abstract labor – of labor as an objective means of acquiring goods it has not produced. (...). Production for the sake of production signifies that production is no longer a means to a substantive end but a means to an end that is itself a means, a moment in a never-ending chain of expansion. *Production in capitalism becomes a means to a means.*” (POSTONE, 1996: 181)¹³

¹³ Tradução livre: Valor é puramente quantitativo porque como uma forma de riqueza é um meio objetivado: é a objetivação do trabalho abstrato – do trabalho como um meio objetivo de adquirir bens que não produziu. (...). Produção em nome da produção significa que a produção

Atentando-se ao significado da dominação exercida pelo capital e objetivada pela dimensão abstrata do trabalho social, vale ainda apresentar o tratamento dado por Postone à sua interpretação desde Marx:

The form of domination peculiar to capitalism is also described by Marx as the domination of people by production: “Individuals are subsumed under social production, which exists, like a fate, outside of them; but social production is not subsumed under the individuals and is not managed by them as their common power and wealth”. This passage is of central importance. To say that individuals are subsumed under production is to say that they are dominated by social labor. This suggests that social domination in capitalism cannot be apprehended sufficiently as the domination and control of the many and their labor by the few. In capitalism social labor is not only the *object* of domination and exploitation but is itself the essential *ground* of domination. The nonpersonal, abstract, “objective” form of domination characteristic of capitalism apparently is related intrinsically to the domination of the individuals *by* their social labor.” (POSTONE, 1996: 125-6).¹⁴

A normatividade do capital, portanto, movimentada pela soma dos trabalhos individuais, exerce coercitividade sobre os indivíduos. O parâmetro de eticidade que emana do capital é funcional a sua subsistência. Entretanto, imaginar a hipótese de um sujeito que se comporta exclusivamente como orientado pela eticidade do capital é contraditório à própria natureza da dimensão abstrata, rivalizável em

não é mais um meio para um fim substantivo, mas um meio para um fim que é em si um meio, um momento numa cadeia de expansão infinita. *Produção no capitalismo torna-se meio para um meio.*

¹⁴ Tradução livre: A forma de dominação peculiar ao capitalismo é também descrita por Marx como a dominação das pessoas pela produção: “Indivíduos são subsumidos à produção social, que existe, faticamente, exterior a eles; mas a produção social não está subsumida sob os indivíduos e não é gerenciada por eles como seu poder e riqueza comuns.” Esta passagem é de importância central. Dizer que os indivíduos são subsumidos sob a produção é dizer que eles são dominados pelo trabalho social. Isso sugere que dominação social no capitalismo não pode ser suficientemente apreendida como dominação e controle de muitos e de seu trabalho por poucos. No capitalismo, trabalho social não é apenas objeto de dominação e exploração, mas é ele mesmo a *base (ground)* da dominação. A impessoal, abstrata, “objetiva” forma de dominação característica do capitalismo evidentemente (*apparently*) é relacionada intrinsecamente à dominação dos indivíduos *por* seu trabalho social .

seus termos pela presença de outros referenciais de conduta valorizados pela comunidade a que pertença.

Embora não seja referência única, sua proeminência sobre as outras está em sua inescapável presença como marco regulatório para toda conduta humana que esteja subsumida às relações de troca capitalistas. Assim, a eticidade do capital exerce constante influência para o estabelecimento das relações de trabalho que lhe produzem (e a realiza apresentando-se reiteradamente como opção plausível no quadro de valores elencado à solução de conflitos).

Uma vez estabelecidas as relações de trabalho demandadas: a venda da força de trabalho e sua compra para o emprego criador de valor de uso, concreta, e valor, abstratamente; os produtores estarão submetidos à constante normatividade do capital, da qual o desrespeito resulta em dificuldades econômicas, isto é, dificuldades em satisfazer socialmente suas necessidades. Essa normatividade Postone chama “necessidade nos produtores”, diz ele:

The goal of production in capitalism exerts a form of necessity on the producers. The goals of labor – whether defined in terms of the products or the effects of labor on the producers – are neither given by social tradition nor decided upon consciously. Rather, *the goal has escaped human control*: people cannot decide on value (or surplus value) as a goal, for this goal confronts them as an external necessity. (POSTONE, 1996: 182)¹⁵

Também Ranieri corrobora o argumento da dominação abstrata como resultado da prática coagida para criação de valor, cujos fins em sua totalidade escapam do controle humano, dotando de efetiva casualidade os rumos do desenvolvimento humano. Em suas palavras.

A riqueza e a complexidade alcançadas pelo processo de trabalho são, por um lado, diretamente proporcionais à distância existente entre os processos históricos de adaptação do trabalho à necessidade social imediata e, por outro, ao gradiente de formação da autonomia das consciências individuais resultantes das

¹⁵ Tradução livre: O fim da produção no capitalismo exerce uma forma de necessidade nos produtores. Os fins do trabalho – tanto definidos em termos de produtos como nos efeitos do trabalho sobre os produtores – não são dados nem pela tradição social nem decididos conscientemente. Antes, *o fim escapou do controle humano*: as pessoas não podem decidir sobre valor (ou valor excedente) como um fim, porque este fim lhes confronta como uma necessidade externa.

ações que moldam o sujeito a partir das objetivações levadas a efeito, ainda que não seja possível a essas consciências prever o leque das alternativas apresentadas e, conseqüentemente, determinar o conjunto dos resultados concernentes à referida reprodução. Em outras palavras, o processo social como um todo é, sem dúvida, colocado em movimento pelo conjunto das decisões finalísticas dos indivíduos [prática de julgamento valorativo], mas este conjunto se totaliza numa série que não é exatamente controlável por eles, posto que a resultante final tem um caráter efetivamente casual, destituído de qualquer conteúdo virtualmente finalístico. (RANIERI, 2001: 37)

O futuro é destituído de qualquer conteúdo finalístico simplesmente porque a resultante das decisões finalísticas individuais não está arranjada por uma consciência capaz de exercer autoridade sobre os rumos do desenvolvimento ou sobre a retidão dos valores exercitados. Por conseqüência, os indivíduos estão livres de formas imediatas de dominação pessoal, caracteristicamente autodeterminadas. No entanto, essa mesma liberdade em orientar os rumos de sua trajetória está confrontada por uma estrutura de alienações que impõe limites e normas as quais o sujeito deverá observar.

In commodity-determined society, the modern individual is historically constituted – a person independent of personal relations of domination, obligation, and dependence who no longer is embedded overtly in a quasi-natural fixed social position and so, in a sense, is self-determinating. Yet this “free” individual is confronted by a social universe of abstract objective constraints that function in a lawlike fashion. (POSTONE, 1996: 163)¹⁶

A mediação entre realização de valores e dominação abstrata revela a necessidade de atenção à constelação de valores aplicada na solução de conflitos existenciais. Esse fato atrai atenção à necessidade de que o marxismo, ou outra teoria que se proponha emancipatória,

¹⁶ Tradução livre: Na sociedade determinada pela mercadoria, o indivíduo moderno é historicamente constituído – uma pessoa independente de relações pessoais de dominação, obrigação e dependência que não mais está publicamente encaixado numa quase-natural posição social fixa e assim, nesse sentido, é autodeterminado. Entretanto, esse indivíduo “livre” é confrontado por um universo social de coações abstrato-objetivas que operam analogamente a leis.

ocupe-se do discernimento e prática de valores que, potencialmente, podem se revelar alternativas viáveis para a superação dessa dominação de conteúdo estranhado. Para além da ebulição revolucionária, a prática libertária impõe-se cotidiana. Nesse sentido, a discussão e a crítica teórica ganham relevo.

Realizada a tarefa de apontar os termos da relação existente entre trabalho abstrato, sua formação e a dominação típica no sistema capitalista, cumpre ainda localizar o aspecto ideacional na prática humana. Revelar sua função na *praxis* permite compreender a dinâmica das lutas ideológicas e os termos nos quais deve se fundamentar a crítica ontológica: atenta às funcionalidades depreendidas desde a dimensão ideológica, exercendo papel na disseminação e complementação da estrutura estranhada de dominação no sistema capitalista.

Capítulo 3

MOMENTO IDEAL NA PRAXIS E IDEOLOGIA

A consciência nunca pode ser outra coisa que não o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo efetivo da vida.

Marx e Engels, *A ideologia alemã*¹⁷

Que irá fazer a igreja se nunca mais ninguém morre, Nunca é demasiado tempo, mesmo tratando-se da morte, senhor primeiro-ministro, Creio que não me respondeu, eminência, Devolvo-lhe a pergunta, que vai fazer o estado se nunca mais ninguém morrer, O estado tentará sobreviver, ainda que eu muito duvide de que o venha a conseguir, mas a igreja, A igreja, senhor primeiro-ministro, habituou-se de tal maneira às respostas eternas que não posso imagina-la a dar outras, Ainda que a realidade as contradiga, Desde o princípio que nós não temos feito outra coisa que contradizer a realidade, e aqui estamos,(...).

José Saramago, *As intermitências da morte*¹⁸

Chegar a um conceito de ideologia desdobrado desde o modelo de ação humana aqui apresentado exige que, antes, seja discutido o papel que as idéias, conceitos e valores desempenham na vida social. Tendo, ainda que brevemente, passado pela teoria do valor articulada com esse referencial de praxis, passa-se à análise do papel do momento ideal na atividade humana consciente para, então, delinear alguns dos fatores de emergência de corpos teóricos a se desafiar ideologicamente. Assim, instrumentaliza-se a discussão posterior: encarar a dinâmica do inevitável embate, para, então, estabelecer formas de suprassunção na incessante busca por uma mais precisa apreensão do real.

¹⁷ MARX E ENGELS, 1987: 37

¹⁸ SARAMAGO, 2005: 20

Esse estudo se dará em torno do capítulo 3, do segundo volume da Ontologia de Lukács, que trata especificamente do momento ideal e da ideologia.

Ao explorar o processo de trabalho como momento primevo da eclosão do ser social, isto é, como o processo-causa do afastamento do homem de sua mera reprodução biológica, uma das peculiaridades da abordagem aqui analisada pleiteia pela unicidade das características fundamentais (como linguagem, memória e consciência) à sociabilidade. Trata-se da inseparabilidade das diversas características do ser social em sua emergência, em sua diferenciação do organismo biológico determinado pelo ambiente. Ou, como em artigo de Duayer e Medeiros:

(...), quando o objetivo é compreender o ser social não há alternativa exceto admitir que sua especificidade e suas categorias decisivas – o trabalho, a linguagem, a cooperação e divisão do trabalho, a consciência etc. – só podem ser devidamente apreendidas em referência à totalidade que constituem. O que significa dizer que não podem ser concebidas isoladamente, pois isso implicaria supor que o ser social emergiu por meio de uma incorporação seqüencial de categorias singulares. (DUAYER E MEDEIROS, 2006: 6)

Torna-se referência, portanto, o conjunto das dimensões características do ser social, reconhecendo-se o trabalho como seu momento-motor; e isso por prioridade ontológica, porque construtor de cada momento histórico-social em sua incessante e indefectível função socializante e objetivo-alienante.

A exposição desde o trabalho, como posição teleológica, atividade prévia e mentalmente planejada, quer esboçar o imbricação e a mútua dependência das formas nas quais são construídas as diferentes dimensões do ser social. A interação homem-natureza, a mediação pelo trabalho, a referência a valores pressupostos pela teleologia, a forma embrionária da ética, com a emergência de referências ideais, conceituais, são momentos concomitantes do ser social.

Os capítulos precedentes permitem que agora se aborde – com um pouco mais de propriedade – o lugar que a idéia ocupa na ação humana para, movimento contínuo, investigar o papel que corpos teóricos, como brevemente apontado no trecho sobre a forma embrionária da ética, jogam no cotidiano da vida social.

3.1. O momento ideal na atividade humana

O trabalho, a comunicação, o convívio social, a reprodução da vida em sociedade apresenta aos homens modos de sobrevivência. Conformam ações que geram reações diante de tendencialidades social e naturalmente objetivas, possibilitando, em última instância, a reprodução da vida orgânica. A introjeção de um *modus vivendi* articula uma concepção de mundo no indivíduo que, direcionando, através dessa concepção, sua energia vital em suas experiências futuras articula a reprodução e a transformação da sociedade (sua moral, a simbologia gestual, os gozos requeridos, as funcionalidades dos serviços, etc.).

O sujeito que labuta idéia os complexos que porá em ação, as tendencialidades com as quais interagirá e precisa minimamente entendê-los para prever reações à sua intervenção. O que, inicialmente, ocorre em termos puramente empírico-práticos desvela potências ao encadear ações e reações em níveis crescentemente complexos diante do emprego da energia humana, numa estrutura que responde de forma independente à vontade orgânico-biológica. Cumpre ao trabalhador idear com retidão os complexos que mobiliza.

Não é necessária uma análise profunda – isto pode ser confirmado por cada experiência cotidiana – para ver que tanto nos preparativos mentais do trabalho, sejam eles científicos ou apenas empírico-práticos, quanto na sua execução efetiva, nos encontramos sempre diante de uma completa cadeia de decisões alternativas. Desde a escolha entre os gestos da mão, dos quais cada vez procura-se aquele mais oportuno e recusa-se aquele menos apto, até a escolha entre procedimentos parecidos efetuados no curso da planificação mental, é sempre visível, com toda evidência, esta série de deliberações, igualmente entre o campo concreto do plano concreto global [em outras palavras, a série de deliberações corretamente assumida converge a energia despendida à produção do valor desejado]. O fato é que, na cotidianidade média, esse processo, que nem sempre é considerado por todos, deriva diretamente da experiência do trabalho, a qual se baseia substancialmente na fixação em reflexos condicionados e também em atos “inconscientes” de ações singulares que já se mostram eficazes; mas, geneticamente, cada reflexo condicionado

foi alguma vez objeto de decisões alternativas.
(LUKÁCS, 1981a: 12)

Na manipulação do ambiente, coincidente com a genética da forma trabalho, a matéria revela-se dura: o objeto natural apenas se transforma em direção ao fim desejado caso tratado da forma adequada. A matéria, ao responder aos estímulos laborais, revela como se transforma, muitas vezes na forma de tentativa e erro – empírico-prática. Ao cristalizar valor, o trabalho cumpre a função, nessa dinâmica, de fixar os gestos adequados a determinado objetivo. Com isso, o sujeito identifica relações de causa e efeito resultantes da interação dos complexos que mobiliza pela energia de seu trabalho e contribui para a planificação mental das experiências.

