

VITOR HUGO MENDES

**A EDUCAÇÃO NÃO CONHECE VERBOS REGULARES:
alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método**

**FLORIANÓPOLIS
1998**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

***“A EDUCAÇÃO NÃO CONHECE VERBOS REGULARES: ALGUNS
APONTAMENTOS SOBRE QUESTÕES DE ONTOLOGIA E MÉTODO”***

**Dissertação submetida ao Colegiado do
Curso de Mestrado em Educação do Centro
de Ciências da Educação em cumprimento
parcial para a obtenção do título de Mestre
em Educação.**

APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 17/12/98

Dra. Maria Célia Marcondes de Moraes (orientadora)

Dr. Manoel Araújo de Oliveira

Dr. Agenor Brighenti

Dr. Carlos Alberto Marques (suplente)

Maria Célia Marcondes de Moraes
Manoel Araújo de Oliveira
Agenor Brighenti

**Vitor Hugo Mendes
Florianópolis, Santa Catarina, dezembro de 1998.**

VITOR HUGO MENDES

**A EDUCAÇÃO NÃO CONHECE VERBOS REGULARES:
alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Professora Doutora Maria Célia M. de Moraes.

FLORIANÓPOLIS

1998

*A meus pais
Maria e Olavo,
com carinho e admiração.*

*Àqueles (as) que encontrei na encruzilhada da
vida e, mais que conhecidos, na convivência e
bem querer, nos tornamos amigos (as).*

AGRADECIMENTOS

À prof^ª. Maria Célia M. de Moraes que, na arte de conjugar ternura e vigor, orientação e amizade, aceitou conduzir a realização desta dissertação;

à turma do Mestrado/96: Maria Aparecida, Patrícia, Jacob, Débora, Javier, Verena, Lourdes, Rui, Nelzi, Clóvis, Marlete, Dagmar, Isabel, Silvia, Ana Rita e Lilane, aos quais só tenho predicados de carinho, pela amizade encontrada;

ao Carlos, Arnildo, Geraldo, Amarildo e Luiz Gonzaga, amigos de todas as horas, pela paciência de cada dia e estímulo constante;

à todas as pessoas contribuíram na realização deste trabalho: Dulcelene, pelo diálogo e incentivo; Márcia, pelo carinho e auxílio na revisão gramatical e ligüística; o professor Carlos Eduardo, na oferta de suas instigantes perguntas; Oldemar, Laudovino, Madalena e Comunidade Paroquial de Bom Retiro, que souberam entender minha ausência nas atividades de formação pastoral; Marione, que pela teimosia e resistência no serviço aos empobrecidos, me indicou o caminho da práxis; Maurília e Luiz Fernando, pelo atencioso atendimento na secretaria do PPGE;

à Diocese de Lages, na pessoa de D. Oneres, que acolheu e apoiou esta iniciativa de estudo;

à CAPES, pelos recursos oferecidos e o incentivo à pesquisa.

SUMÁRIO

RESUMO	v
ABSTRACT	v
INTRODUÇÃO	2
PRIMEIRO CAPÍTULO - MODERNO E PÓS-MODERNO: A MORTE DO REAL	12
1.1 A discussão moderno e pós-moderno	17
1.1.1 Modernidade ontem, hoje e amanhã segundo M. Berman	18
1.1.2 Modernidade e pós-modernidade na visão de Brighenti	27
1.1.3 Condição pós-moderna no pensamento de Harvey	33
1.2 O crime perfeito	45
1.2.1 Baudrillard e a discussão sobre o pós-moderno	46
1.2.2 O crime perfeito	49
SEGUNDO CAPÍTULO - AS BASES PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL	63
2.1 O caminho da ontologia	64
2.2 A realidade como totalidade social	67
2.3 Engendramento do ser social: o trabalho como modelo de toda práxis social	73
TERCEIRO CAPÍTULO - APROXIMAÇÕES À QUESTÃO ONTO- METODOLÓGICA	87
3.1 Uma questão onto-metodológica	88
3.2 A onto-metodologia na obra de marx	92
3.3 O método da concreção	98
3.4 As categorias lógicas de aproximação do real	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

RESUMO

A temática em torno da qual se situa este trabalho, se insere em uma ampla e complexa polêmica: a morte do real. Pela via da contramão, conduz produto inflamável. De um lado, retoma o pensamento de Marx e Lukács no momento em que se celebra a morte dos marxismos e o triunfo definitivo do liberalismo/capitalismo; de outro, retoma a preocupação pela ontologia e pela gnosiologia, em tempos de acentuada crise da razão. Nesses tempos de desrazão que, em sua exasperação, se propõe “pós” a todas as coisas, e em seu caráter mais extremo dilui a ontologia, decretou-se a inexistência do ser social, proclamou-se a morte do real - o crime perfeito de Baudrillard. Na tentativa de explicitar os eventuais desdobramentos da morte do real para a Educação e a prática educativa, em um conjunto de três capítulos: *Moderno e pós-moderno: a morte do real*, *As bases de uma ontologia do ser social* e *Aproximações à questão onto-metodológica*, desenvolvemos nossa reflexão.

ABSTRACT

The thematic where this job is placed, it is inserted in a wide and complex polemic: the real death. Via the reversed way, it takes inflameable product. From one side, it recovers the thinkings of Marx and Lukács when it celebrates the death of Marx's ideas and the definitive triumph of the liberalism/capitalism; from the other side, it recovers the preoccupation for the ontology and for the gnosiology, in times where the reason crisis is emphasized. In these times of unreason that, in its exasperation, it proposes “post” to all things, and in its most extreme character attenuated the ontology, it proclaimed the no existence of the social being, it proclaimed the death of the real - the perfect crime of Baudrillard. We develop our considerations in the trying to clear the eventual developments of the death of the real to the Education and the educational practice, in a set of three chapters: *Modern and Post-Modern: The death of the real*, *the basis of an ontology of the social being* and *approaches to an ontomethodological question*.

***“A história deve ser reescrita a cada
nova geração porque embora o passado não mude,
o presente está sempre em mudança;
cada geração tem novas perguntas a fazer ao
passado e encontra novas áreas de simpatia em
que faz reviver diferentes aspectos de seus predecessores”
(Christopher Hill)***

INTRODUÇÃO

A interlocução com o tempo que se chama *hoje*, reveste-se de uma complexidade que requer, na tentativa de sua compreensão, ascese intelectual e refinado exercício teórico. Essa Babel polifônica que caracteriza a *conversaõ filosófica* contemporânea testemunha uma ambiência geral de “crise”, que em meio às recentes e desestabilizadoras transformações sociais, desembocou em uma diluída e controversa “crise dos paradigmas” que até há pouco referenciavam o conhecimento, a ética, a prática educativa, etc. Fato que, em sua polarização negativa, tem conduzido à perplexidade diante da história e ao desencanto com a organização e com a militância, em uma espécie de volatilização da experiência do espaço e do tempo.

Esse efeito mais imediato tem marcado profundamente a mutação intelectual e política das últimas décadas, agravado pelo clima de final de século e pelo *espírito milenarista* que, em suas várias manifestações não mostram mais que a ponta deste iceberg. No Brasil dos anos 80, por exemplo, vivia-se a euforia pela emergência dos movimentos sociais e pela esperança de que a luta popular seria a força para uma transformação revolucionária da sociedade. A década seguinte, entretanto, experimentou a rápida desconstrução dos sonhos e das utopias, sufocadas que foram vitória da sociedade de mercado, pelas propostas do neoliberalismo, pelo recuo das esquerdas. A urgência em reelaborar as antinomias desta situação, capturada por muitos mas encarada por poucos, fez com que um número significativo de agentes sociais e intelectuais, mesmo sem prescindir do engajamento no movimento popular, procurassem o meio acadêmico em busca de instrumentais teóricos capazes de dar inteligibilidade a esse momento histórico complexo e contraditório, bem como, outra vez balizar a crença no agir humano e sua emancipação.

Não sem surpresas, o que se percebeu é que não apenas a prática social já não contava com um referencial sólido para o enfrentamento da crise mas que também o campo do saber - sobretudo o das Ciências Sociais e das Ciências

Humanas -, se debatia por re-ordenar o seu estatuto de Ciência em meio a um nem sempre tranquilo clima de inflexão.

Como era de se esperar, o campo do conhecimento também não conseguiu passar incólume aos sintomas da “crise”. A emergência de novas abordagens teóricas e metodológicas desestabilizaram as formas tradicionais de compreensão do mundo e da História. Esta difícil equação entre o antigo e novo, ganhando voz no movimento crítico, algumas vezes ressoou em tom de alforria, colocando em juízo a *razão ilustrada* e tudo aquilo que se propunha fundamentar. Nesta conjuntura, entraram em cena, como indica Moraes, “o uso indiscriminado de epítetos como ‘pós’, ‘neo’, ‘anti’, ‘super’” (Moraes, 1998), bem como “as chamadas propostas ‘pós-estruturalistas’, ‘pós-marxistas’, a ‘revolta micro-sociológica’, a ‘pesquisa dos micro-fundamentos’, o ‘marxismo da ação racional’, a ‘retórica’, etc, multiplicação de propostas que em última análise, expressam o descrédito e a falência de uma determinada concepção de conhecimento e de razão: a razão e o conhecimento modernos, de corte iluminista” (Moraes, 1996:02).

Essa flexibilização teórico-metodológica ordenada em torno do prefixo “pós”, e que tais, em sua implícita acomodação ao estabelecido, ainda que crítica, é sedutora no discurso, mas paralizante do agir humano (práxis). Em seu efeito colateral, no mais das vezes não tem conseguido distinguir o joio do trigo. Ao romper os limites estabelecidos e reconhecidos entre as fronteiras do conhecimento, acaba por dissolver não apenas a possibilidade de um saber sistemático e crítico, mas em corte radical, coloca em questão a própria razão, desembocando, ora em um ceticismo epistemológico niilista, eliminando todo e qualquer referente, ora em um alegre cinismo imprimindo, nesta trajetória, consequências funestas não só ao exercício do conhecimento científico, mas também à política, às práticas educativas, e à ética. Moraes, reconhecendo a relevância crítica dessas novas correntes de pensamento, ressalva porém não serem elas pioneiras na análise das ambiguidades e das mazelas que sobrevieram no bojo da modernidade. Para isso, basta lembrar a crítica formulada por Marx, Nietzsche, Webber e os frankfurtianos, entre outros. A autora lembra que “a fratura das vastas sínteses fechadas e o abandono dos

paradigmas absolutos são, certamente muito bem vindos sobretudo do ponto de vista de um conhecimento rigoroso e crítico do real. Todavia, tomar seu contraponto como eixo teórico e metodológico, ou abandonar a tirania das totalidades fechadas pela ditadura dos fragmentos, se constituem em sério equívoco” (Moraes, 1994a:185).

A temática em torno da qual se situa este trabalho, se insere nesta ampla e complexa polêmica. Pela via da contramão, conduz produto inflamável! De um lado, retoma o pensamento de Marx e Lukács no momento em que se celebra a morte dos marxismos e o triunfo definitivo do liberalismo/capitalismo; de outro, retoma a preocupação pela ontologia e pela gnoseologia, em tempos de acentuada crise da razão. Nesses tempos de desrazão que, em sua exasperação, propõe-se “pós” a todas as coisas, e em seu caráter mais extremo, dilui a ontologia, decretou-se a inexistência do ser social, proclamou-se a morte do real - o crime perfeito de Baudrillard.

Esta dissertação, *A Educação não conhece verbos regulares: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método* levanta algumas questões neste contexto de propostas polêmicas. Como se vê, portanto, a tarefa a que nos propomos não é das mais fáceis! Neste particular, é necessário explicitar que este trabalho não persegue, a rigor, um objeto empírico ou teórico, com delimitações bem estabelecidas, como pretende a praxe acadêmica. Mas transita por esse universo de questões, talvez menos palpáveis. Neste itinerário, abordamos a perspectiva da ontologia histórica e crítica, a qual propõe como elemento basilar, a determinação ontológica do conhecimento, e trata a uma só vez, a dupla problemática ontológica e metodológica do objeto real.

Como afirma Thompson, “o objeto do conhecimento histórico, é a história ‘real’” (Thompson, 1981:50). Porém, como dar inteligibilidade a um ‘real’, no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido e estável, se volatiliza”? (Marx & Engels, 1993:69); Como tratar adequadamente este real que agora é reduzido a fragmentos, ou então confundido com a narrativa ficcional, não mais diferenciando a História de estórias?

Neste campo aberto de questões, nossa intenção não é outra que uma aproximação metodológica e introdutória a esta discussão. Neste sentido, se de um lado nos situamos diante de um incomensurável campo de pesquisa, de outro, temos uma demarcação precisa a qual procuramos seguir com cuidado: esta investigação segue uma leitura lukacsiana de Marx. Lukács, como se sabe resgata a problemática onto-metodológica pela ótica da ontologia do ser social. O que nos interessa indagar é como a ontologia histórica e crítica, uma forma tão instigante de compreensão da realidade, passa a ser tão questionada e neutralizada como fundamento da análise.

Nesse sentido, nossa escolha privilegiou dois autores que expressam em seus trabalhos, a convicção de que a ontologia do ser social possui um caráter definidor na inteligibilidade e na intervenção sobre o real. Marx (1818-1883), em uma meticulosa análise crítica do pensamento de Hegel, ao proceder a inversão materialista desse pensamento, delineou os fundamentos dessa ontologia, que é histórica e crítica, ainda que nunca tenha se dedicado a elaborar um tratado sistemático sobre a ontologia e o método.

Lukács (1885-1971), herdeiro desta tradição, dará grande contribuição ao conjunto da obra de Marx, sobretudo pelo resgate da ontologia e da metodologia. Como ressalta o pensador húngaro, “marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se pelo contrário, e exclusivamente, ao método” (Lukács, 1974:15). Esta compreensão de Lukács sobre a importância do método no pensamento marxiano, já presente no polêmico livro *História e consciência de classe* (1923), será uma constante em sua produção teórica, como também um elemento basilar de seu pensamento, cada vez mais articulado à busca de uma determinação sempre mais precisa da ontologia do ser social.

Considerado um *Galileu no século XXI*¹, Lukács, homem do seu tempo, viveu longa e intensa vida de filósofo, professor e teórico da literatura e da estética. Na Hungria, estabeleceu uma relação tensa com as instâncias partidárias comunistas, conheceu a perseguição, o exílio, a prisão, a censura. Movido por

¹ Título de uma coletânea de artigos, organizados por ocasião do Seminário “Lukács: a Propósito de 70 anos de história e Consciência de Classe”, realizado pela Unicamp, em outubro de 1983.

profundas convicções teóricas e dedicado engajamento político, em meio a esta conturbada trajetória, foi dando maturação a um projeto que, inconcluso por ocasião de sua morte, deu-lhe o reconhecimento de ser um dos mais expressivos pensadores deste século a contribuir na reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea.