Toda experiência surge com vistas a uma generalização [planificação mental]. Ela coloca teleologicamente em movimento um grupo de materiais, forças, etc. de cujas interações — o mais possível livres de circunstâncias a elas heterogêneas, isto é causais em relação às interrelações estudadas — se deve concluir se uma relação causal, tomada como hipótese, corresponde à realidade, isto é, se pode ser considerada posta adequadamente para a práxis futura. (LUKÁCS, 1981: 30)

Ou, ainda, nas palavras de Marx, a fonte do conhecimento está na ação laborativa, sustentada no pôr teleológico, e condicionada pelas relações sociais que caracterizam a vida em sociedade.

Os homens são os produtores de suas representações, idéias, etc., mas os homens reais e ativos, tal como estão condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que lhe corresponde, até alcançar suas formas mais amplas. (MARX E ENGELS, 1987: 37)

Conforme as experiências bem-sucedidas sejam remetidas a outros trabalhos, generalizando e fixando conhecimentos adquiridos em determinada prática, tornam-se elas gradualmente autônomas. Trata-se da planificação mental. O conhecimento fixado e reiterado pela prática como relação causal posta, nessa altura graduado valorativamente segundo sua utilidade, ao generalizar-se como tradição, paradigma, costume, etc., começa a revelar uma aparente prevalência da idéia sobre o ser-em-si. Em outras palavras, os valores aos quais a posição teleológica se vincula ganha proeminência nas objetivações e autonomizam-se, ganhando primazia na referência ao objeto, e

reproduzindo ou transformando a hierarquia de valores que compõem a estrutura objetivo-alienante, finalmente retroagindo sobre os sujeitos ao orientarem condutas futuras.

Durante a reprodução do ser social, a recorrência da utilização de cadeias causais, prática e teoricamente identificadas, transmitidas de geração em geração, generaliza para situações análogas os valores postos durante a atividade prática, reforçando a ilusão de que o saber antecipadamente confere à idéia primazia ontológica.

A generalização da manipulação imbrica a materialidade em estrita dependência com o mundo social, como se não existisse independentemente, mas apenas em função dele; ainda mais assim parece porque a manipulação do ambiente pela mão humana cria produtos que não existiriam de outra forma. É como se se admitisse que o mundo é de determinada maneira para que o homem o manipulasse assim.

Resultado desse equívoco gnosiológico pode ser encontrado na autonomia da lógica kantiana, que transforma o mundo natural em um construto da mente humana, como se as cadeias de causalidade, as energias que movimentam, pudessem ser fechadas num ordenamento absoluto, fechado e inexorável que prediz o desenvolvimento histórico, como uma totalidade apreendida pela idéia.

É importante, no entanto, munir-se contra uma inversão materialista tacanha da autonomia do ideal, como se realizada por Marx. Para evitar essa dessintonia na crítica de Marx a Hegel é papel do aparelho conceitual explicar a necessidade das formas fenomênicas, assim estabelecendo a relação de causalidade entre uma idéia e a corrente de eventos que a sustenta e que ela promove. Mesmo os equívocos conceituais mais toscos tem sua base na realidade e produzem seus efeitos em estrita relação de necessidade com os objetos que a produziram. Lukács descreve essa aparência de autonomia como “premissa e efeito” do processo de aperfeiçoamento das forças produtivas.

Com os mesmos gestos apropriadamente modificados, podem-se fabricar sempre coisas diferentes e também as ferramentas podem ser usadas ou adaptadas de maneiras as mais variadas. Este fato liga-se estreitamente à possibilidade de se aperfeiçoar sempre mais o processo do trabalho e seus produtos, pois a experiência de um modo concreto de fabricação, uma vez generalizadas as suas bases e concretizadas novamente as abstrações assim

obtidas, pode-se tornar eficaz e fecunda em campos absolutamente novos (é claro que em tal passagem, os atos da consciência de que falamos antes, a análise e a síntese, heterogêneos em si, mas de fato relacionados um com o outro, sofrem um contínuo e constante aperfeiçoamento). Tudo tem como premissa e efeito na consciência do sujeito da práxis um autonomizar-se da imagem da realidade. (LUKÁCS, 1981a: 38)

A idéia adquire, portanto, o aspecto de prioridade ontológica sobre a existência não apenas por essa estrutura de reprodução do existente, senão também por aparentemente girar a roda da história, ser responsável pelo progresso e pelo novo no meio social, visto capacitar, pela linguagem conceitual que implica a transmissibilidade do conhecimento acumulado, “um contínuo e constante aperfeiçoamento”.

Seria objetável argumentar que o homem responde. Suas criações, conceitos, inovações são respostas a necessidades postas pela sua época e pelas necessidades sentidas, o que, de novo, remete a função social desempenhada pela idéia a uma suficiente e eficaz apropriação da estrutura de objetivações existente. Obviamente, a consciência não independe do corpo nem do ambiente em que se reproduz. Assim, considerar a criação humana como transformação do existente em novos arranjos reconstitui a primazia ontológica do objeto sobre o sujeito, sem menosprezar a capacidade criativa da imaginação.

O homem, membro ativo da sociedade, motor de suas transformações e de seus movimentos progressivos, permanece, em sentido biológico, um ente ineliminavelmente natural: sua consciência, em sentido biológico, — apesar de todas as decisivas mudanças de função no plano ontológico — está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológico do seu corpo; considerando a universalidade desta ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. Não importa quantas possibilidades diversas se possam introduzir neste processo, nada muda quanto à relação ontológica última da consciência com o processo vital do corpo. (LUKÁCS, 1981: 49-50)

O reconhecimento dessa relação indissociável corpo-consciência não permite, contudo, que se a exacerbe a ponto de relegar o papel da idéia, da consciência, da atitude reflexiva no motor do desenvolvimento social para um segundo plano, como fizeram materialismos de ênfase

mecanicista ou economicista. O momento ideal capacita o trabalho a reconhecer a aplicabilidade de generalizações e revela, assim, a potência ontológica dos objetos de alienação, suas possibilidades reais, suas alternativas, conduzindo-os para algo que não está imediatamente dado, o novo. A própria consciência, para ser eficaz, deve reconhecer a primazia da causalidade objetiva.

Concerne à idéia, portanto, o potencial de rearranjar e instrumentalizar complexos causais. Remete a atividade à essência da coisa em questão, às relações que delimitam sua existência, ainda que instintivamente orientada pela sua estrutura fenomenológica. Permite compreender, assim, possibilidades latentes na existência da coisa em seu desenvolvimento, indo além da forma estática do objeto num dado momento, delimitando-lhe a potência do vir-a-ser pela dinâmica que a constitui.

A idéia, momento prévio e ato contínuo durante a alienação e objetivação, não modifica a natureza. É a força material do trabalho, exteriorização de energias, que age sobre a materialidade, ainda que através de máquinas ou ferramentas (trabalho objetivado, morto).

Assim compreendido, o mundo material não é nem superado, nem abandonado, torna-se referência obrigatória para aquelas idéias que se objetivam. Aquelas que não pretendem desprender-se do mundo imaginário, objetivar-se, sequer existem; capazes são, no máximo, de criar um ficcional mundo paralelo, de valores e estruturas irreais, inexistentes, mas que podem ganhar relevância e reconhecimento social à medida que expressem sentimentos, relações e moralidade, úteis às alternativas reais; podendo tornar-se, desta maneira, referência objetiva para aqueles que a reconhecem válida, e terminando por promover impactos significativos na vida social. Assim, ainda que a idéia se transmute em fantasia, elucubração ou ficção, é a objetividade que se impõe como referência última, destino e fonte – ainda que por amplas mediações, declaradas ou não – das relações imaginadas.

(...), a especificidade do ser social consiste justamente no fato de que as interações materiais neste serem postas em movimento por posições teleológicas e estas só poderem operar como tentativas de transformar em realidade um fim colocado idealmente. O momento ideal pode ter este papel nas posições teleológicas, não somente porque neste a posição mesma do fim é amplamente concretizada, mas, além disso, porque todos os modos reais para traduzi-la em realidade devem ser fixados no pensamento,

antes de poderem tornar-se ações prático-materiais na atividade real material do homem que realiza o trabalho. (LUKÁCS, 1981a: 34)

No capítulo em que se abordou a dinâmica do trabalho, como atividade posta teleologicamente, orientada para um fim, procurou-se demonstrar a imprescindível formação, no plano cognitivo, da prévia ideação das cadeias de causalidade a serem postas em movimento. Essa idéia aparece para o sujeito que age como uma opção, relação plausível, entre alternativas no como agir; são as possibilidades, potências latentes, que instrumentalizam a estrutura de objetivações socialmente reconhecida como parâmetro para a atividade prático-social, já que à ação serão necessárias certas escolhas dentre as alternativas dadas, para orientar-se à obtenção de determinada realização, satisfatória à carência sentida.

As alternativas e a decisão imposta ao agir humano representam fundamentos insuprimíveis da práxis humano-social e sua disjunção, revelando as possibilidades que não se efetivaram, apenas pode ser realizada em termos abstrato-cognitivos. O leque de alternativas que se abre diante de cada ação vincula-se ao espectro de valores relacionado à estrutura de objetivações preexistente em dado contexto histórico-social e que se oferece como “complexo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente” (LUKÁCS, 1981:46) a dado problema. Assim, as escolhas tomam por contraparte aquela mesma estrutura de objetivações, valores realizados, com cujo cotejamento a alternativa assume, em acordo com a especificidade histórica, uma exemplaridade positiva ou negativa, dependente de posições avaliativas e tendenciais à reprodução ou transformação das realizações socialmente valorizadas.

Tornam-se heróis do mito aqueles que responderam a estas alternativas — que culminam em valores — próprias da vida da tribo, num nível de exemplaridade humana tal que a resposta tenha se tornado — como modelo positivo ou negativo — social e duravelmente significativa para a reprodução daquela vida e por isso parte constitutiva daquele processo de reprodução no seu processo de mudança e conservação. (LUKÁCS, 1981: 46)

A ação que se alinha a uma alternativa socialmente reconhecida baseia-se no entendimento de que aquele sistema de valores e, com ele, dada estrutura social há de ser conservada, reproduzida. A justificativa para a valorização positiva que reflete o alinhamento para a reprodução da estrutura objetivo-alienante pode vincular-se a várias questões, do

que são exemplos: o reconhecimento da necessidade do pertencer, do referenciar-se, do proteger-se; articular-se na divisão social aí implícita; valorizar a tradição como um bem-sucedido sistema de harmonização social; valorizar a continuidade daquele específico núcleo humano; ou mesmo por não enxergar alternativas àquele sistema vigente. O fato é que a decisão, por implicar em ação individual – com impactos em sua estrutura identitária –, deve brotar da personalidade daquele que o faz. A negativa ao tradicionalmente posto, levando à transformação e reinterpretção, revela a emergência de necessidades sociais não mais supridas por aquele arranjo social, os becos sem-saída da história. E essas necessidades não supridas, acarretando a negativa do *status quo*, orientarão decisões alternativas, fundamentando um novo desenlace para os conflitos à vista, questionando a estrutura de objetivações com seus valores impregnados, e cedendo espaço para a emergência de um novo modo de produção.

O momento ideal na ação humana é, portanto, manifesto exercício da sociabilidade da qual emergiu. Está em constante relação com a estrutura de objetivações que cerca aquela consciência, cuja função é exalar juízos de valor, que, satisfatoriamente, reproduzam o organismo individual. Faz parte de seu trabalho aprender com a estrutura de objetivações, que acumula em si as marcas do trabalho pretérito da humanidade. A partir desse trabalho, um trabalho de totalização, o homem toma consciência de seu lugar diante da sociedade e da natureza, capacitando-o à manipulação criadora de valor e inserindo-o na dinâmica divisão social de trabalho.

A crescente complexidade dessa divisão do trabalho tratou de dotar de valor de uso inclusive aqueles trabalhos cuja utilidade reside principalmente na elaboração categorial daquelas totalizações, que posicionam a humanidade diante do mistério da vida. É desse trabalho, útil à organização social em si, que surgem os referenciais ideológicos, que disputam, de acordo com os grupos de interesse atuantes, pela descrição mais adequada do real.

3.2. Ideologia

Estudar a ideologia em consonância com o momento ideal inerente ao modelo de trabalho como anteriormente apresentado será o desafio desta seção. A argumentação que vem sendo desenvolvida até aqui tem tratado de demonstrar a dinâmica da construção e evolução da sociabilidade a partir do trabalho, como aquela atividade incindível, multifacetada e fundadora da crescente complexidade do ser social. O

paralelismo aí criado, entre aquelas atividades humanas que buscam a intermediação orgânica com a natureza e aquelas de cunho mais puramente sócio-político-culturais cujas posições são direcionadas a provocar outras posições teleológicas, desdobra, sob a mesma dinâmica, as diferentes esferas do ser social, desde a economia até a cultura. Essa constatação confere à constituição da totalidade do ser social característica unicidade, pois cada um de seus momentos é desperto pelo reconhecimento da objetivação de alienações, que se revela interpretação valorativa dos complexos atuantes naquele contexto.

Esse ponto genético comum, que suporta a tensão das diferenças idiossincráticas, tem por consequência que o justo e necessário questionamento pelas especificidades das esferas, estruturas e dinâmicas sociais resulte limitado caso tomado isoladamente, como se não comunicantes fossem. A constatação de que as dinâmicas, princípios e legalidades estejam em constante comunicação nos diversos ambientes em que ocorrem os processos sociais erige a totalidade (ou modo de produção da vida) como referência necessária para a caracterização das diferenças sócio-culturais do ser social, desvelando a simbiose decorrente do encontro das especificidades constituídas na reprodução de específico ser social.