Alguns esclarecimentos ainda se fazem necessários, nesta introdução:

1. O título desta dissertação *A Educação não conhece verbos regulares...* é, uma paráfrase inspirada em E. P. Thompson (1981), em seu livro *A Miséria da Teoria*, quando o autor, um dos maiores historiadores deste século, indicando o engendramento dialético do processo da história declara que “a história não conhece verbos regulares”.
2. É importante ressaltar, que a nossa opção pelo tratamento “politicamente” correto de *homens e mulheres*, ao longo do texto é frequentemente marcado pela descontinuidade, uma vez que os autores citados, mantêm, na maioria da vezes, a expressão *homem*, como designativo genérico de ser humano.
3. Os textos da Ontologia do Ser Social de Lukács utilizados neste trabalho, são em sua maioria, traduções não publicadas de professores como Ivo Tonet (UFAL), Sérgio Lessa (UFAL), Mário Duayer (UFF), que tem se dedicado à tradução da referida obra. São, portanto, referências mimeografadas.
4. É necessário situar no tempo os textos de Marx aqui utilizados, considerando que pertencem a momentos diferenciados do percurso intelectual deste autor. A rigor, foram utilizados textos pertencentes a dois momentos distintos. Embora distanciados no tempo, os textos recolhidos, cada um a seu modo, contribuem para um melhor esclarecimento das questões abordadas neste trabalho. *A Ideologia Alemã* (1845) e os *Manuscritos econômicos-filosóficos* (1857), pertencem à primeira fase da obra de Marx; em ambos, porém já encontramos indicações precisas sobre a prioridade ontológica da

categoria trabalho. Na *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), buscamos a discussão metodológica de Marx que, numa forma breve, ali apresenta a metodologia da Economia Política que, a nosso ver está profundamente articulada à questão ontológica. Em *o capital* (1867), pinçamos alguns pontos específicos notadamente a discussão sobre trabalho, no capítulo V do primeiro volume.

A exposição deste trabalho foi organizada em três capítulos:

O primeiro capítulo, *Moderno e pós-moderno: a morte do real*, ainda que denso, configura-se apenas como uma aproximação à polêmica, com a qual nos deparamos neste final de século e de milênio: a morte do real. Óbito infundado que se deve, segundo nos parece, a uma crítica caricaturada à Ilustração. Neste sentido, este capítulo desenvolve-se na interlocução com alguns autores, que de forma diferenciada buscam dar conta destas questões, e a nosso ver, privilegiam perspectivas singulares de análise.

Berman (1995), em *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*, situa-se, entre aqueles, que no início da década de 80, retomam a necessidade de pensar a modernidade para além da crítica: O que é ser moderno? É sua pergunta fundamental. Ainda em sua Introdução, *Modernidade ontem, hoje e amanhã*, procura clarear a dialética que se estabeleceu entre modernidade, modernização e modernismo, de modo a indicar os elementos que fundamentam o que ele chama de experiência da modernidade.

Brighenti (1995 e 1997), chamando atenção para uma mudança epocal neste final de século, discute modernidade e pós-modernidade a partir de uma perspectiva teológica. Referenciando a modernidade como rompimento com a cristandade medieval, delineia uma abordagem que especifica três momentos distintos em seu processo, denominando-os de Primeira, Segunda e Terceira Ilustração. Se o primeiro momento, a partir do século XVIII reivindica a emancipação da “razão” e do “sujeito individual”, a Segunda Ilustração, no século XIX, prima pela emancipação da “razão prática” e dos “sujeitos sociais”. Vislumbrando uma

Terceira Ilustração no contexto do século XX, o autor indica a necessidade de se conjugar “radical e integralmente os ideais da modernidade, incluída a pós-modernidade” (Brighenti, 1997:27). Tal formulação, no pensamento de Brighenti, perfilam, em nossa contemporaneidade, posturas e projetos históricos diferentes e opostos. De um lado, afirma o autor, temos a pós-modernidade entendida como “anti-modernidade” e, portanto, periodizando o um “pós”, que em sua crítica ilimitada, aposta na falência e na desconstrução do “mito” da modernidade, propondo uma visão retrospectiva da história. Por outro, a pós-modernidade assumida como “sobre-modernidade”. Esta proposta incorpora a idéia de um projeto inacabado da modernidade, e se filia à revisão crítica e à reconstrução da razão ilustrada inspirada em Habermas.

O terceiro autor apresentado, David Harvey (1994), mantém a tradição marxista e trata da passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporânea, tendo como referência a transformação político-econômica do capitalismo do final do século XX. A questão de Harvey, como marxista, é a “condição pós-moderna” do ponto de vista da totalidade: no econômico marcada pela transição do fordismo para uma “acumulação flexível”; na estética e na cultura, pelas inovações surpreendentes; que a seu ver, caracteriza a “condição pós moderna”, pela compressão do espaço e do tempo, com profundas repercussões no cotidiano social contemporâneo

O último autor tratado neste primeiro capítulo é Baudrillard (1996) e, especificamente seu livro *O Crime Perfeito*. Em se tratando de Baudrillard, um dos mais importantes autores pós-modernos, é preciso ressaltar que sua perspectiva encontra-se diametralmente em oposição aos demais autores estudados. Reconhecido teórico, as idéias de Baudrillard muito tem influido no pensamento sociológico e filosófico contemporâneo. Crítico da sociedade de consumo, seus escritos destacam a idéia de colapso, fenômeno engendrado pelo triunfo do que ele chama de *regime do simulacro*. Em *O crime perfeito*, sua obra mais recente, em radical descontinuidade com o real, o autor apresenta uma sistematização das questões que embrionariamente vinham sendo gestadas no seio da pós-

modernidade, o que, em seu pensamento, culmina com o *assassínio da realidade*. Neste primeiro capítulo, portanto, procuramos apresentar as idéias de autores que discutem a modernidade e a Ilustração e sua eventual ou radical superação. Esta discussão se fez necessária como contraponto ao que se segue e que qualificamos como o eixo temático principal da dissertação.

No segundo capítulo, *As bases para uma ontologia do ser social*, vamos discutir, o caráter afirmativo da existência do real social, ou seja, os elementos fundantes da ontologia do ser social. Afirmamos um social que existe, e se desdobra em complexidades e contradições, que é inteligível e, que pode ser transformado. Nesse sentido, apresentamos as idéias de Marx e Lukács, como interlocução alternativa na discussão sobre a morte do real.

De início destacamos, nestes autores, a peculiaridade com que explicitaram a ontologia materialista, histórica e crítica. Não obstante sua inegável complexidade, a problemática ontológica não se caracteriza como algo indecifrável. Assim, indicaremos em o *Caminho da ontologia* a sua reconstrução no contexto da filosofia contemporânea e, a sua importância em determinar *A realidade como totalidade social*, engendramento que se realiza nas e pelas mediações postas pelo ser social em seus diversos aspectos: econômico, político e cultural.

Essa totalidade de determinações diversas e de relações numerosas, a realidade objetiva, a totalidade concreta, potencializa no ser humano, exclusiva e efetiva capacidade de objetivação, objetivação de homens e mulheres no mundo e suas relações. Esta processualidade complexa, histórica e contraditória, em *O engendramento do ser social: o trabalho como modelo de toda praxis social*, tentará mostrar como, uma atividade vital e consciente, caráter privilegiado do humano, - o trabalho -, constitui o ponto de partida da ontologia do ser social.