Assim, o conhecimento em torno da natureza tem sua funcionalidade social mensurada quando posto em relação com as tendências reprodutivas existentes em sociedade, promovendo diálogo nos referenciais epistemológicos tidos por antagônicos, ciências naturais e ciências humanas.

E não se chegaria mesmo a resultados satisfatórios querendo ver princípios absolutamente contrastantes, de um lado, no intercâmbio com a natureza e, de outro lado, na práxis interna à sociedade. É verdade que nas esferas ideológicas altamente desenvolvidas existem tipos de posições que, por via de regra, só indiretamente influem sobre a ação material dos homens; mas precisa-se pensar que, neste caso, o processo de mediação apresenta somente uma diferença qualitativa. Quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma formação econômica, tanto mais complexos interagem todos de alguma maneira com a auto-reprodução do homem, com o intercâmbio orgânico com a natureza, ficando em relação com esta, e são ao mesmo tempo tais que retroagem sobre esta, no sentido de que podem favorecê-la

ou obstaculizá-la. Nestes casos, é também evidente que partes importantes da superestrutura, basta pensar o direito e a política, estão intimamente conexas e têm uma relação recíproca com o intercâmbio orgânico. (LUKÁCS, 1981: 20)

Para estudar e caracterizar a ideologia, portanto, é imprescindível conectar o fenômeno a esse espectro econômico, intercâmbio orgânico sociedade-natureza, manifestação constante na vida social. A oportunidade dessa conexão não é restrita a momentos de crise, ou à solução de controvérsias de interesses dos homens. Tampouco, em razão da dinâmica objetiva a que está sujeito, a ideologia não é atributo exclusivo nem fixo de determinado pensamento. É, antes, circunstância histórico-social surgida a partir de necessidades da vida cotidiana.

O referencial ideológico, articulação dos momentos ideais do trabalho, nasce de uma necessidade objetiva de orientação da ação humana. Assim, ainda que de parca aplicabilidade prática imediata, referenciais ideológicos são portadores de valores sociais; relacionados à estrutura de objetivações comunicam identidades, orientam comportamentos e sanam potenciais conflitos inerentes à sociabilidade vigente.

Ao cumprir o papel de regulador em eventuais conflitos entre alternativas, um sistema de crenças, portador de valores referenciais, insere-se num embate, de cunho ideológico, em que a discussão teórica envolve identidade, sentimentos (como de completude e segurança), razão, interesses, libidos, etc.

Para além dos momentos de crise, os valores inerentes à sociabilidade praticada qualificam as formas estruturais das objetivações, que orientam ações futuras e imbricam a possibilidade de catarse¹⁹ advinda da objetivação do trabalhador. A forma de sociabilidade, adequação de comportamentos impulsionada pela catarse, resume as relações sociais, e gerencia as relações sociais (de trabalho, amizade, identidades, apropriação e apropriação dos trabalhos, etc.).

Essas tendências, que conformam as sociabilidades e são estimuladas por elas, não representam, contudo, um complexo teleologicamente orientado. O fluxo das posições teleológicas

¹⁹ Algo como a simbiose entre valores postos e aqueles introjetados. Com a ajuda de Rubem Alves, que compreende catarse seguindo a estética de Aristóteles: “A consciência só sente o belo quando tocada por algo que lhe vem de fora. O prazer estético é uma *resposta* emocional de um sujeito a um objeto. O belo não se encontra, assim, nem no sujeito e nem no objeto, mas no momento em que a dicotomia que os separava se dissolve. No êxtase estético sujeito e objeto se unificam numa mesma estrutura significativa.” (ALVES, 1975: 57-8)

organizadas segundo a sociabilidade-guia, estrutura de objetivações, não está submetidas a um *leitmotiv* que as vincula, antes, sua forma final é inconsciente, subsidiária a uma totalidade de posições teleológicas orientadas pelas possibilidades de gozo valorizadas.

As posições teleológicas buscando satisfazer as necessidades sentidas encontram vários meios para essa saciação. Meios esses que se multiplicam à medida em que a relação homem-natureza encontra-se mais mediada por relações sociais. É nessa mediação social, orientada pela produção de valor de uso social, que a ideologia conduz à saciação de determinados comportamentos como úteis em detrimento de outros. O inextricável relacionamento entre a estrutura de objetivações, como um quadro de valores caros à organização social, e a proeminência exercida pela mediação do trabalho nas relações sociais da sociabilidade capitalista reverbera o papel que a ideologia desempenha em favor das classes dominantes, como descrito por Marx em *A Ideologia Alemã*. Ao dominar as relações de produção potencializam a expansão de suas idéias pela valorização dos comportamentos que consideram adequados, comportamentos que, por sua vez, comporão a forma de sociabilidade vigente e conferirão valor à estrutura de objetivações compartilhada.

As ideologias, confluentes com os interesses dominantes, hierarquizando determinado espectro de comportamentos, contribuem para definir os rumos da reprodução do ser social. E assim o fazem, por vezes, não intencionalmente, mas atentos à valoração dos gozos usufruídos, a seus reflexos emocionais, e acreditando natural a organização de que participa. Sentimentos como segurança, poder, integridade, as diversas faces do prazer, são estímulos que atraem não apenas as classes dominantes, mas também as dominadas à moralidade que promete a seus fiéis uma completude que nunca é alcançada, o que confere subjacência à estrutura de dominação típica do capital, como discutido na última seção do capítulo anterior.

A ideologia pode, de fato, tornar-se uma potência, uma força real no quadro do ser social, somente quando o seu ser-precisamente-assim converge com as exigências fundamentais do desenvolvimento da essência. (LUKÁCS, 1981b: 12)

Esse fenômeno, que combina ideologia e essência (estímulos de produção da vida social), na sociedade capitalista, de dominação abstrata, determina quais as referências teóricas que, jogando papel ideológico, são referendadas por validade social. A dominação abstrata se traduz no gerenciamento do trabalho concreto orientado para o trabalho abstrato, tornando o último a força de atração entre os

indivíduos e deteriorando os laços comunitários ou culturalmente tradicionais.

No campo da produção espiritual o incentivo às objetivações ocorre na medida em que não desafiem a estrutura de objetivações existente ou, melhor, que incentivem a produção e a circulação de mercadorias, parâmetro irrecorrível. As idéias dominantes de uma época, assim, restariam em conformidade tanto à sociabilidade que organiza os valores socialmente exercidos, bem como ao exercício de dominação social. Marx expôs a questão da seguinte maneira:

As idéias da classe dominante são em cada época as idéias dominantes; isto é, a classe que é a potência *material* dominante da sociedade é ao mesmo tempo a sua potência *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe com isso, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda a extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas dominem também como pensadores, como produtores de idéias; que regulem a produção e a distribuição das idéias de seu tempo e que suas idéias sejam, por isso mesmo, as idéias dominantes da época. (Ideologia Alemã, tradução italiana na MEGA páginas 44-5 *apud* LUKÁCS, 1981b: 34)

O fato de que não apenas as classes dominantes produzam conhecimento sobre as relações que sustentam não permite que se remeta uniformemente o conhecimento produzido à estrutura de dominação. Na superestrutura, as idéias da dominação são desafiadas por valores decorrentes de novas emergências no ser social. Pensamentos como o de Marx e de outros autores de trajetória

eminentemente crítica constituem momentos de desafio. Contudo, a característica forma de dominação capitalista, estruturalmente velada – como apresentada no capítulo anterior –, distorce o conhecimento produzido sobre as relações sociais capitalistas. Essência e aparência, embora sustentem vínculos de necessidade, não coincidem. Na sociedade capitalista, o fato de o homem ser incapaz de compreender os complexos processos sociais que atuam em seu cotidiano está relacionado ao fato de o plano empírico-prático, no qual a aparência traveste-se em forma necessária, ser suficiente para informar os meios de saciar as vontades. O que não significa dizer que a estrutura subjacente tenha sido identificada.

A consciência nunca pode ser outra coisa que não o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo efetivo da vida. Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem às avessas como numa câmara escura, provém este fenômeno do seu processo histórico de vida, assim como o reflexo dos objetos na retina provém do seu processo de vida imediatamente físico. (MARX E ENGELS, 1987.: 37)

No pôr teleológico, as idéias frequentemente colidem-se na tentativa de orientar as posições teleológicas dos indivíduos. O quadro de alternativas possibilita a rusga. A definição de ideologia para um complexo teórico-conceitual, assim entendido, vincula-se menos à falsidade ou retidão do conhecimento em relação a estrutura genética e mais à função que desempenha a articulação conceitual na orientação do desenvolvimento social. Dessa forma, as concepções que funcionam como ideologias adquirem, em certa medida, conotação política. São a substância do jogo de convencimento sobre a adequação de posturas a dado contexto. Ideologia, assim, refere-se à faculdade mobilizadora do pôr teleológico de segundo grau, isto é, à luta pelo exercício de determinados valores em detrimento de outros.

Essa concepção que posiciona a categoria ideologia, nos marcos da luta social, permite citar Bhaskar. Convém apresentar seu posicionamento acerca do tema não apenas para enriquecer a discussão decorrente de Marx e Lukács, mas também para convalidar os desdobramentos da dinâmica apresentada.

Em termos gerais, os marxistas há muito tempo reconheceram dois erros: idealismo, o deslocamento da superestrutura da base (ou da totalidade); e reducionismo (ou economicismo, redução de uma superestrutura a efeito mecânico

ou epifenômeno da base ou a uma expressão da totalidade). No entanto, caso se situe a ciência no interior da sociedade, como seguramente tem-se de fazer, esses erros opostos podem ser identificados nos trabalhos de Althusser na metade dos anos 60 (na sua assim chamada fase teorista) e no jovem Lukács, respectivamente. Assim, para Althusser a ciência é de fato completamente autônoma, enquanto para Lukács ela tende a ser meramente uma expressão da (reificação intrínseca à) sociedade capitalista. (BHASKAR, 1998: 33)

Aceitando situar a superestrutura como imersa na sociedade, inseparável da totalidade a que pertence, esclarece mais a categoria ideologia analisar sua relação com um referencial científico. Primeiramente, cumpre salientá-las como instâncias distintas no processo de reprodução social, ainda que, por vezes, sobreponham-se. Talvez não seja demasiada simplificação afirmar ideologia como uma função social desempenhada por dada teoria, enquanto ciência é conhecimento objetivamente fundado. Entre os dois referenciais há, portanto, uma dinâmica de construção do conhecimento. A ciência, por sua objetividade, procura capturar, conceitualmente, a dinâmica do real. A provisoriade do conhecimento, sucessão de verdades, coloca-a no campo ideológico. Conquanto a ciência seja desafiada postula-se válida como um referencial ideológico. No entanto, as contradições e a prática reiterada, tendem a consolidar conhecimentos, os quais saem da esfera ideológica e constituem o esforço totalizante da dimensão objetivamente regulada da ciência.

Os termos dessa diferenciação exigem a existência de critérios capazes de deslocar as construções mentais da esfera ideológica para a científica, o que não significa a constituição de verdades eternas, frise-se. Ao pensar nas elaborações acerca de objetos naturais a regulação ocorre pelo próprio objeto, de existência independente da vontade humana. No entanto, o conhecimento sobre objetos sociais não é regulado pelo objeto.

A realidade social recria-se permanentemente, em constantes fluxos de vir-a-ser. Como na natureza, subjazem na sociedade estruturas generativas de fenômenos, que conformam e articulam as posições teleológicas. A investigação dos processos sociais, assim, teria por tarefa identificar as estruturas generativas desse vir-a-ser.

(...), a sociedade pode ser concebida como um conjunto articulado de tais estruturas generativas

relativamente independentes e duradouras; isto é, como uma totalidade complexa sujeita à mudança em seus componentes e em suas inter-relações. No entanto, como só existem em virtude das atividades que governam, as estruturas sociais não existem independentemente das concepções que os agentes possuem sobre o que fazem em sua atividade, ou seja, de alguma teoria dessas atividades. As próprias teorias, porque são produtos sociais, são possíveis objetos de transformação e, dessa maneira, também só podem ser relativamente duradouras (e autônomas). (BHASKAR, 1988: 12)

A formulação das hipóteses sobre a dinâmica inerente a essas estruturas é realizada *post festum*²⁰, sendo então analisadas as causalidades presentes nos eventos (como a explicação da causa da queda de aviões, de uma rebelião popular, ou das variações das bolsas de valores). O cotejamento de hipóteses empiricamente depreendidas vincula-se à possibilidade de engajamento num corpo teórico coeso e coerente que paira acima de um campo científico específico, a que se chama metateoria.

A tarefa imposta à metateoria, nível de encontro multidisciplinar, reconhece-se, é sobre-humana, mas a própria limitação inerente ao indivíduo ressalta a importância de comunidades científicas interdisciplinares e a imprescindibilidade de um nível de teoria que transcenda as especificidades dos campos do pensamento, articulando critérios críticos para o conhecimento produzido, no que se poderiam encontrar fundamentos epistemológicos para as ciências humanas.

Em seu desenvolvimento teórico, discutindo a luta entre construtos concorrentes, Bhaskar chega a uma dupla sugestão: que as ideologias constituem-se em diferentes complexos de representações sobre o mundo, que precisam ser diferenciados em suas contribuições próprias, bem como se apóia num entendimento de *praxis*, de atividade humana consciente, que se articula através de uma prévia ideação das tendências existentes, o que a torna eficaz aos seus objetivos. Essa concepção também está presente nos princípios ontológicos de Marx, como indica Lukács, principalmente quando sugere a referência ao

²⁰ “Refletir sobre as formas da vida humana e analisá-las cientificamente é seguir rota oposta à do seu verdadeiro desenvolvimento histórico. Começa-se depois do fato consumado, quando estão concluídos os resultados do processo de desenvolvimento”. (MARX, 2006: 97)

trabalho como modelo de atividade segundo o *pôr teleológico*, como apresentado no primeiro capítulo deste trabalho.