Considerando que nossa intenção é, não apenas explicitar a ontologia do ser social, mas também e, sobretudo, evidenciar as formas de apreensão do real, no terceiro capítulo faremos algumas *Aproximações à questão onto-metodológica*. Tomando a existência de *Uma questão onto-metodológica* como ponto de partida, ressaltamos que a captura adequada do real pelo pensamento, em tom polêmico foi

retomada por Marx em sua crítica a Hegel e ao hegelianismo de esquerda. Procuramos mostrar como Marx estabeleceu as bases de uma inversão materialista no pensamento de Hegel, tornando-se uma referência necessária no tratamento desta questão. Essa realização é, de tal ordem significativa que, em *A onto-metodologia na obra de Marx*, buscamos indicar que, ainda que o autor jamais tenha sistematizado especificamente a problemática onto-metodológica, ela é uma constante em sua produção teórica.

Como não poderia deixar de ser, diante da pergunta: em que consiste o método para Marx?, em base ao pequeno item terceiro da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), apresentamos o *Método da concreção* de Marx, como o caminho adequado na captura das mediações que constituem a tessitura ontológica do ser social.

Finalizando e, retomando a especificidade da discussão onto-metodológica no pensamento de Lukács, apresentamos *As categorias lógicas de aproximação do real*, a saber, o singular, o particular, o universal. Veremos que o pensador húngaro aprofunda o estudo dessas categorias, as amplia, tornando-se um dos responsáveis pela recuperação da lógica da particularidade, esquecida até mesmo no conjunto do pensamento marxista.

Pode-se dizer que de modo original, Lukács retoma e revigora a discussão onto-metodológica mediante o estudo das categorias lógicas de aproximação do real, tendo na particularidade, como veremos, o elemento catalisador que especifica a constituição do concreto como tal, ou seja, a expressão intelectual da dialeticidade do real.

***"Ser mártir até que é fácil;
difícil, muito difícil, é permanecer entre luzes e sombras
pela coerência de uma idéia"
(Ady*)***

***"A fratura das vastas sínteses fechadas e o
abandono dos paradigmas absolutos são, muito bem-vindos ...
Todavia, tomar seu contraponto como eixo teórico metodológico,
ou abandonar a tirania das totalidades fechadas pela
ditadura dos fragmentos, se constituem em sério equívoco"
(Maria Célia Moraes)***

PRIMEIRO CAPÍTULO MODERNO E PÓS-MODERNO: A MORTE DO REAL

Vivemos um tempo complexo. Final de século! Final de Milênio! Fala-se de uma “nova era”², mas também de o “fim do mundo”³, com igual entusiasmo e apreensão. Alguns se referem a uma “sucessão de paradigmas”⁴. Outros profetizam o “fim da história”⁵. Uns se dizem modernos, outros pós-modernos. Há quem interprete tudo isso como a “era do espírito”⁶. Talvez este amálgama de perspectivas constitua o “espírito da época”!

* Poeta Húngaro

² Também conhecida como “New Age”, especifica-se como um *ecletismo* que aglutina e articula uma diversidade de elementos religiosos, o que lhe dá um caráter ambíguo e difuso. Seria a dimensão religiosa da pós-modernidade?

³ Não faltam nos jornais previsões sobre o fim do mundo. Em 1997, a Rede Globo de Televisão tratou dessa temática em uma novela intitulada *O Fim do Mundo*. Tal contexto não deixa de evidenciar a irracionalidade que uma razão débil adquiriu em nossa contemporaneidade. É interessante perceber, como faz notar Cervi, que na passagem do primeiro para o segundo milênio da era cristã, o Ocidente vivia mergulhado em guerras e superstições que faziam crer que o fim do mundo estava próximo. Não sem razão, o terror milenar era reflexo do caos político que se vivia naquele tempo (Notas de comunicação proferidas pelo prof. Enrique Ernesto Cervi).

⁴ Moraes (1998) nos lembra que a discussão sobre paradigmas nos remete indiscutivelmente a Thomas Khun. Suas reflexões, diz a autora, “voltam-se para o progresso da ciência e sua crítica é dirigida, sobretudo, contra a proposição fundacionalista de que existem bases seguras e inquestionáveis para um efetivo, contínuo e cumulativo progresso do conhecimento científico que, nesta evolução, ofereceria uma representação cada vez mais adequada e segura do mundo real. Ao contrário, afirma Khun, o mais significativo na história da ciência não é sua continuidade: os episódios relevantes em sua história são as revoluções, as rupturas e descontinuidades em seu desenvolvimento, o surgimento de uma nova tradição e o abandono da anterior. A este processo ele denomina ‘sucessão de paradigmas’” (Moraes, 1998:02).

⁵ Um dos representantes mais significativos desta visão, é Francis Fukuyama, autor de *O fim da história e o último homem*, Rio de Janeiro : Editora Rocco, 1992.

⁶ A *Era do Espírito*, nos remete a Joaquim de Fiore (1135-1203), monge italiano. Atuando no campo da Ciência Teológica, o monge Fiore foi enquadrado no campo das “heresias”, por tirar do centro da reflexão teológica a Cristologia, dando igual valor às Três Pessoas da Trindade, indicando que a História da Salvação se realiza em três eras: Era do Pai, Era do Filho e Era do Espírito Santo. Esta última seria responsável por um renascimento espiritual da Igreja. Esta hermenêutica nos parece significativa, tendo em vista que, numa leitura anacrônica do tempo, esta concepção é resgatada como visão de mundo que elucida o neo-pentecostalismo que se impõe hegemonicamente, tanto no meios católico, quanto protestantes (Besen, 1995:21-24).

Entranhar-se neste tempo que se chama *hoje* é o desafio que se nos põe, sobretudo quando, como lembra Hobsbawm, “a destruição do passado - ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas - é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX” (Hobsbawm, 1996:13). As dificuldades são inerentes e inevitáveis para qualquer pesquisador. Aliás, Thompson já adverte: “a história não conhece verbos regulares” (Thompson, 1981:57). Há que se fazer opções metodológicas, e estas devem facilitar o garimpo histórico. Neste sentido, nosso ponto de partida é o *hoje*, porém, este *hoje*, entendido não como fragmento histórico⁷, ou no dizer de Jameson, “uma série de presentes perpétuos” (Jameson, 1984:26), mas como uma totalidade, inclusiva do *ontem* e prospectiva do *amanhã*⁸.

O contexto de nossa discussão, neste capítulo, remete-nos a raízes históricas que fundamentam a dinâmica do nosso tempo, e resgata, nada menos, que o longo itinerário da modernidade incluindo, sobretudo, a corrente que se firma como *pós-moderna*⁹. Esta equação, - modernidade e pós-modernidade-, é multifacetária, plural em sua intenção, ambígua em sua extensão, podendo ser entendida de muitas

⁷ Segundo Moraes, esta visão fragmentada do real e da história teve uma forte influência de expressivos pensadores pós-estruturalistas franceses: “por exemplo, Foucault em sua recusa da adequação que relaciona razão, liberdade e progresso, proposta pela Ilustração, e em sua denúncia das formas modernas de conhecimento, razão e subjetividade como construção histórica de poder e dominação; Deleuze e Guattari, em sua afirmação de que a época contemporânea é constituída de objetos parciais, restos, tijolos reduzidos a pedaços; Lyotard, em sua rejeição do racionalismo e das análises totalizantes e em sua proposta de uma abordagem ‘micrológica’ para a teoria e a política; Baudrillard, em suas críticas de que é impossível estabelecer a diferença entre imagens e realidade em uma sociedade saturada pela *media*, bem como as distinções ou análises sistêmicas efetivadas pela teoria social clássica; Derrida, em sua reflexões sobre a necessidade de uma rigorosa desconstrução da filosofia moderna e, paralelamente, de uma prática filosófica radicalmente nova” (Moraes, 1994a:183).