Bhaskar sustenta sua abordagem das idéias e da ideologia, tendo por pólo orientador esse mesmo modelo de trabalho, ao afirmar:

(...), que toda atividade, incluindo a atividade puramente econômica, tem necessariamente um componente ou aspecto ideacional (como implicado na 1ª Tese de Feuerbach), o que significa dizer que a atividade é impensável a menos que o agente tenha uma concepção do que está fazendo e por que o faz (concepção que, é claro, pode estar errada). (BHASKAR, 1988: 33)

Este segundo aspecto mencionado por Bhaskar, da idéia como inerente à atividade humana e potencialmente equivocada em relação ao fim desejado, porque frequentemente de fins imprevisíveis, está também em Lukács.

(...) toda praxis, mesmo a mais imediata e a mais cotidiana, contém em si essa referência ao ato de julgar, à consciência, etc., visto que é sempre um ato teleológico, no qual a posição da finalidade precede, objetiva e cronologicamente, a realização. Isso não quer dizer, porém, que seja sempre possível saber quais serão as conseqüências sociais de cada ação singular, sobretudo quando ela é causa parcial de uma modificação do ser social em sua totalidade (ou totalidade parcial). O agir social, o agir econômico dos homens abre livre curso para forças, tendências, objetividades, estruturas, etc., que nascem decerto exclusivamente da praxis humana, mas cujo caráter resta no todo ou em grande parte incompreensível para quem o produz. (LUKÁCS, 1979: 52)

Compreender os complexos postos em movimento para ter maior acerto quanto ao fim desejado, carrega consigo o embrião da especialização que brota com a divisão social do trabalho. Elaborar construtos em termos empírico-práticos, em estrita vinculação à divisão social do trabalho a que precisa se ligar para reproduzir-se e compreender o mundo que o cerca, leva à compartimentagem do conhecimento em complexos aparentemente desconexos. Meios ineficientes de diálogo (limites da linguagem, ou conceituais), conflitos de interesses são causas que obstam a reunião desses conhecimentos fragmentados num todo coeso. No entanto, a complacência concernente

aos diversos complexos do ser social (economia, cultura, política, religião, Direito, etc.) como se apartados um do outro, já constituiria imediata ofensa à realidade, uma totalidade dinamicamente articulada por leis naturais e tendências sociais.

As ideologias, vinculadas a esse conhecimento compartimentado, carregam embutidas concepções de mundo e, por conseqüência, sociabilidades desejadas. São partes que contém um todo. Apresentam referenciais ontológicos a atribuir-lhes coerência com o mundo (natural e social) para o qual se dirigem. Para sua eficiente reprodução como corpos teóricos cumprindo papéis ideológicos, postulam, ainda que não explicitamente, seu engajamento numa descrição de totalidade. Para toda e qualquer concepção de mundo que se queira uma totalidade, uma referência em si mesma, a incoerência não é tolerada. A necessidade inexorável das concepções de mundo requer teorias funcionais à descrição dos fenômenos, quanto mais eficácia tiver atestado ante o agir humano em determinado grupo social, mais facilidade encontrará para sua circulação e reprodução.

“A ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (LUKÁCS, 1981b: 2). Ideologia, como esse sistema de crenças orientado para o pôr teleológico de segundo grau articulado nos embates sociais, não é atributo exclusivo de um determinado pensamento, mas uma possibilidade criada pelas circunstâncias histórico-sociais numa determinada sociedade, decorrência de necessidades da vida cotidiana para determinar a correção de comportamentos, influenciando na conformação da cultura.

Ideologia, dimensão de luta social pela definição dos rumos da sociedade, combina-se à estrutura de dominação e reprodução social. Logo que dado conflito social se instala como problemática vital na realidade dos homens, as sociedades produzem concretamente meios para a sua resolução, inclusive através do embate em formas ideológicas.

Em momentos de crise econômico-social de determinadas formações sociais, surgem formas ideológicas de pensamento como respostas necessárias à mediação dos conflitos de interesse entre os homens, que, por vezes, tomam dimensão significativa como conflitos de classe. O sentido negativo que a ideologia adquiriu principalmente na tradição marxista, isto é, como falsa representação da realidade, tem origem na inconciliabilidade factual dessas manifestações.

Essa inconciliabilidade das ideologias toma, no curso da história, as formas mais variadas: pode apresentar-se como reinterpretção de

tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos, etc., mas se trata sempre, antes de tudo, de instrumentos de luta; a questão a decidir é sempre um *que fazer?* social e a sua viabilidade objetiva é determinada pelos sujeitos deste *que fazer?* (LUKÁCS, 1981b: 3) Esse embate pelo *que fazer?* ocorre num ambiente social de representações que desempenham papel ideológico, no que o horizonte das teorias científicas também joga o peso de sua influência.

Para a definição de ideologia “não adianta distinguir em abstrato o verdadeiro do falso na imagem ideal do econômico, mas ver como o ser-precisamente-assim de um reflexo, talvez falso, é capaz de exercer funções sociais bem determinadas”. (LUKÁCS, 1981b: 22) Ou, em outras palavras:

(...) a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual correta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc. científica correta ou errônea são em si e por si uma ideologia: podem, somente, (...), vir a sê-lo. Somente depois de terem se tornado veículo teórico ou prático para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam estes, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, é que são ideologia. (LUKÁCS, 1981b: 4)

Essa definição faz com que toda reação teórica dos homens aos conflitos que seu ambiente lhes impinge apenas pode tornar-se ideologia. Essa reação conterà características dos interesses que a produziram. A possibilidade de distinguir as características que geraram o sistema ideológico dependerá, fundamentalmente, da função que desempenhará nos conflitos sociais, ou, de que interesses será capaz de aliar na luta pela direção dos comportamentos, através de posições teleológicas de segundo grau.

Naturalmente os portadores ontológicos imediatos de qualquer atividade social, e por isso também dos conflitos, são os homens singulares. Na imediaticidade, portanto, todos os conflitos apresentam-se como contrastes de interesse entre indivíduos singulares, ou entre individualidades e grupos, ou ainda entre dois grupos. E é evidente que tais grupos, nos casos dados, se formam porque os interesses vitais das individualidades que os constituem são os mesmos ou convergem fortemente, e se encontram em oposição com os

interesses vitais de outros grupos. (LUKÁCS, 1981b: 6)

Com a ampliação dos grupos sociais, fruto da bem-sucedida reprodução da vida em sociedade e do desenvolvimento das forças produtivas, a necessidade de dirimir conflitos torna-se permanente. O resultado é que indivíduos ou mesmo grupos inteiros avoquem para si a função de dirimir conflitos e façam da tarefa de produzir ideologia uma ocupação específica. Gradativamente, a função adquire vida própria no interior da divisão social do trabalho. Finalmente, com os impulsos decorrentes do mercantilismo desenvolvendo o sistema capitalista, ao ser reconhecida como outra função qualquer, subordinada também à medida do trabalho abstrato, impulso homogeneizante e impessoal, ganha força o clamor para que seja elaborado sistema de solução de controvérsias razoavelmente coerente e em sintonia com os valores disseminados pelo tecido social.

De início é toda comunidade que se ocupa em dirimir tais conflitos toda vez que se apresentam; mais adiante devem ser delegados ocasional ou permanentemente a indivíduos singulares ou a grupos inteiros; enfim, têm lugar as diferenciações de que falamos no interior da divisão social do trabalho. Isto significa, de fato, que devem ser elaborados sistemas, mais ou menos coerentes, para dirimir, de conformidade com os interesses da sociedade, os conflitos que continuamente se verificam na cotidianidade da vida social. (LUKÁCS, 1981b: 21)

Entre outras coisas, a reprodução ou transformação dos comportamentos dirimentes de conflitos depende: de qual valor, entre os valores postos como alternativas na dinâmica do ser social esteja efetivamente ligado a ele; de como a prática desse valor contribui para a solução do conflito; e a que outros valores está ele ligado, ou, a que grupo de interesse encontra-se vinculado, o que lhe revelará sua potencialidade material de disseminação e convencimento.

Seguindo com o raciocínio de Lukács, mesmo a verdade objetivamente comprovada pode desempenhar o papel ideológico. Ideologia não seria uma qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual, refere-se a uma construção mental que articula um conjunto de julgamentos de valor alçado a possível alternativa para a orientação da conduta humana aos desafios postos pela sua existência social. E esta qualificação do ambiente no qual a ideologia atua é importante para que

reste relativizada a constatação ontologicamente precisa da neutralidade ideológica em relação à verdade objetiva.

O agir social, com os seus conflitos, as suas soluções, etc. se distingue do intercâmbio orgânico com a natureza, e esta diferença é indicada também pelo fato que nele o espaço para teorias falsas, incompletas, etc., utilizáveis com lucro, é muito maior. (LUKÁCS, 1981b: 61)

Ao tempo em que as ciências naturais podem atuar como um complexo ideológico, apesar de sua correção objetiva (como exemplifica a desobstrução possibilitada pelo heliocentrismo de Galileu Galilei no século XVII), compreender que as ciências sociais se constituem nos embates ideológicos é mais simples, porém, no plano subjetivo, mais polêmico.

Mais simples, porque a base ontológica de qualquer ciência da sociedade é constituída por posições teleológicas que tentam provocar mudanças na consciência dos homens, nas suas posições teleológicas futuras. Já isto significa a presença, seja na gênese, seja no seu operar de um elemento ideológico ineliminável. A realização é naturalmente muito mais complicada. De um lado, porque a função exercida por todas estas ciências, na divisão social do trabalho, põe ao mesmo tempo também o problema de refletir, ordenar, expor, etc., os fatos e as relações por elas estudados no modo pelo qual efetivamente ocorreram e estão presentes na totalidade do ser social. É esta tendência e sua tendencial realização que tornam ciência estas ciências, assegurando ao mesmo tempo para elas um posto na divisão social do trabalho. Este ser social imediato pode, todavia, produzir a fetichização do momento tendencial em um fato absoluto. Especialmente na batalha contra a teoria marxiana da ideologia tem havido essa fetichização, expressa, sobretudo, como rígida contraposição metafísica entre ideologia (subjetividade) e pura objetividade enquanto o princípio exclusivo da ciência. (LUKÁCS, 1981b: 60)

O desafio do estabelecimento de critérios de crítica ontológica, como hipótese de superação tendencial da luta ideológica em torno das ciências humanas, será objeto do próximo capítulo. A proposta de

solução da sobreposição sujeito-objeto nas ciências humanas terá que levar em conta a vinculação dos complexos ideados às tensões existentes no tecido social. A contraposição, no plano teórico, remete, potencialmente, à distinção ontológico-genética por meio da identificação das estruturas através das quais as contrapartes emergiram.

Vinculando-se a julgamentos de valor distintos, e a interesses diversos, portanto, a suprassunção oportunizada pela crítica ontológica promete não apenas a lapidação intrateórica, como pode ocorrer nas disputas ideológicas, mas, para além disso, quer apontar a possível e imprescindível emergência de um complexo teórico mais abrangente, destinado a concatenar totalizações. Esse complexo, supõe-se, é capaz de, relacionando a produção espiritual à totalidade da qual faz parte, reforçar a necessidade da superação do estranhamento capitalista pela crítica à estrutura subjacente ao modo de produção, aperfeiçoando a crítica que, superando a ética do capital, engaje-se na luta ideológica em favor de uma existência realizadora do sujeito e, por conseguinte, transformadora do mundo social.

Estudar o desenvolvimento ideológico, portanto, é mais que delinear o caráter da função ideológica, é reconhecer a dinâmica contraditória no movimento evolutivo do ser social ali expresso. Se, por um lado, o pôr teleológico e, modernamente, a ciência conferem um ininterrupto recuo às barreiras naturais, aumentando a força produtiva da sociedade e capacitando a prática humano-social a níveis cada vez mais elevados; por outro, a normatividade do capital, o sistema de trocas, o estranhamento da estrutura de objetivações, disseminam a reificação imposta pela forma da mercadoria e levam seus impulsos à colonização da vida espiritual e emotiva dos homens, obstando o reconhecimento do homem à totalidade da qual é partícipe.

A vida social é permeada por ideologias que assumem o papel de veículos do estranhamento capitalista e, como tais, contribuem para reforçar a contradição entre o progresso material, fruto do contínuo desenvolvimento das forças produtivas, e o condicionamento da personalidade e do caráter às necessidades do capital. Compreender os embates ideológicos conectados a concepções de mundo e à realização de valores estranhados é tarefa imposta a quem se propõe debruçar sobre questões sócio-políticas. A luta ideológica demanda posicionamento político do cientista social. Haverá, na busca por suprassunção da dimensão ideológica, articulações conceituais que se constituirão como mediações a ser julgadas, e o ponto a partir do qual essa análise pode ser feita é a sua contribuição para a autoconstrução humana, o gradativo fim do trabalho estranhado através da compreensão dos mecanismos

operantes na organização social. E é ao estatuto desse trabalho de investigação e crítica que se passa agora.

No capítulo seguinte, os critérios de Roy Bhaskar para a concreção da crítica ontológica contribuem para que a crítica teórica alcance os fundamentos práticos que reproduzem a forma de dominação capitalista. Alcançar esses critérios em consonância com a descrição desse modelo de atividade humana aqui discutido demonstra a coerência dos modelos apresentados e a riqueza epistemológica que as contribuições combinadas produzem. Os fenômenos analisados ganham mediações até então pouco valorizadas, e o sistema filosófico lucra em crescente totalização.

Capítulo 4

CONCORRÊNCIA IDEOLÓGICA E SUPRASSUNÇÃO TEÓRICA

É preciso, para tentar distinguir o essencial, esquecer por um momento as divisões que, uma vez admitidas, arrastam todo um Alcorão de verdades intocáveis, e o fanatismo conseqüente. Podem-se classificar os homens em homens de direita e homens de esquerda, em corcundas e não corcundas, em fascistas e democratas, e essas distinções são inatacáveis. Mas a verdade, vós o sabeis, é o que simplifica o mundo, e não o que gera o caos. A verdade é a linguagem que exprime o universal.

Antoine Saint-Exupéry, *Terra dos Homens*²¹

A verdade é a linguagem do universal. Apesar de estar ela sempre um passo à frente, reside principalmente neste trabalho, o de perseguir uma estrutura analítica que transcenda fronteiras, o desafio imposto ao trabalho científico. Trata-se do esforço de totalização, historicamente sacrificada pela compartimentagem do conhecimento.

Almejar um corpo metateórico que possibilite avanços, na medida do crescente arrolamento de tendências advindas da sociologia, antropologia, economia, psicologia e demais campos do conhecimento sobre o ser social constitui-se tarefa fundamental para procurar pelo estabelecimento de algo como a linguagem do universal, mencionada por Saint-Exupéry, de caráter transdisciplinar. O modelo de trabalho, pôr teleológico, base do desenvolvimento teórico que se vem apresentando até aqui é, acredita-se, potencialmente capaz de orientação epistemológica capaz de superar as disputas ideológicas e informar um referencial teórico com vistas à totalização, crítico, sobretudo, a si próprio.

Reafirmar a centralidade do trabalho como elemento-chave a descortinar as formas através das quais os homens produzem sua sociabilidade, produz pontes para o trabalho transdisciplinar e propiciam

²¹ SAINT-EXUPÉRY, 1970: 158

um fundamento através do qual o trabalho de totalização, da Ciência Humana, torna-se viável.

Discernir o modelo de ação humana, isto é, o trabalho como aquele pôr teleológico embasando as estruturas sociais, contribui para a definição de categorias emersas do ser social, inclusive a ideologia. Assim, analiticamente, torna-se possível vislumbrar sua instrumentalização e os termos das críticas pertinentes, através das quais a supressão se habilita.

Nesse contexto, o papel da crítica ontológica estaria em revelar antagonismos fundamentais entre concepções teóricas distintas na luta ideológica, porque diferentes mesmo nas ontologias que os fundamentam, atendendo a critérios que marquem a supressão, ao menos teoricamente, desse antagonismo.

No campo da teoria social, esse trabalho apontaria para o reconhecimento dos limites historicamente auto-impostos pela humanidade ou, em outras palavras, das estruturas subjacentes caracterizadoras dos diferentes complexos sociais, referenciais para as condutas humanas, o que validaria para o referencial teórico emergente a alcunha de Ciência Humana, citada por Marx nos Manuscritos de Paris.

4.1. Ciência e ideologia

Principalmente pela alegação de mesmo os cientistas serem incapazes de isentarem-se às lutas ideológicas, a distinção entre ciência e ideologia continua sendo, ainda hoje, questão polêmica. E não menos na tradição materialista fundada por Marx. Bhaskar parece colocar o problema apropriadamente. Diz ele:

A crítica do idealismo desenvolvida em *A Ideologia Alemã* consiste: primeiramente, na rejeição da noção hegeliana de existência autônoma do ideal; em segundo lugar, na afirmação da primazia do material em relação ao ideal. Porém, como quer que a última vindicação seja precisamente interpretada, Marx dificilmente estaria comprometido com uma inversão materialista da primeira parte, em outras palavras, como se estivesse afirmando a existência autônoma do material na vida social. Em conseqüência, a distinção tosca entre base econômica/superestrutura ideológica tem de ser rejeitada; tem de ser substituída por uma

concepção das *diferentes ideologias* associadas a *diferentes práticas*, incluindo tanto as práticas científicas quanto as práticas identificadas, em qualquer formação particular, como básicas. Evidentemente, essas ideologias manterão relações variadas umas com as outras; algumas vezes revelando notáveis homologias e funcionalidades diretas. (BHASKAR, 1998: 33-4)

Bhaskar, ao associar diferentes práticas em instância de necessidade com respectivas formas ideológicas, inclui na concorrência ideológica mesmo os discursos científicos. O binômio verdade/falsidade não se apresentaria, desta forma, como critério para a definição categorial de ideologia. Em seguida diz:

Em sua tradição clássica, o marxismo concebeu as ideologias como sistemas de falsas crenças, surgindo em resposta às condições objetivas da existência material e cumprindo um papel essencial na reprodução (e/ou transformação) das relações sociais de produção. Ademais, normalmente contrapôs ideologia à ciência; e a ciência foi concebida, pelo menos por Marx, Engels e Lênin, como uma arma na emancipação da classe trabalhadora. Ideologia é categorialmente falsa consciência, fundada na existência de uma forma de sociedade (de classe) particular historicamente contingente e servindo aos interesses de um sistema de dominação (no fundo, dominação de classe) intrínseco a ela. (BHASKAR, 1998: 34)

Bhaskar, portanto, partindo da definição conceitual do marxismo clássico, não passa ao largo da contraposição ali concebida entre ideologia e ciência. Naquele contexto, ideologia é apresentada como falsa consciência, em estrita relação com a reprodução da estrutura de objetivações característica da sociabilidade do específico ser social; enquanto ciência desempenharia papel relativo à desmistificação potencialmente emancipatória em decorrência de seu movimento explanatório sobre o objeto e, portanto, arma na luta pela conscientização contra a subordinação a tendências estranhadas. Por outro lado, a impossibilidade da existência purista, isolada, ideal, da ciência, livre das influências das contradições existentes na sociedade, implica a combinação, na prática cotidiana, da atividade científica com os discursos ideológicos em ascensão, o que provoca contradições e

antagonismos entre sistemas de crença. Veja-se como Lukács expõe o problema:

Mais uma vez, independentemente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente predominante é a vida cotidiana, a fé religiosa, etc. Essas idéias perfazem uma parte muito grande da práxis social dos homens e muitas vezes se cristalizam num poder social; (...). Às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social. Em certas circunstâncias — e isto é característico da nossa época — essa contraposição penetra até no próprio método das ciências. (LUKÁCS, 1981: 30)

E em outro trecho:

(...) tem particular importância observar como essa insuprimível funcionalidade ideológica das ciências as aproxima notavelmente, no plano sócio-ontológico, da ideologia pura. Também elas se elevam da esfera da ontologia da vida cotidiana e são largamente determinadas pelos conteúdos e formas, forças e limites desta última, enquanto suas avaliações (inclusive aquelas puramente científicas) tornam a voltar para trás para enriquecer, no bem e no mal, esta esfera. (LUKÁCS, 1981b: 62)

A influência exercida pela luta ideológica na disseminação de teorias científicas liga-se, portanto, aos interesses que avalizam o mandato social balizador do discurso. Para tanto, a fim de sustentar a autoridade do discurso científico acoplado a determinados grupos de interesse, torna-se compreensível que o esforço de totalização não seja empreendido no âmbito das ciências e também que reste sustentada como utópica a aproximação epistemológica entre as ciências sociais e as naturais. A manutenção fragmentada das ciências facilita a instrumentalização ideológica do conhecimento produzido, tanto para a manipulação irresponsável dos recursos naturais, quanto para reproduzir fundamentalismos que sustentam determinadas estruturas de privilégios. Assim, Lukács enfatiza o processo dinâmico entre ciência e ideologia. E exemplifica:

“Quando partindo do estado de coisas que se tem na ciência moderna, procura-se tatear os

fundamentos hoje tornados causas, tem-se a impressão de que talvez não seja simplificar demais, a grosso modo, a situação que, pela primeira vez no curso da história, o homem encontra-se sobre a terra somente frente a si mesmo, ele não encontra mais a natureza em si, mas a natureza oferecida à demanda do homem, assim que o homem aqui encontre de novo consigo mesmo” (Heisenberg). É evidente que estas frases nada têm a ver com a metodologia prática dos problemas atinentes à física propriamente dita; seu conteúdo é uma generalização filosófica, cuja base real, na melhor das hipóteses, pode ser constituída por experiências interiores, subjetivas, que acompanham a práxis de um estudioso. De fato, a situação em que o mundo natural pesquisado tem caráter macroscópico não incide minimamente sobre a questão do ser-em-si. Apesar de muitas novidades trazidas à ciência pela física atômica, isto em nada mudou a relação ontológica entre o sujeito humano e o ser natural objetivo.

A união pessoal do estudioso renomado com o banal, modernístico-neopositivístico, negador do ser-em-si, dá a estas declarações um significado social geral. Nota-se que tanto Heisenberg não é o único estudioso mundialmente famoso que sustenta tais visões ontológicas, quanto Boltzmann ou Planck, por exemplo, nos ásperos contrastes com a sensatez crítica da geração anterior (pense-se os numerosos pronunciamentos de Einstein). Este significado nasce do fato de que nestas tomadas de posições vêm à luz, sob um dúplice perfil, o entrelaçamento do “mundo” e da “concepção do mundo” da cotidianeidade com a ampliação da ciência no plano da concepção do mundo. Por um lado, aqui os resultados do desenvolvimento científico não se apresentam na sua imanente cientificidade, mas por um trâmite de interpretações que no seu conteúdo – generalizado em termos ontológicos – relacionam-se a determinadas ideologias dominantes, atribuindo a elas a aparência (e a autoridade) de uma fundação científica exata. Por

outro lado, estas manifestações de significativos intelectuais não devem ser entendidas como meros discursos subjetivos e, menos ainda, como simples adequações a modismos. Na realidade, também estas concessões [concepções] pessoais do mundo brotam do mesmo terreno que produz a “concepção de mundo” da cotidianidade e que é, ao mesmo tempo, a base social da filosofia da moda e com ampla difusão. Também seria um absurdo apenas relacionar o físico Einstein com um filósofo da moda do tipo Spengler, mas o que teve ressonância como “concepção de mundo” da teoria da relatividade é um sintoma espiritual daquela etapa do desenvolvimento social, tanto quanto o declínio do Ocidente mesmo. Referimo-nos a uma necessidade social comum, a uma espécie de mandato social, mas não devemos fixar este fato em uma fórmula simplista. Esta necessidade é fortemente facetada e complexa, mesmo se sua tendência de fundo – em última análise, mas somente em última análise pressiona numa direção determinada. Esta depende da colocação do indivíduo no capitalismo atual: a manipulação generalizada torna-o um plasmador soberano de todas as coisas; ante a tal vontade plasmatória não existe qualquer modo do ser que resulte independente, mas, ao mesmo tempo, cada homem torna-se um nada impotente da manipulação. Não é este o lugar para descrever as múltiplas visões, em que se exprime este contraditório sentimento do mundo. Para o nosso problema, o aspecto relevante é o coexistir de uma onipotência abstrata com uma concreta impotência. (LUKÁCS, 1981a: 65)

Esse trecho da obra de Lukács merece especial atenção por ser capaz de demonstrar os termos da freqüente vinculação entre os discursos científicos e as ideologias em ascensão. Partindo de uma declaração do físico alemão Heisenberg, que sustenta o rebaixamento para um segundo plano da natureza em-si em prol da disseminação da manipulação sobre a natureza, Lukács aponta para as relações entre o desenvolvimento científico e sua utilização no campo ideológico. Os resultados científicos são incorporados, segundo sua interpretação, não por sua imanente cientificidade, mas através de um filtro de interpretações em seu conteúdo que os relacionam a ideologias

dominantes o que, ao final, atribui, a toda aquela estrutura conceitual e valorativa, aparência e autoridade de fundações científicas exatas. As descobertas científicas, assim, potencialmente se conectam a filosofias que encontram terreno na concepção cotidiana de vida, amplamente influenciada, por sua vez, pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas. É com a finalidade de ilustrar essas conexões que Lukács recorda a ressonância que a teoria da relatividade, de Einstein, encontrou na filosofia de autores como Oswald Spengler, enxergando nessa apropriação “um sintoma espiritual daquela etapa do desenvolvimento social, tanto quanto o declínio do Ocidente mesmo”. Esse sucesso almejado pelo sistema de crenças na disputa ideológica pela trajetória do desenvolvimento social encontra sua base, segundo Istvan Meszáros, em dois aspectos. Diz ele:

É a combinação das duas coisas – o ponto de vista adotado, em sua postura de afirmação/sustentação ou de crítica/negação diante da rede instrumental/institucional dominante de controle social, e a eficácia e legitimidade historicamente mutáveis dos próprios instrumentos disponíveis – que define a racionalidade prática das ideologias em relação à sua época e, no interior dela, em relação às fases ascendentes ou declinantes do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses elas sustentam. (MESZÁROS, 2004: 66)

Os sistemas de crença que desempenham função ideológica são reproduzidos, portanto, na medida em que se harmonizam com a estrutura de objetivações existente. Caso o sistema torne-se disfuncional aos impulsos decorrentes da estrutura de objetivações existente, a prática aos poucos abandonará o sistema, pois a transformação na *praxis* modifica a estrutura e corrompe os valores antes praticados e expressos ideologicamente. Essa dinâmica é bem explicitada pela forma da mercadoria.

A forma da mercadoria, que impele à implementação do trabalho assalariado, à universalização da troca, à inserção das comunidades em mercados cada vez mais abrangentes, é permanente estímulo a minar as culturas, cujos valores não sejam compatíveis com aqueles do livre do mercado, onde liberdade e igualdade são traduzidos pela liberdade e igualdade da mercadoria. As culturas aborígenes ameaçadas de extinção tornam-se objeto de interesse para a antropologia e o complexo alternativo de valores praticado causa nostalgia entre os “desterrados”. Finalmente, a permanente tensão provocada pela economia capitalista,

que quer absorver toda a produção humana sob seus ditames, estimula reações fundamentalistas entre os complexos culturais suficientemente coesos para tentar evitar a erosão de seus costumes.

Assim, ideologia liga-se a uma necessidade social compartilhada por grupos de interesses, que encontram naquela articulação conceitual orientação ao suprimento de suas demandas. O mandato social então avalizado à teoria é um tênue e provisório arranjo de interesses que encontra seus momentos de ascensão e crise em estreita relação com o papel desempenhado pelos grupos sociais nas contradições desencadeadas pela produção material da vida.

A partir do exemplo de Heisenberg e sua posição de que o homem encontra-se frente a ele mesmo até quando investiga a natureza, Lukács encontra no desenvolvimento social a justificativa para ela: a manipulação generalizada, e principalmente a sujeição da ação humana à criação de valor. Assim, o homem torna-se o grande escultor, “o plasmador soberano de todas as coisas”, o que rebaixaria todas as formas do ser à sua vontade e as tornaria dependentes da manipulação. Por outro lado, contudo, a manipulação exige que o homem a produza valor estranhadamente e, assim, inversamente, torna-se “um nada impotente da manipulação”, pois prescinde dos meios de organizar os meios pelos quais produz sua vida. É esse sentimento contraditório que Lukács enxerga na base da afirmação de Heisenberg e que contribuiria para anular o ser do ser.