⁸ Hobsbawm detecta que “quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época que vivem”. Mas para ele, o “passado é indestrutível”, por isso, o ofício dos historiadores, consiste em “lembrar o que os outros esquecem”, devendo ser “mais que simples cronistas, memoriadores, e copiladores” (Hobsbawm, 1996:13).

⁹ Connor salienta que o tratamento dado à teoria pós moderna, corresponde a duas perspectivas diferentes. “Há, de um lado, o compêndio de narrativas acerca da emergência do pós modernismo na cultura mundial: os capítulos que partem dele vão percorrer essas narrativas. Mas associado com esse aspecto do debate pós-moderno, e de muitas maneiras servindo de suporte estrutural, há um relato diferente, da emergência de novas formas de arranjo social, político e econômico. Essas duas vertentes, a do surgimento do pós-modernismo a partir do modernismo e a do aparecimento da pós-modernidade, a partir da modernidade, seguem caminhos adjacentes, que por vezes se cruzam, mas outras divergem entre si de maneiras significativas”. Nessa compreensão da pós-modernidade numa dimensão social, três autores se destacam: Jean-François Lyotart, Fredric Jameson e Jean Baudrillard (Connor, 1993: 29).

maneiras, em seus vários aspectos. Tal compreensão requer explicitar e precisar as razões que nos remetem novamente à esta questão. Nesse sentido, retomar esta temática no contexto desta dissertação, encontra uma particular intenção. O que se quer é averiguar, tendo como referência a perspectiva da ontologia materialista e crítica, a maneira pela qual se constituiu em nossa contemporaneidade, uma forma teórico-pragmática que prescinde da realidade como referente e, mais que isso, proclama o seu aniquilamento total (kenosis).

De modo geral, como parece, o processo que desvelou a modernidade em sua continuidade, ruptura e oposição à cristandade medieval, processou, na mesma medida, uma nova visão de mundo (weltanschauung). Se anteriormente predominava a *razão divina* como ordenadora do mundo de então, na nova visão de mundo a hegemonia é a da *razão natural* centrada no ser humano, que organiza o seu tempo e espaço e portanto, institui um estatuto para a compreensão e administração deste real. Tal aspecto será retomado mais adiante mas, de qualquer modo, é oportuno antecipar que nossa herança é nada menos que a crise desta racionalidade moderna¹⁰, que traz no seu bojo, o gosto amargo das esperanças frustradas e das promessas descumpridas.

Em se tratando dessa complexidade, Moraes e Duayer ressaltam que

as últimas décadas testemunharam um clima geral de “crise” nas ciências sociais e na filosofia, bem como o aparecimento de uma multiplicidade de propostas teóricas e metodológicas que, em última análise, expressam a crise de confiança e a falência de uma determinada concepção de razão: a chamada razão moderna de corte iluminista. Razão que imaginou ser possível fundar o conhecimento circunstanciado, racional, firmemente ancorado nos fatos (Moraes e Duayer, 1998:63).

Esta razão iluminista foi violentamente abalada em seus fundamentos quando colocada em juízo pelo movimento crítico contemporâneo. A racionalidade que até então delimitava a fronteira entre racional e irracional, episteme e doxa, verdade e erro (idem), ciência e não-ciência, agora deve submeter-se a uma nova

¹⁰ Silvano Assman assinala que vivemos uma crise mais acentuada. Para ele a crise que nos assola é uma “crise da ocidentalidade” (anotações do curso de Educação e Epistemologia, Mestrado em Educação - UFSC).

criteriologia: a dos novos paradigmas, sejam epistemológicos, éticos, políticos, etc. De modo geral, a indagação posta é: não havendo mais objetividade, como pretender rigor científico? Em que referenciais é possível ancorar a legitimidade do saber ou da razão prática?

Essas irresoluções explicitadas em nossa contemporaneidade navegam em águas turvas e agitadas. O impacto desse movimento recai, especialmente, sobre as Ciências Sociais e a História que, segundo Moraes e Duayer, percorrem um duplo caminho:

por um lado, perguntam-se pelas condições de sua própria prática enquanto saber específico, voltam-se para si mesmas e questionam seus próprios fundamentos, métodos, critérios de justificação, etc. De outro, por sofrer o impacto das teorias, formulações, perspectivas, sintetizadas no campo da filosofia contemporânea, buscam ali seus novos referenciais teóricos (Moraes e Duayer, 1998:64).

Sendo ciências que informam a prática pedagógica, esta também se encontra como parte do cenário.

Neste desconfortável contexto de aggiornamento teórico e metodológico, situamos a discussão deste capítulo, na tentativa de mapear as tradições que configuram um novo mosaico epistemológico. Neste particular, esta investigação se apresenta como um contraponto necessário para a *Ontologia do Ser Social*, da qual estamos tratando, sobretudo por ressaltar, neste processo de reformulação do conhecimento¹¹, uma polaridade negativa e extremada: a morte do real¹².

¹¹ Para Moraes, “os que afirmam a ‘desrazão’ na (ou da) história partem do suposto de que o mundo social - chamado por alguns de pós-moderno - não se apresenta de forma fragmentária mas, no limite, teria se desmaterializado passando a ser apenas texto, signo, hiper realidade ou simulacro - como propõem, entre outros, Derrida, Lyotard e Baudrillard. Não haveria mais ‘cena’, como aponta criticamente Rouanet, pois a realidade teria se tornado literalmente ‘obscena’, transparência e visibilidade imediata. Excluída a dimensão da interioridade passou a ser ‘a total visibilidade do que não tem mais segredo’” (Moraes, 1994a:186)

¹² Moraes e Duayer explicam que “o movimento crítico, indo porém ao extremo, terminou por sorver o próprio real, proclamou seu colapso, decretou sua inexistência. Foi o ‘crime perfeito’, como diz Baudrillard, o assassinato da realidade. O vácuo aberto pelo colapso do real foi preenchido pelo *linguistic turn*, pelos ‘jogos de linguagem sem sujeito’, com a conseqüente redução de todo discurso, inclusive o científico, à literatura. A história pode, assim, ser concebida como literatura, uma narrativa cuja demarcação com a ficção ficou quase impossível” (Moraes e Duayer, 1998:66).

Vítima do turbilhão trazido pela desmaterialização do real e sua quase sempre complementar virada lingüística¹³, a morte do real é paradigmática na emergência das novas concepções epistemológicas. Na medida em que a linguagem passa a ser constitutiva do real e privilegia o jogo intertextual como movimento da história, ela neutraliza a determinação ontológica do conhecimento, e na mesma medida, inviabiliza a discussão sobre a aparência e a essência da realidade. Moraes, citando a crítica de Rouanet, lembra suas palavras: “não haveria mais ‘cena’, pois a realidade teria se tornado ‘obscena’, transparência e visibilidade imediata. Excluída a dimensão da interioridade passou a ser a “total visibilidade do que não tem mais segredo”” (Moraes, 1994a:186), agora articulada unicamente pela linguagem.