Diante do quadro esboçado por Lukács, a consolidação de um referencial científico que fosse capaz de sustentar uma contraposição emancipatória aos diversos aspectos da luta ideológica, como queriam Marx, Engels e Lênin, exige encontrar uma definição de ciência que vá além daquela encontrada em Einstein, por exemplo, que a restringe a identificar cadeias de causalidade.

(...) a ciência pode apenas determinar o que é, não o que deve ser, está fora de seu domínio, todos os tipos de juízos de valor continuam sendo necessários. A religião, por outro lado, lida somente com avaliações do pensamento e da ação humanos: não lhe lícito falar de fatos e das relações entre os fatos. Segundo esta interpretação, os famosos conflitos ocorridos entre religião e ciência no passado devem ser todos atribuídos a uma apreensão equivocada da situação descrita. (EINSTEIN, 1994: 29)

Essa distinção entre religião e ciência de Einstein explicita bem o problema. Isentar-se sobre emitir opiniões sobre o futuro, isto é, sobre o

que deve ser, impediria a ciência de conflitar-se com a diversidade de posições ideológicas. Ideologia discutiria teleologia e ciência, causalidade. Contudo, o esforço de totalização das ciências, esforço ontológico, que obsta seu uso ideológico, traz implícita uma dimensão deontológica, que aponta para o desenvolvimento futuro das formas de ser, implicando indissociabilidade entre teleologia e causalidade.

A definição do referencial científico encontrado em Bhaskar, argumenta-se, é capaz de harmonizar, a partir do binômio falso e verdadeiro do marxismo tradicional, critérios de diálogo para promover precisão cognitiva em detrimento das falsificações manipuladoras presentes no debate ideológico, ainda que esse progresso esteja posto, inicialmente, em termos estritamente teóricos.

Como apresentado anteriormente, em Bhaskar o movimento explanatório contido no desenvolvimento científico, a despeito da função ideológica que possa desempenhar, identifica as estruturas generativas de fenômenos, ou seja, desvenda uma dimensão analítica mais profunda, estrutural, que a simples descrição da recorrência de fenômenos, de fins gerenciais ou práticos, não captura. Neste sentido, ciência não trataria dos consensos da comunidade científica, mas antes de dissensos que, em diálogo/confrontação, promovem uma descrição aproximativa ao funcionamento dos complexos interrelacionados e historicamente determinados, em outras palavras, uma totalização do conhecimento produzido socialmente.

É apenas em face dessa totalização do conhecimento objetivamente fundado e plausivelmente articulado num todo coerente, cuja unidade é imposta pelas relações conformadoras do objeto, que a dimensão ideológica explicita suas variáveis falsificadas como função dos conflitos socialmente travados. Mesmo a ciência deve, inicialmente, ser localizada como envolvida nos conflitos ideológicos. Evoluindo pela tradição positivista, a coesão explanatória tem sido sacrificada para ampliação da manipulação e pela vinculação ideológica.

Um dos pontos centrais que aqui são veiculados é que para retirar soluções teóricas da dimensão ideológica e, assim, dar-lhes aquele status consagrado pelo marxismo, é preciso, de início, conceber possível o cotejamento entre teorias. Além disso, a superação dos antagonismos entre ideologias, através da crítica ontológica e para além da conformação aos esforços totalizantes, necessita que se explique a função social daquele complexo teórico.

Na trilha dessa crítica ontológica surge a possibilidade da sedimentação de um referencial científico para o conhecimento, incluindo aí aqueles que tenham as sociabilidades por objeto. A

contribuição para o desenvolvimento da teoria social está nos termos desse diálogo interdisciplinar e metateórico que pretende, desbastando por entre os fenômenos recorrentes do empirismo, ser capaz de alinhar uma estrutura genética das sociedades. Combinar variáveis morais, poético-simbólicas e econômicas, é promissor para o trabalho de explicar as contradições sociais envolvidas no confronto ideológico de determinado contexto.

A ciência, tentativa de reconstrução posterior da existência pelo processo da conceituação, é produto da atividade social e, portanto, um produto em constante transformação. Relaciona-se ao desenvolvimento das forças produtivas, articulando os conceitos em vórtice explanatório das estruturas generativas da realidade. Estas estruturas correspondem à dimensão intransitiva do ser, assumidas como dadas no mundo natural, mas que no mundo social se apresentam criadas pela agência humana, o que lhes confere um peculiar caráter transformacional.

Essa transformação ininterrupta impactante na estrutura de objetivações faz com que adquira especial importância para a teoria social o papel da metateoria. A ela cumpriria o papel, pelo contrapeso que oferece ao imbricar várias facetas da produção intelectual, de desvelar as estruturas genéticas dentre os diversos matizes da luta ideológica. Bem-sucedendo neste papel, tornaria possível reconhecer as objetivações e as ideologias que referendam a legitimidade da estrutura de objetivações.

A ciência, portanto, estaria imersa nessas disputas ideológicas, ora servindo a um grupo de interesses, ora a outro. Einstein, ao distinguir ciência de religião, apontava à primeira a função de reconhecer, identificar e conceituar as cadeias de causalidade efetivamente existentes, e à segunda a apresentação de um quadro de valores que orientaria a conduta humana. Diria ele ainda que foi a indecisão quanto a essas funções que fez com que houvesse tantos conflitos entre ciência e religião, pois não sabendo os limites e a tarefa que cabia a cada, uma invadia o campo da outra.

Cabe dizer, no entanto, que os diversos matizes encontrados nas disputas ideológicas constroem-se por uma totalização coerente, ao que também a ciência almeja. Devendo ser capaz de oferecer alternativas, respostas às contradições que o homem encontra na vida, tanto uma como outra contribui para o quadro de alternativas e oferece-se, como valor, uma opção a ser hierarquizada num quadro de alternativas, a ser cotejado para a prática.

A ciência, ao não envolver a imposição de fins, antes, de meios para determinados fins, parece não implicar juízos de valor; ela, no

entanto, ao querer compreender as interações homem-homem-natureza pode ser capaz de indicar formas de harmonizar a existência dos homens com a totalidade na qual produz sua existência. Ao passo que a religião, na luta ideológica, esboça sua necessidade ao oferecer-se como um conjunto de valores capaz de vincular o sujeito (através de um sentimento de segurança, de pertencimento) a um arquétipo ideal que paira acima dos indivíduos, pelo quê algo como o contrato social de Rousseau, Hobbes ou Locke é formalizado.

Em função da objetividade de seu objeto, de seu vínculo indissociável com o real, a ciência constantemente religa-se à ontologia, e assim evita a viagem rumo à transcendentalidade lógica kantiana ou ao beco sem-saída da ênfase gnosiológica heideggeriana²². Para ela a totalidade nunca é alcançada, apenas o esforço de totalização é constantemente reiterado. A tentativa de apreender cognitivamente as estruturas complexas e plurais, generativas das formas de ser, têm fundamentado a espiral explanatória e caracterizado os esforços científicos.

Este movimento da ciência, como tentativa de apreensão da dinâmica própria da coisa em-si, permite a hipótese de que a sucessão de paradigmas científicos determinam sistemas de crenças, ora ultrapassados ora aperfeiçoados, e os coloca, nos termos aqui propostos, como posições teleológicas de segundo grau e, portanto, internas à dimensão da luta ideológica. Apesar de não vincular imediatamente a função explanatória a uma posição finalística, que envolve a produção de valor, ao desmistificar estruturas de dominação (naturais ou sociais) sustentadas por discursos ideológicos, a ciência adquire um papel fortemente ideológico, pois frustra interesses antes atendidos.

A rota de choque é assim deflagrada. O discurso científico, involuntariamente, é remetido para a luta ideológica. A solução, ainda que tarde (atrasada pelos interesses em jogo), se dará em favor do discurso que estiver atido mais eficientemente à dinâmica social efetivamente existente, muito embora a ciência tenda a desqualificar discursos de dominação. Por isso, a solução, ainda que cientificamente comprovada, não é definitiva.

A dimensão prática da crítica, que estuda a necessidade de determinada ideologia explica porque a função que uma teoria, ainda que falsa, capacita o agente à ação. Em primeiro lugar, resulta numa realização, num arranjo objetivo valorizado por ele. Para que essa referência se dissemine aquela realização também deverá ser positivamente vista pelos demais membros da comunidade. Assim tem-

²² Cf. tese de doutorado: FONTE, 2006.

se que a ação, ainda que sustentada em idéias equivocadas sobre os complexos que aciona, também pode produzir valor. Pois apenas pela proveitosa produção de valor de uso social é que será reproduzida aquela específica forma do ser.

Para que ocorra a superação das controvérsias que tomam corpo no embate ideológico, o lugar do referencial crítico, apesar de não estar fora da luta social refletida nas idéias, deve ser capaz de sustentar-se como crítica em três frentes. Para Bhaskar, Marx desenvolveu plenamente essa função ao realizar a crítica da economia política burguesa abordando o objeto em termos: teóricos, prático-cotidianos e materiais.

O Capital é subtítulo “uma análise crítica da produção capitalista”. É simultaneamente uma crítica da economia política burguesa; uma crítica das concepções econômicas da vida cotidiana que, de acordo com Marx, a economia política burguesa meramente reflete ou racionaliza; e uma crítica do modo de produção que torna essas concepções necessárias para os agentes nele envolvidos. É a estrutura dessa tripla crítica que fornece a chave para a análise da ideologia nos escritos econômicos maduros de Marx. (BHASKAR, 1998: 35)

Bhaskar elenca critérios pelos quais as três vertentes da crítica realizam o papel de suprassunção teórica. Para o aspecto objetivo do trabalho teórico, são estabelecidos critérios críticos; para o prático-cotidiano, critérios explanatórios; e, para o aspecto teórico, critérios categoriais.

Importante dizer, no entanto, que mesmo com esse trabalho de suprassunção no campo teórico, a ideologia não resta contraposta a um referencial último e irrecorrível, como poderia supor-se ser a ciência.

A luta ideológica, como dito, é também um aspecto da prática científica. Não haveria, portanto, uma dicotomia absoluta entre ideologia e ciência, antes, a proposta é tornar compatível o alcance da análise científica com as manifestações ideológicas. Como afirmou Einstein: “A ciência sem religião é aleijada, a religião sem ciência é cega” (EINSTEIN, 1994: 31). A relatividade irrecorrível do conhecimento face à totalidade, sempre permitirá que os referenciais ideológicos, funcionais à prática cotidiana, continuem operantes. A desmistificação do mundo, contudo, é já irreversível e é na luta ideológica, onde a prática dos valores orientados para o auto-

conhecimento do mundo e do homem se apresentam como alternativas, que a sociedade definirá seus rumos.

Ideologia, assim, não é ilusão ou superstição religiosa de indivíduos ou grupos de educação precária, mas uma forma específica de consciência social, cujos sustentáculos estão materialmente ancorados e contribuem para que a ação humana reproduza determinado ser social. Sua reprodução no tecido social relaciona-se com a articulação de conjuntos de valores e estratégias rivais que tentam, pelo pôr teleológico de segundo grau, administrar o metabolismo social, ao menos complexos parciais, para que se desenvolva em determinada direção e, assim, traga à tona determinados gozos e suas mercadorias em detrimento de outros. Os diversos interesses sociais, que se apresentam na forma de discursos ideológicos, com seus conjuntos de valores específicos, apresentam-se à consciência social entrelaçados no quadro de alternativas dispostos pelos vários discursos propagados. Dessa forma, os grupos de interesse procuram exercer influência sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social, promovendo sua reprodução e proporcionando os gozos que lhe são caros. Para entender esse complexo e colorido espectro de variações no campo da ideologia, cumpre arranjar um quadro teórico capaz de localizar as especificidades e suas transformações ao longo da história. Assim, os interesses estariam colocados como variáveis e as ideologias consideradas como forças reais implicadas na dinâmica estudada.

Na realidade sócio-histórica, é evidente, não há fatos isolados, apenas complexos sociais interagentes. Em conseqüência, o significado de tais complexos é inerentemente dinâmico, e se manifesta através dos complicados laços estruturais que os casos particulares da imediaticidade prevalente têm entre si, precisamente no interior da totalidade interativa e através dela. E, desde que os próprios complexos sociais são objetivamente estruturados desse modo – isto é, dentro de uma estrutura de interconexões recíprocas historicamente mutável –, o significado real e potencial de cada caso particular só pode ser apreendido em um quadro teórico abrangente: um quadro capaz de considerar de modo pleno a dinâmica de seus deslocamentos e de suas transformações internas. (MESZÁROS, 2004: 238)

4.2. A imprescindibilidade da crítica e sua suprassunção teórica

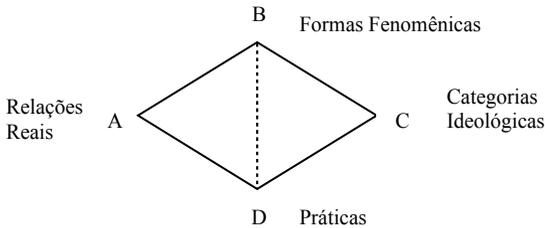
Em razão da conotação política que está implicada nas ciências humanas, nelas os embates ideológicos ganham especial relevo. A capacidade de influenciar nas decisões políticas e, portanto, desempenhar considerável papel nas posições teleológicas de segundo grau, faz com que os conhecimentos das humanidades tenham dificuldade de qualificarem-se como ciências, requerendo dela neutralidade. Não apenas porque a metodologia deve ser radicalmente diversa, mas também porque a qualificação científica as interrelaciona em ponto comum com a diversidade dos conhecimentos objetivos produzidos e, assim, constituirá ataque ao relativismo caro à manipulação ideológica.

Essa aproximação entre as humanidades e as exatas não significa a subtração das diferenças e a submissão dos diferentes complexos sócio-culturais a um mesmo e único referencial. Pretende ser capaz de oferecer um quadro analítico que ressalte as diferenças ao analisar a diversidade das formas de reprodução social, as maneiras pelas quais os marcos culturais implicados, os valores caros a específica estrutura de objetivações, o ambiente que historicamente influenciou a cultura; enfim, um quadro analítico que estruture-se num marco cognitivo para observar como os diferentes grupos sociais foram capazes de organizar sua reprodução e como essas especificidades se contrastam ou combinam ao serem iluminadas por um fundo comum de tendências abstratas, exercido com a generalização da troca.

É para tentar elaborar mecanismos teóricos que auxiliem na reflexão, ordenamento e na exposição dos fatos e relações sociais que Bhaskar oferece uma estrutura de critérios que fundamentem a tripla crítica, tal qual realizada por Marx em *O Capital*: abordando os aspectos objetivo, categorial e o prático-cotidiano do problema. A crítica decorrente dessa abordagem quer ser capaz de, para além das formas fenomênicas, abarcar as estruturas generativas que historicamente deram forma às manifestações sensíveis. Bhaskar ilustra da seguinte maneira essa metodologia:

As relações reais, *A*, situadas caracteristicamente por Marx na esfera da produção, geram formas fenomênicas, *B*, características das esferas de circulação e da troca, que, por sua vez, são refletidas nas categorias do discurso ideológico, *C*, que sustenta e suporta tais práticas comerciais usuais como comprar e vender, negociar salário,

etc., em *D*. Práticas que, é claro, por sua vez são



necessárias para a produção das relações reais *A*. A linha pontilhada *BD* denota, por assim dizer, o estilo da vida cotidiana. Em geral, a análise de Marx se move retrodutivamente de *B* para *A*, possibilitando uma crítica de *C* e informando a prática em *D*. (BHASKAR, 1998: 37)

Esse caminho pretende a elaboração de um referencial teórico que se apresente, nunca absoluto, mas cada vez mais abrangente. Referencial esse que seja capaz de explicar não apenas um dado número de fenômenos, mas, mais do que isso, interrelacionar suas estruturas generativas num todo coerentemente articulado, em função explanatória crescente.

4.2.1 Critérios para a suprassunção teórica

Nessa seção, o objetivo será esclarecer os critérios anunciados por Bhaskar. Seu reconhecimento na dinâmica própria do conhecimento contém a promessa de ressaltar os limites impostos pelo saber científico aos referenciais ideológicos, necessários para a reprodução *precisamente-assim* do ser social. A crítica explanatória, nas ciências humanas, é fruto da interação constante e dialógica do embate ideológico, que se produz sobre os fenômenos aparentes dos complexos generativos da vida social, e propicia o desvelamento de tendências da reprodução emergentes da complexa configuração eventual. No que, substancialmente, não se diferenciaria das ciências naturais, já que estas também se debruçam sobre os complexos generativos (na forma de tendências) da natureza em-si.

Apesar de entre as ciências humanas as tendências se apresentarem com característica provisoriade, elas adquirem forma e razoável constância pela estrutura de objetivações e, em determinada medida, autorizam espectros de hipóteses para o desenvolvimento social. A busca, portanto, está em capturar, no encontro com o real e

com a forma histórica pela qual se chegou a ele, as conexões internas e externas dos complexos sociais (em permanente coexistência – pacífica ou não), ou seja, esforçar-se por compreender a forma através da qual as sociabilidades se reproduziram ao longo da história.

Bhaskar diz que um conjunto consistente de teorias (T), equivalente à estatura da mencionada metateoria, possui uma “profundidade ontológica ou totalidade” que falta no sistema de crenças ideológico (I). E que é apenas à luz de T , portanto, que, nos conflitos ideológicos, torna-se possível reconhecer como insuficiente, um específico sistema de crenças.

Com a intenção de fornecer critérios para o reconhecimento de I no embate ideológico, Bhaskar enumera três dimensões do movimento da crítica explanatória encontrados em Marx: objetivo (critérios críticos), prático-cotidiano (critérios explanatórios) e teórico (critérios categoriais). Tendo em conta a interação dos complexos teóricos na interpretação e na conformação da dinâmica social objetiva, o que se reforça é a necessidade do diálogo e da crítica recíproca como pressupostos para o movimento do conhecimento, produto social, onde a relatividade da verdade não obnubila a existência em-si da dinâmica ontológica da vida. Bhaskar inicia a discussão acerca da suprassunção das contradições decorrentes do embate ideológico.

a) Aspecto objetivo: os critérios críticos

No que se refere aos critérios críticos de que nos fala Bhaskar, salienta ele a dimensão objetiva do conjunto teórico, afirmando que o complexo T (metateoria) a partir do qual se estrutura uma explicação da realidade deve ser capaz de ir além dos fenômenos explicados sob a tutela de I , (um dado sistema de crenças supostamente insuficiente em vista de T), englobando-os, inclusive. Neste sentido, trata da horizontalização do conhecimento, sua interdependência, referindo-se a complexos em permanente interação, com estruturas generativas que interferem umas nas outras. O nível de alocação do debate está nas discussões sobre fenômenos e sua estrutura generativa, concepções de mundo em debate que conflitam pela descrição mais precisa da dinâmica do que é. Vejamos como Bhaskar anuncia tais critérios:

Para considerar primeiramente os critérios *críticos*, para designar I como “ideológico” é preciso possuir uma teoria (ou um conjunto consistente de teorias) T que pode:

1. Explicar, sob suas próprias descrições, a maioria dos fenômenos, ou os mais

significativos, explicados por *I* (sob as descrições de *I*, onde essas descrições são “incomensuráveis” com as de *T*).

2. Explicar, em adição, um conjunto significativo de fenômenos não explicados por *I*. (BHASKAR, 1998: 35)

O conjunto teórico *T* deve ser capaz, portanto, de englobar um conjunto de fenômenos explicados em *I* e ir além dessa circunscrição. Revela dessa forma, o momento de encontro de referenciais teóricos distintos, que entram em complexa dialogia (relação intertextual com a alteridade, dimensão do valor). Sendo possível a existência de uma metateoria que tenha a capacidade de abarcar diversos referenciais de cientificidade, ela complexifica-se em seu movimento cognitivo e possibilita conexões ideais, (representações razoavelmente fidedignas), existentes anteriormente na matéria, promovendo a afinação do conhecimento, seu conluio analítico e, ao mesmo tempo, a expansão dos fenômenos abarcados pelas descrições teóricas.

Assim, os critérios *críticos* que Bhaskar enumera para a supressão dos conflitos teóricos, tratam, sobretudo, de demonstrar as fronteiras do conhecimento, ou seja, a capacidade de englobar um número crescente de fenômenos numa articulação conceitual coerentemente concebida.

b) Aspecto prático-cotidiano: os critérios explanatórios

A relação da ideologia com o aspecto prático refere-se a seu imprescindível papel para a prática cotidiana. O homem deve idear os complexos em que agirá para realizar o fim desejado. É em razão dessa função social que a ideologia desempenha na vida cotidiana (como aquele complexo conceitual, que implica valores e auxilia na escolha por entre alternativas, permitindo a reprodução orgânica e sócio-cultural do grupo humano) que o conjunto de teorias, ou metateoria, *T*, deve ser capaz de explicar a necessidade e a função social que explica a reprodução de *I* na sociedade. Ideologia, então, como um complexo auto-estruturado, instrumento de auto-conhecimento, e auto-posicionamento em face da totalidade, razoavelmente eficaz para direcionar a existência individual, o que explicaria sua replicável representação do real. Veja-se como Bhaskar complementa os critérios críticos:

Para satisfazer os critérios *explanatórios* para a designação de *I* como “ideológico”, *T* tem de ser capaz de:

3. Explicar a reprodução de *I* (isto é, aproximadamente, as condições para a sua contínua aceitação pelos agentes) e, se possível, especificar os limites de *I* e as condições (endógenas) para sua transformação (se há alguma), especificamente:

3'. Em termos de uma estratificação ou conexão real (ou seja, um nível de estrutura ou conjunto de relações) descrita em *T*, mas inteiramente ausente de ou obscurecida em *I*.

4. Explicar, ou ao menos situar, a si mesma em si mesma. (BHASKAR, 1998: 35)

Assim, a metateoria *T* que quer ser capaz de comunicar as esferas do conhecimento, deve, no encontro com *I*, desvelar-lhe sua forma de reprodução, apontar onde reside a eficácia de sua réplica, e também quais as condições internas que permitem esta reprodução. Nesse sentido diz Meszáros:

A questão da “falsa consciência” – frequentemente apresentada de modo parcial, para favorecer aqueles que a cultivam – é um momento subordinado dessa consciência prática determinada pela época. Como tal, está sujeita a uma multiplicidade de condições delimitadoras que devem ser avaliadas concretamente em seu próprio cenário. (MESZÁROS, 2004: 67)

Essa avaliação das condições delimitadoras do cenário no qual a ideologia produz seus efeitos práticos, citadas por Meszáros, é que Bhaskar pretende sugeridas em 3. Para tanto, a conexão entre as atividades requeridas para a reprodução de *I* e seu reflexo teórico, conexão essa descrita em *T*, deve ser capaz de explicar o progresso histórico da teoria em sua permanente readequação às condições fatuais nas quais se inscreve, como referido em 3'.

Em 4, Bhaskar sugere que a metateoria, *T*, também deve ser capaz de vincular-se a um sujeito histórico. Assim fazendo, permitir-lhe-ia posicionar-se em relação aos embates ideológicos, explicar as posições de valor que carrega consigo e, finalmente, declarar sua provisoriedade. Partindo da dimensão intransitiva do conhecimento, descreveria mecanismos de reprodução ideológica, o que é o mesmo que dizer a razão de sua eficácia; isso enquanto, ao mesmo tempo, *T* situa-se a si mesma, o que lhe abriria as portas ao diálogo com diversos campos do conhecimento, porque assumir-se-ia fatidicamente relativa.

É elucidativo, sobre essa tarefa metateórica, o trecho de Meszáros. Nele o autor expõe a vinculação, inextricável, dos discursos

existentes no embate ideológico com a dinâmica objetiva dos conflitos sociais.

Os problemas e suas soluções possíveis são, na realidade, duplos. Por um lado, eles surgem sem dúvida do modo como determinados intelectuais que articulam as várias formas de discurso ideológico se engajam em um confronto crítico entre eles, buscando suas respostas para suas conclusões lógicas e “transcendendo” o discurso do adversário no interior de seu próprio quadro teórico. Por outro lado, contudo, as demandas inerentes à natureza dos movimentos sociais de qualquer período histórico necessariamente condicionam os discursos ideológicos teoricamente articulados, ainda que de modo não uniforme. Em geral, quanto mais forte a dinâmica objetiva das *confrontações sociais* das forças hegemônicas fundamentais da sociedade, mais diretamente as conceituações cultural-ideológicas levam sua marca, e vice-versa. Nesse sentido, o discurso ideológico orientado para si mesmo e predominantemente abstrato de um período histórico específico – que tenta resolver seus problemas sem nenhum apelo a forças sócio-históricas tangíveis, pretendendo “negar” as tentativas anteriores através de sua própria “pós”-versão do que ainda ontem era a “pós”-solução mais atual – não aparece simplesmente da própria ideologia. Tem sua origem nas contradições e crises historicamente específicas dos movimentos sociais potencialmente emancipatórios e no relacionamento problemático entre estes movimentos sociais e as ações cultural-ideológicas atuantes na sociedade. É por isso que as soluções teórico-ideológicas prometidas para os problemas debatidos tendem a ser tão evasivas. Uma chamada “crise ideológica” não é *jamaiz* apenas ideológica – no sentido de que poderia ser resolvida com discussões e esclarecimentos ideológico-teóricos –, (...). Uma vez que a ideologia é a consciência prática das sociedades de classe, a solução dos problemas gerados nos confrontos ideológicos não é inteligível sem a identificação de sua

dimensão prática, material e culturalmente eficaz. (MESZÁROS, 2004: 115)

Para o trabalho de suprassunção, fundamental para a consolidação da metateoria, é fundamental, portanto, o papel de situar os conflitos ideológicos com as tendências e interesses em ascensão na sociedade e que provocam crises na consecução de interesses, propagadas para a dimensão ideológica.

c) Aspecto teórico: os critérios categoriais

Finalmente, para satisfazer os critérios *categoriais* para a designação de *I* como “ideológico”, *I* tem de ser *incapaz* de satisfazer uma das seguintes condições:

5. Um critério de cientificidade, especificando as condições mínimas necessárias para a caracterização de uma produção como científica; ou

6. Um critério de adequação de domínio, especificando as condições mínimas necessárias para uma teoria sustentar a natureza histórica ou social (ou seja lá o que for) de seu objeto.

E *T* deve ser capaz de satisfazer ambos. (BHASKAR, 1998: 35)

As teorias que concedem lugar à irracionalidade, à imprevisibilidade absoluta, e, por consequência, à impossibilidade de um conhecimento preciso sobre a geração de fenômenos sociais, como se o mundo girasse em razão dos desejos humanos; ou que afirmam, ainda, a pluralidade de verdades sobre o mesmo objeto, incorrendo na declaração de inexistência de um referencial ontológico independente do nosso conhecimento, essas teorias falham em ser capazes de “especificar as condições mínimas necessárias” para caracterizar algum corpo teórico como científico, ou, melhor, falham na incapacidade de rejeitar qualquer conhecimento como científico.

Trata, portanto, de estabelecer um critério epistemológico de reflexão do real na esfera ideal. Tem por fim esclarecer as bases da célebre questão: como é o mundo que torna dado conhecimento possível? A resposta a essa questão, de fulcro ontológico, estabelece uma base sobre a qual a produção científica se expande gradativamente; o que, de outra forma, estaria bloqueado pela intransponibilidade lógica de uma articulação conceitual que não pode abarcar fenômenos ou mesmo teorias além daqueles contidos no referencial teórico.

O outro critério, de “adequação de domínio”, concebe a capacidade da teoria de contextualizar seus objetos no tempo-espaço, explicando as estruturas objetivas que permitiram sua emergência e a sustentação de tal elemento à cognição. Assim, trata não apenas das condições de emergência de seu objeto, mas quer também relacionar-se à sua relativa provisoriedade. Localizar o objeto de cognição espaço-temporalmente relaciona-se também à especificação da natureza do objeto. Atentar ao entorno no qual o objeto emerge deve ser capaz de inseri-lo no ciclo de reprodução da existência, o que, imediatamente, lhe retira a aura de absoluto, imutável e, por conseqüência, insere mesmo a teoria na dinâmica incessante de produção do real.