Pressupondo-se uma anterioridade da linguagem em relação ao mundo real, tudo se transforma em “jogos de linguagem”¹⁴. Como afirma Moraes, em *Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas*,

a concepção de realidade como um constructo ou mero resultado de um sistema particular de linguagem, esfacelou a confiança na relação entre palavras e coisas, entre linguagem e realidade extra-lingüística. As consequências são dramáticas. A dissolução da efetividade do signo significa em última análise a dissolução da própria história. A História - ou a Filosofia e a Literatura - como instâncias de expressão lingüísticas ou culturais, permanecem presas a esse universo. Só lhes resta expressar ou se referir a uma outra articulação de linguagem, a um outro consenso, a um outro discurso. Nada existe para além do texto (Derrida), não existem territórios, apenas mapas (Baudrillard). (Moraes, 1996:51).

¹³ Segundo Oliveira, a “reviravolta lingüística” ou “linguistic turn”, se caracteriza fundamentalmente, “na passagem de uma concepção instrumental da linguagem, para quem a linguagem não passa de um instrumento para a comunicação de um conhecimento conseguido sem ela, para uma concepção transcendental segundo a qual a linguagem é condição ineliminável de todo acesso ao mundo e, conseqüentemente, todas as questões epistemológicas e filosóficas, de modo geral, podem ser resolvidas através de uma análise das estruturas da linguagem. Numa palavra, a pergunta pelo que existe ou pelo que se pode conhecer implica a pergunta pelo que se pode dizer. Então, não mais uma metafísica, no sentido aristotélico, ou uma crítica da razão pura, no sentido de Kant, mas uma análise da forma lógica da proposição, uma crítica da linguagem, é que estabelece os limites do sentido. Não se trata assim, de tomar a linguagem como um campo novo de reflexão filosófica, mas de reformular toda a filosofia a partir da explicitação das condições lingüísticas de todo o conhecimento e de toda ação” (Oliveira, 1998:08).

¹⁴ Como ressalta Moraes, “na medida em que a realidade é apenas o que fazemos dela através das várias formas sedutoras de ilusão, isto é, na medida em que o que nos confronta é o texto, o simulacro, a transparência e a visibilidade imediata, um processo de significações múltiplas e sem referente, perde-se a possibilidade de qualquer determinação ontológica do conhecimento. A dissolução da materialidade do signo, necessariamente, a dissolução da história. Isso porque o que se nega é a habilidade da linguagem de se relacionar com o nada para além de si mesma” (Moraes, 1994a:187).

A continuidade deste capítulo se compõe de dois momentos distintos, porém, complementares, - *A discussão sobre o moderno e o pós-moderno e O Crime Perfeito*. Não temos a pretensão da crítica, tão pouco a preocupação de realizar um estudo exaustivo sobre a problemática. Antes procuramos evidenciar, no *artifício* do confronto, um campo aberto de instigantes possibilidades teóricas e metodológicas, que se propõem a dialogar com o nosso tempo, na ousadia de propor novos paradigmas.

1.1 A DISCUSSÃO MODERNO E PÓS-MODERNO

De início é necessário indicar que ao redor destas categorias, modernidade¹⁵ e pós-modernidade¹⁶, se circunscreve uma questão polêmica no que diz respeito à imprecisão do seu significado e de sua abrangência histórica¹⁷. Como se sabe, toda e qualquer periodização histórica é sempre problemática, pois trata-se de estabelecer

¹⁵Sobre isso encontramos um artigo bastante elucidativo no Caderno MAIS! da Folha de São Paulo, *As máscaras seculares do moderno*, onde Peter Burke assinala que, “infelizmente, o conceito de modernidade é tão impalpável que melhor seria descartá-lo por completo. (...) O conceito de ‘moderno’ foi empregado na Europa Ocidental de forma mais ou menos contínua desde o século 12, mas a cada século com um significado diverso. O fardo cada vez maior torna hoje impossível que um único conceito seja capaz de carregá-lo. (...) Em resumo, o problema com o conceito de modernidade é que ele faz parte de uma valise intelectual já tão abarrotada de temas que é impossível afivelá-la. Será preciso abri-la e reiniciar o trabalho. (...)” (Burke, 1996:07).

¹⁶ Uma breve visão do pós-moderno é apresentado por Moraes & Duayer: “O discurso pós-moderno e as teorias que o compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se quer delimitar o seu sentido dos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes e só uma leitura superficial poderia incluí-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de “conceito guarda chuva”, dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a filosóficas sociais” (Moraes & Duayer, 1996:2 e 3).

¹⁷Sobre essa questão destacamos a opinião de dois autores, que por caminhos diferentes de análise, chegam a uma mesma conclusão. Para Giddens, “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes” (Giddens, 1991:12). Harvey, conclui “que há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro, uma crise que enfatiza o lado fragmentário, efêmero e caótico da formulação de Baudelaire (o lado que Marx dissecava tão admiravelmente como parte integrante do modo capitalista de produção), enquanto exprime um profundo ceticismo diante de toda prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável” (Harvey, 1994:111).

não apenas o seu marco cronológico, mas a constituição histórica do evento no urdume do seu engendramento (processual, heterogêneo, complexo, contraditório)¹⁸. No entanto, ainda que se trate de categorias históricas, algumas tentativas de precisão buscam dar conta deste período. Para a nossa finalidade, destacamos alguns aspectos da abordagem feita por Berman (1995), Brighenti (1995 e 1997), e Harvey (1994), de modo a termos uma visão mais global da temática, e sobretudo, ao caracterizar a diversidade de abordagens, re-situar a problemática das periodizações¹⁹. Daremos especial atenção ao pensamento de Harvey, que na perspectiva marxiana, discute o pós-modernismo, como a questão de uma época do capital, cuja característica fundamental se expressa nas mudanças que se processaram na compreensão do espaço e do tempo²⁰.

1.1.1 Modernidade ontem, hoje e amanhã segundo M. Berman

Destacamos alguns elementos fundamentais desta discussão, utilizando-se das proposições de Marshall Berman²¹, na Introdução do livro: “Tudo que é sólido

¹⁸ Segundo Thompson, “os modos de escrever a história são tão diversos, as técnicas empregadas pelos historiadores são tão variadas, os temas da investigação são tão díspares e, acima de tudo, as conclusões são tão controversas e tão veementemente contestadas dentro da profissão, que é difícil apresentar qualquer coerência disciplinar”. Como tal, a história corre o risco dos historiadores atribuírem a ela categorias estáticas e não-históricas na busca de instituir a regularidade dos fatos. Este é um terrível engano, pois tal concepção, está em brutal descompasso com o que Thompson chama de “lógica histórica”, isto é, “um tipo diferente de lógica, adequado aos fenômenos que estão sempre em movimento, que evidenciam - mesmo num único momento - manifestações contraditórias, cujas evidências particulares só podem encontrar definição dentro de contextos particulares, e, ainda, cujos termos gerais de análise (isto é, as perguntas adequadas à interrogação da evidência raramente são constantes e, com mais frequência, estão em transição, juntamente com os movimentos do evento histórico: assim como o objeto de investigação se modifica, também se modificam as questões adequadas” (Thompson, 1981:48).

¹⁹ Em *Modernidade, Pós-modernidade ou Capitalismo* (1998), Ellen Meiksins Wood trata da problemática das periodizações, retoma o pensamento de autores como Harvey, Jameson, e Berman. Para a autora, é incompatível associar a idéia de modernidade e desenvolvimento capitalista.

²⁰ Nessa linha de pensamento, é indispensável o trabalho de Jameson, F. (1996) *Pós-Modernismo: a lógica cultural do último capitalismo*, São Paulo: Ed. Ática. Fredric Jameson é um dos autores contemporâneos que se especifica como pesquisador das Teorias do Pós-moderno. Marxista, Jameson admite uma *Condição pós-moderna* que se engendra nas malhas do capitalismo, caracterizando o *Pós-modernismo* como sendo a *lógica do último capitalismo*.

²¹ Marshall BERMAN nasceu no Bronx, Nova York (EUA), em 1940. Esta experiência parece relevante na vida do autor e responsável pelo seu fascínio na busca dos “sentidos possíveis da modernidade”, tema que se propõe a desenvolver no seu livro. Trazendo as marcas da geração pós-guerra que viveu intensamente maio de 68, hoje é professor de ciência política no City College da Universidade de Nova York.

desmancha no ar - a aventura da modernidade”²². Seu trabalho se insere numa complexa discussão²³ que envolve vários intelectuais e pensadores contemporâneos: o que é ser moderno?²⁴.

Marshall Berman lança o seu livro em 1982, sendo que três anos mais tarde (1985) temos a sua tradução no Brasil. Contrapondo a discussão pós-moderna, que se iniciou com Lyotard no final dos anos 70, adquirindo maturidade na década seguinte, a obra de Berman chega propondo, a princípio, uma problemática aparentemente anacrônica, mas que, já em sua introdução, *Modernidade ontem, hoje e amanhã*, procura recolocar a questão da modernidade, dando novos suportes para a discussão e compreensão do nosso tempo. Neste sentido, o autor é pioneiro em retomar a importância de se pensar a questão da modernidade, dando tal importância a esta iniciativa, que o pós-moderno em seu livro, ganha um tratamento periférico, para não dizer que é desconsiderado.

Discutindo especificamente a modernidade, Berman alimenta a esperança de que “voltar atrás seja uma maneira de seguir adiante: lembrar os modernistas do século XIX talvez nos dê a visão e a coragem para criar os modernistas do século XXI” (Berman, 1995:35), pois os do século XX desconectaram-se da realidade, subjetivando polarizações que amordaçaram a modernidade; ora por um entusiasmo exasperado que levou a uma adesão cega e acrítica, ora pela crítica rígida e intransitiva que provocou o distanciamento e a indiferença.

²² É importante ressaltar que da obra de Berman, utilizamos, para a nossa análise, somente a Introdução - *Modernidade: ontem, hoje e amanhã*, onde o autor faz a tentativa de clarear os conceitos de modernidade, modernização e modernismo, sendo que estas proposições introdutórias, são fundamentadas com originalidade, ao longo dos cinco capítulos que compõem o livro.

²³ O título, e o tema organizador do livro de M. Berman é tirado da obra de Marx e Engels, *O manifesto Comunista*. O texto está colocado num contexto que descreve o movimento da burguesia e a experiência resultante. Vejamos como ele a descreve, tentando perceber suas implicações: “A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção e, por conseguinte, as relações de produção, portanto todo o conjunto das relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, ao contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. O contínuo revolucionamento (Umwälzung) da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a incerteza e a agitação eternas distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. Tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas” (Engels & Marx, 1993: 00)

²⁴ M. Foucault, por exemplo, publica dois ensaios (1983, 1984) intitulados “o que é a ilustração” em uma clara interlocução com o ensaio do mesmo título, publicado por Kant, em 1784 (*Was ist Aufklärung?*).

Em sua introdução, Berman se põe a discutir três conceitos fundamentais: modernidade (experiência do processo), modernização (processo de consolidação do mercado mundial capitalista) e modernismo (expressão cultural e artística deste processo, isto é, a linguagem coerente que expressa essa experiência), que indicam uma revolução que ainda não acabou. Sua intenção é a de “explorar e mapear essas tradições, a fim de compreender de que modo elas podem nutrir e enriquecer nossa própria modernidade e como podem empobrecer ou obscurecer o nosso senso do que seja ou possa ser a modernidade” (idem, p. 15).

Seu ponto de partida é definir o conjunto de experiências que absorve a todos, e que pode ser designado como *modernidade*: “um tipo de experiência vital - experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida - que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo”. Essa experiência, define ser moderno como sendo a participação numa ambiência que promete aventura sem fim; uma sensação híbrida “de poder, alegria, crescimento, autotransformação das coisas em redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (Berman, 1995:15). Nessa forma, a modernidade assume um duplo sentido: tanto pode unir a espécie humana, rompendo com toda e quaisquer fronteiras, “geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia”, como também, pode desunir pela experiência de um “turbilhão de permanente desintegração e mudança...”. Para o autor, “Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’” (idem, p.15).

Segundo Berman, a experiência da modernidade tem afetado significativamente as pessoas ao longo de cinco séculos, trilhando um caminho fascinante, deixando uma rica história e registrando uma variedade de tradições próprias. Esse movimento, que o autor chama de “turbilhão da vida moderna”, tem sido alimentado por uma infinidade de transformações científicas sócio-políticas e econômicas. Esta última instância - a econômica -, identificada no mercado mundial capitalista, dirige e manipula a todos, já que se encontra “drasticamente flutuante,

em permanente expansão” (idem, p.16). A estes processos ele chama, por conveniência da abreviação, *modernização* sócio-econômica. A partir desta experiência, nascida com a modernização, resulta um processo de transformação mundial na arte e no pensamento (movimento cultural), que ao mesmo tempo torna os homens e mulheres sujeitos e objetos desta modernização, caracterizando o que Berman chama de *modernismo*.

Compreender essa dialética entre modernização, modernidade e modernismo²⁵ é a meta que Berman se propõe. Neste caminho, o autor se coloca a difícil tarefa de tentar precisar uma cronologia do movimento da modernidade, destacando três grandes fases:

a) a primeira abrange os séculos XVI a XVIII, no qual as pessoas estão apenas começando a perceber uma diferenciação, mal fazem idéia do que as atingiu. Caracteriza-se por um estado de semicegueira, onde as pessoas estão experimentando a vida moderna e procurando um vocabulário adequado, sem conseguir se dar conta das implicações da nova experiência da modernidade. É um período de deslumbramento.

Na primeira fase, o destaque vai para Jean Jacques Rousseau, o primeiro a usar a palavra *moderniste*, já com o sentido com que será utilizada nos séculos XIX e XX. Profundamente marcado pelo ambiente do seu tempo, Rousseau teve “aguda sensibilidade às condições sociais que começavam a moldar a vida de milhões de pessoas” (idem, p. 17), proclamando para o futuro próximo a derrocada da

²⁵ Segundo Anderson, para Berman, entre modernismo e modernização, temos um termo médio definido como modernidade, como vimos, “nem processo econômico nem visão cultural, mas a experiência histórica, que faz a mediação entre um e outro”. E continua Anderson, afirmando que essa bipolaridade - modernização e modernismo -, de um lado, encontra o seu vínculo de unidade no desenvolvimento (essencialmente econômico, mas não exclusivo), ocorrido ao longo dos anos; de outro, no autodesenvolvimento humano objetivado nesse mercado mundial capitalista. Isso constitui a ambiência da modernidade, surpreendentemente expressa na frase de Marx: “Tudo que é sólido desmancha no ar” (Anderson, 1986:02).

sociedade européia. A sua novela *A nova Heloísa*²⁶ retrata o impacto dessa atmosfera de novidades incomensuráveis, caracterizando a origem da sensibilidade moderna.

b) para a segunda fase, Berman toma por referência a grande onda revolucionária de 1790, ganhando expressão vigorosa com a Revolução Francesa e todas as comoções por ela geradas, estendendo-se até o século XIX, quando ainda se vive a difícil sensação de experimentar a existência de dois mundos simultâneos: ‘isto e aquilo’. Como faz notar Berman, Marx e Nietzsche tipificam o pensamento desta fase, denunciando criticamente a ambigüidade da vida moderna. Na voz destes pensadores, lembra Berman, a direção que compartilham indica uma unidade que

não é só o seu ritmo afogueado, sua vibrante energia, sua riqueza imaginativa, mas também sua rápida e brusca mudança de tom e inflexão, sua prontidão em voltar-se contra si mesma, questionar e negar tudo o que foi dito, transformar a si mesma em um largo espectro de vozes harmônicas ou dissonantes e distender-se para além de sua capacidade na direção de um espectro sempre cada vez mais amplo, na tentativa de expressar e agarrar um mundo onde tudo está impregando do seu contrário, um mundo onde ‘tudo que é sólido desmancha no ar’ (Berman, 1995:22).