CONCLUSÃO

Dentre as categorias apresentadas como fundamentais para a emergência do ser social o trabalho ocupou lugar central. Compreendendo-o como um pôr teleológico decorrem dele, por sua prioridade ontológica, as formas que caracterizam o humano, como: a conceituação, a linguagem, a noção de valor, os símbolos, a consciência, o controle sobre o corpo, os gestos, etc. Assim, o trabalho, como esse complexo que implica o envolvimento de todas essas características do humano, refere-se às práticas que possibilitam a vida orgânica do ser social, num primeiro plano, mas que remetem à imbricação do indivíduo a um grupo humano do qual se faz partícipe.

Essa centralidade, vale frisar, não emerge nem de uma dedução filosófica, nem de um axioma, mas diretamente da história, do homem constituindo-se como ser social e capacitando sua vida orgânica pela transformação da natureza segundo suas necessidades.

A característica participação do indivíduo numa atividade coletivamente organizada liga-se à sua capacidade de comunicação. Organizando a atividade coletiva através da transmissão de experiência e conhecimentos, os indivíduos desempenham o que Lukács chamou de pôr teleológico de segundo grau. Se a atividade finalística de primeira ordem visa a obtenção de um produto, na de segunda o fim está na obtenção de um determinado comportamento. Na de primeira ordem a valoração é materialmente determinada, na de segunda há uma crescente mediação entre a atividade-fim e a obtenção de valores, o que gradualmente tende a flexibilizar os valores visados.

A disseminação de valores ocorre, portanto, não apenas pelo gozo objetivo do produto do trabalho, mas também pela comunicação, pelas atividades de convencimento. A mediação assim interposta entre a ação humana e o gozo do produto abre espaço para que interesses pessoais, de grupos ou classes promovam aquele arcabouço teórico que mais está adequado a trazer benefícios para eles próprios. É nessa disputa entre interesses e valores distintos, correspondentes a grupos distintos, que toma corpo a dimensão ideológica, que, conforme crescem as mediações, confere aparente autonomia ao ideal frente às relações reais.

As ideologias são, portanto, produto conceitual humano vinculado a um grupo de interesse específico. Se, numa comunidade primitiva, tinha por principal função descrever como as coisas eram, de fundo primordialmente ontológico, portanto, a colateral busca por êxito já trazia consigo uma velada função deontológica, isto é, de como as coisas devem ser. Como as coisas devem ser é pergunta cuja resposta

orienta a reprodução do ser social. A dimensão ideológica está composta por todos os discursos que, visando o pôr teleológico de segundo grau, tem por fim influenciar as condutas humanas ante o espectro de alternativas que sua existência experimental; no que estão presentes os discursos religiosos, mitológicos, artísticos, históricos, morais ou científicos.

Descrever como as coisas ocorrem, quais as cadeias de causalidade implicadas em determinado complexo, traz consigo tanto a necessidade da noção de valor de uso, para hierarquizar opções entre alternativas em relação ao fim ideado, quanto implica, por conseqüência da hierarquização, um dever-ser para o êxito. Ontologia liga-se, assim, estreitamente, à deontologia, isto é, a prescrições de ordem normativa. E ambas são peças fundamentais na luta ideológica. Em razão da implicação da deontologia decorrente das discussões no campo da ontologia, liga-se à emergência do ser social a moral e a poética, marcas que especificam referências culturais.

A moral referir-se-ia às regras de convivência, que organizam as relações interpessoais. Refere-se a uma hegemonia de valores praticados por dado grupo humano em suas relações recíprocas que fornece segurança em razão da previsibilidade. A perenidade do discurso, efetivação de um pôr teleológico de segundo grau, é sustentada pelos fundamentos ontológicos implícitos na estrutura objetivada, que caracteriza a especificidade da vida comunitária. Já a poética remete à valoração da estrutura simbólica que produz espectro polissêmico à luz da ontologia aí subjacente e, por conseqüência, ao dever-ser informado pela moral.

A combinação peculiar entre poética e moral fornece um referencial identitário ao grupo humano. Indicam os valores que compõem a estrutura de objetivações e explicitam os gozos caros, erotizam o corpo para a reprodução do específico ser social, fornecendo um referencial catártico-libidinoso para experimentar a existência. Do referencial ontológico originam-se, assim, prescrições que organizam a sociabilidade do grupo humano, pautado numa espécie de mandato que atesta coesão, previsibilidade e, assim, segurança para a atividade social.

Em razão das prescrições de dever-ser originadas na ontologia, totalização inerente aos diversos sistemas de crença, o destino fatídico das controvérsias acerca da descrição do mundo é o embate ideológico. A tentativa, para os diversos grupos humanos e seus sistemas de crenças, será manter a coerência em face dos mais diversos fenômenos que se pedem explicados, pois assim sustentam-se como referenciais para a consciência prática cotidiana, progressivamente mais abrangente.

Uma vez que as sociedades em questão são elas próprias internamente divididas, as ideologias mais importantes devem definir suas respectivas posições tanto como “totalizadoras” em suas explicações e, de outro, como alternativas estratégicas umas às outras. Assim, as ideologias conflitantes de qualquer período histórico constituem a consciência prática necessária em termos da qual as principais classes da sociedade se interrelacionam e até se confrontam, de modo mais ou menos aberto, articulando sua visão da ordem social correta e apropriada como um todo abrangente. (MESZÁROS, 2004: 65)

O contato decorrente da expansão da troca, da forma da mercadoria, da estruturação social em grupos humanos com interesses entre si concorrentes, mas internamente similares, e do desenvolvimento dos meios de transporte e comunicação, são todos fatores de estímulo aos conflitos e diálogos na concorrência ideológica. E isso não apenas pela curiosidade antropológica, ou científica. Importante lembrar o papel aí desempenhado pelo mais valor relativo, que possibilita, com menor dispêndio de energia humana, ou, em outras palavras, pelo desgaste das forças naturais umas contra as outras, um aumento gradativo das forças produtivas. Então, a forma da mercadoria, marcadamente pelo papel do mais valor relativo, exige que as ideologias se contrapesem, realçando a dimensão ideológica como espaço privilegiado para produção de totalizações em disputa.

A disputa revela-se inescapável, em primeiro lugar, pela escolha entre alternativas, diferenças de prescrições deontológicas, mas que podem apontar para divergências de fundo, isto é, divergências ontológicas. Os homens devem escolher. Estão condenados à liberdade, diria Sartre. As escolhas apresentando-se para os sujeitos como estilos de vida, por assim dizer, contribuem para a formação de sua identidade e, assim, qualificam-no em acordo com a variação das estruturas objetivadas existentes.

Os interesses de reprodução de dado ser social, que consolida uma específica estrutura de privilégios, jogam sua influência para que seu *modus vivendi* seja replicado pela dinâmica social, conformando um aspecto da luta ideológica. Não se apresentando em razão dos critérios da objetividade para oferecer condições de uma programação laboral do sujeito em acordo com sua vontade, os interesses individuais, de grupo ou classe, influem para que, não importando se em conformidade com o real ou não, seus valores sejam reproduzidos.

Perspectiva essa balizada pela estrutura de dominação típica do capitalismo, o estranhamento, como forma velada de dominação, isto é, como objetivações que retroagem sobre outras futuras, exigindo decisões que minam a possibilidade de um projeto coletivo e organizam a sociabilidade numa estrutura de objetivações fundamentalmente estranha a uma existência harmoniosa do indivíduo com a totalidade a qual pertence. Assim, o estranhamento combina-se a específicas ontologias enquanto rechaça outras com implicações sensíveis na luta ideológica, sinalizando inclusive pela neutralidade ideológica quanto a sua correspondência objetiva.

Diante dessa potencial falsificação da realidade, o desafio da ciência é, emergindo da dimensão de luta ideológica, distanciar-se dela, das disputas de poder para ser capaz de apresentar tendências objetivamente identificadas. Assim, a teoria científica estaria capaz de contrapor-se aos referenciais ideológicos, ou, melhor, contribuir na solução de conflitos de ordem teórica para que a humanidade harmonize-se à totalidade a que pertence.

Comumente negando uma dimensão ontológica subjacente a toda e qualquer análise, as ideologias tendem a privilegiar a dimensão das especificidades, o que impede seu diálogo e fecha-os na lógica de interesses que os trouxe à luz. Assumir por horizonte prático-material fragmentos do mundo oriundos da empiria, como referência de totalidade, provoca falso isolamento que esvaece uma concepção do todo, muito embora esta inexoravelmente ali se entranhe. A ênfase na empiria, no imediato (tal qual explicitada na crítica ao neopositivismo de Lukács, 1984a) produz um recorte do real, que, ao restar negligenciada sua relação com um todo que o possibilita, confere ao campo da gnosiologia predomínio sobre o ontológico e pouco contribuir para explicar o encadeamento de relações que promoveu dado fenômeno. E isso porque o conhecimento, sob essa perspectiva, legitimar-se-ia como científico em razão de sua efetividade na imediaticidade dada, em sua verificabilidade empírica (a conjunção constante de eventos do positivismo humeano). O selo de certificação científica para validação do conhecimento através da efetividade alcançada no plano do imediato tem por resultado ressaltar sua dimensão instrumental, de potencial manipulabilidade do real. Assim considerado, o conhecimento coloca-se subserviente aos interesses da produção de valor promovendo as tecnologias de manipulação, as formas de gerenciamento de extração de mais valor e, finalmente, contribuindo na expansão da forma da mercadoria, ou, em outras palavras, a expansão do trabalho abstrato como elemento último de

mediação social. Como resultado tem-se um referencial para ação insuficiente na tarefa de alocar energia humana para o bem comum.

Esse estudo compõe um projeto intelectual maior. Ser capaz de identificar as relações entre ação humana, a estrutura na qual se conforma e o papel que as teorias jogam nesse meio, foi a proposta aqui explorada. O objetivo esteve em ressaltar aos interessados nos estudos sobre as sociedades, através de desdobramentos da ação humana fundamental, a necessidade de elevar a qualidade da crítica, localizando-a por entre as tendências e os interesses em disputa. A permanente valorização da totalização, como esforço último de concatenação de saberes, carrega consigo o questionamento da moral individualista e corrosiva ao convívio social.

Essa dimensão crítica do trabalho científico espera conter o potencial de orientar os comportamentos para uma existência a um só tempo: emancipatória e harmoniosa. O conhecimento é parte necessária da ação livre. Assim, finalmente, ativando o que há de mais característico nos sujeitos, as cores da diferença poderão render seus melhores frutos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMAD, Aijaz. *Questões de classe e cultura: uma entrevista com Aijaz Ahmad*. Realizada por Ellen Meiksins Wood. (mimeo) Tradução: Prof^ª Maria Célia Marcondes de Moraes (UFSC). Publicada na *Monthly Review*, Vol. 48, n^o 5, 1996, October.

ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

ANDERSON, Perry. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 136.

BHASKAR, Roy. Sociedades (mimeo), capítulo 8, in: ARCHER et al. (eds.). *Critical Realism: Essential Readings*. Tradução sob a supervisão de Mario Duayer (UFF), mimeo. Londres: 1998.

BHASKAR, Roy. O que é realismo crítico? (mimeo) Tradução de Astrid Bäcker Ávila (UFPR) Cap. 9 do livro *Reclaiming Reality: a Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso, 1993.

BHASKAR, Roy. Uma teoria realista e ciência. (mimeo) Tradução sob supervisão de Mario Duayer (UFF). Introdução de *A Realist Theory of Science*. Londres: Verso, 1977.

DUAYER, Mario e MEDEIROS, João Leonardo. A ontologia crítica de Lukács: para uma ética objetivamente fundada (mimeo). Versão original em inglês publicada em Lawson, C., Latsis, J. S. and Martins, N. M. O. (eds.). *Contributions to Social Ontology* (Routledge Studies in Critical Realism), 2006, London: Routledge.

EINSTEIN, Albert. Ciência e Religião. In: *Escritos da Maturidade: artigos sobre ciência, educação, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião*. Título original: "Out of my later years." Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1994.

FONTE, Sandra Soares Della. *As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno*. Orientadora Maria Célia Marcondes de

Moraes. Florianópolis, 2006. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

LUKÁCS, György. Introdução (mimeo). Tradução de Mario Duayer (UFF), Primeira parte, “Einleitung”, da edição alemã *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt: Luchterhand, 1984.

LUKÁCS, György. Neopositivismo (mimeo). Tradução de Mario Duayer (UFF), cap. 1, v.1, Neopositivismus, da edição alemã *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Darmstadt: Luchterhand, 1984a.

LUKÁCS, György. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, György. O Trabalho (mimeo). Tradução de Ivo Tonet (UFAL), cap. 1, v. 2, “Il Lavoro”, da edição italiana *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti, 1981. (*Vol I, 1976, Vol II, 1981*).

LUKÁCS, György. O momento ideal na economia e sobre a ontologia do momento ideal (mimeo). Tradução de Maria Angélica Borges com a colaboração de Silvia Salvi (USP) a partir da Versão italiana de Alberto Scarponi, cap. 3, seções 1 e 2, v. 2, “Il momento ideale nell'economia e sulla ontologia del momento ideale”, da edição italiana *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti, 1981a. (*Vol I, 1976, Vol II, 1981*).

LUKÁCS, György. O problema da ideologia (mimeo). Tradução de Ester Vaisman (UFMG), cap. 3, seção 3, v.2, “Il problema dell'ideologia”, da edição italiana *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti, 1981b. (*Vol I, 1976, Vol II, 1981*).

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I, v.1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna., 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl. Manuscritos Econômicos e Filosóficos. In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 7ª ed. 1979.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 6. ed. São Paulo: HUCITEC, 1987.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. São Paulo: Ensaio, 1993.

MÉSZÁROS, István. *Marx : A teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RANIERI, Jesus. *A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine. *Terra dos Homens*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.