²⁶ Como mostra Berman ao descrever a novela de Rousseau, *A Nova Heloísa*, “O jovem herói, Saint Preux, realiza um movimento exploratório - um movimento arquetípico para milhões de jovens nas épocas seguintes - do campo para a cidade. Saint Preux escreve à sua amada, Julie, das profundezas do *turbillon social*, tentando transmitir-lhe suas fantasias e apreensões. Ele experimenta a vida metropolitana como ‘uma permanente colisão de grupos e conluios, um contínuo fluxo e refluxo de opiniões conflitivas (...) Todos se colocam frequentemente em contradição consigo mesmos’, e ‘tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo’. Este é um mundo em que o ‘bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude, tem uma existência apenas local e limitada’. Uma infinidade de novas experiências se oferecem, mas quem quer que pretenda desfrutá-las ‘precisa ser mais flexível que Alcebiades, pronto a mudar seus princípios diante da platéia, a fim de reajustar seu espírito a cada passo’. Após alguns meses nesse meio, ‘eu começo a sentir a embriaguez a que essa vida agitada e tumultuosa me condena. Com tal quantidade de objetos desfilaro diante de meus olhos, eu vou ficando aturdido. De todas as coisas que me atraem, nenhuma toca o meu coração, embora todas juntas perturbem meus sentimentos, de modo a fazer que eu esqueça o que sou e qual meu lugar’. Ele reafirma sua intenção de manter-se fiel ao primeiro amor, não obstante receie, como ele mesmo diz: ‘eu não sei, a cada dia, o que vou amar no dia seguinte’. Sonha desesperadamente com algo sólido a que se apegar, mas ‘eu vejo apenas fantasmas que rondam meus olhos e desaparecem assim que os tento agarrar’. Essa atmosfera - de agitação e turbulência, aturdimento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto-expansão e autodesordem, fantasmas na rua e na alma - é atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna” (Berman, 1995:18).

O século XIX, nossa segunda fase, já chega com suas características peculiares da modernidade mais ou menos estabelecidas: a primeira coisa que observaremos, segundo o autor, será a nova paisagem, altamente desenvolvida, diferenciada e dinâmica, na qual tem lugar a experiência moderna. Os modernistas deste tempo vivem a complexidade do momento: de um lado sentindo a necessidade de se opor a esse processo de mudanças, por outro lado, fascinados pelas possibilidades dicotômicas que se abrem. Nietzsche e Marx, afirma Berman, podem nos dar uma idéia da complexa riqueza do modernismo do século XIX. Se o primeiro sempre foi considerado membro efetivo do modernismo, o segundo jamais fora associado a qualquer modernismo.

Para Berman, é Marx quem percebe a contradição gerada por esse turbilhão de mudanças, sobretudo no que pesa sobre a massa operária, denunciando algo que ninguém ousaria negar, ou seja, as contradições presentes desde a base da vida moderna - o progresso industrial, com sua vertente capitalista. O trecho do próprio Marx citado por Berman, parece ratificar essa percepção: “ (...) Na mesma instância em que a humanidade domina a natureza, o homem parece escravizar-se a outros homens ou à sua própria infâmia” (idem, p. 19). Nem por isso Marx parece dar-se por vencido, e dando à sua visão tom de profecia, não deixa de conclamar os operários como os homens de vanguarda capaz de governar as forças de vanguarda da sociedade. Nesta classe estaria a força revolucionária capaz de destronar a burguesia, com o seu próprio invento, a modernidade.

Um pouco mais tarde, indica Berman, outra voz se levanta, quase que de forma visionária, tentando dialogar com o seu tempo, a de Nietzsche. Para ele, eventos ocorreram que caracterizariam ‘a morte de Deus’ e o ‘advento do niilismo’. Desse modo “a moderna humanidade se vê em meio a uma enorme ausência e vazio de valores, mas, ao mesmo tempo, em meio a uma desconcertante abundância de possibilidades” (idem, 21), de forma que tudo parece conter em si o seu contrário. Essa situação acaba por engendrar uma sensação de desconforto e de inadequação. Tanto Nietzsche, quanto Marx, apesar de fascinados com os novos tempos, almejam o nascimento de homens e mulheres diferentes, que, “colocando-se em

oposição ao seu hoje”, possam “criar novos valores” (idem, 22), capazes de orientar o seu futuro.

Percebendo essas contradições vividas e apresentadas pelas transformações do seu tempo, detectando tal presença, Marx e Nietzsche levantam sua voz. Para Berman, “irônica e contraditória, polifônica e dialética, essa voz denuncia a vida moderna em nome de valores que a própria modernidade criou, na esperança - não raro desesperançada - de que as modernidades do amanhã e do dia depois de amanhã possam curar os ferimentos que afligem o homem e mulher modernos de hoje” (idem, 22).

c) no século XX vamos encontrar a terceira e última fase.

O processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento. Por outro lado, à medida que se expande, o público moderno se multiplica em uma multidão de fragmentos, que falam linguagens incomensuravelmente confidenciais; a idéia de modernidade, concebida em inúmeros e fragmentários caminhos, perde muito de sua nitidez, ressonância e profundidade e perde sua capacidade de organizar e dar sentido à vida das pessoas (Berman, 1995:17).

Disso resulta, segundo Berman, uma era moderna que perdeu o senso de si mesma, na mesma medida em que foi perdendo o contato com as raízes de sua própria modernidade, aspecto ainda salvaguardado pelos pensadores do século XIX.

Segundo Berman, se seguimos adiante, veremos o quanto no século XX o modernismo do século XIX prosperou e se desenvolveu muito além de suas próprias possibilidades. Para o autor isso se verifica com profundidade em todos os campos, o que o faz caracterizar o nosso século como o mais “brilhante e criativo da história da humanidade” (idem). Há, porém, um problema que se agrava no “maravilhoso” mundo do modernismo, que é o seu descolamento da vida real.

Nosso século fomentou uma espetacular arte moderna; porém, nós, parece que esquecemos como apreender a vida moderna de que essa arte brota. O pensamento moderno, desde Marx e Nietzsche, cresceu e se desenvolveu, de vários modos; não obstante, nosso pensamento acerca da modernidade parece ter estagnado e regredido (idem, p. 23).

Como já foi indicado acima, esta terceira fase, o século XX, acentua algumas diferenças entre os modernistas desta fase e da anterior, mudando sua direção perceptiva.

Se prestarmos atenção àquilo que escritores e pensadores do século XIX afirmam sobre a modernidade e os compararmos àqueles de um século atrás, encontraremos um radical achatamento de perspectiva e uma diminuição do espectro imaginativo. Nossos pensadores do século XIX eram simultaneamente entusiastas e inimigos da vida moderna, lutando desesperados contra suas ambigüidades e contradições; sua auto ironia e suas tensões íntimas constituíam as fontes primárias de seu poder criativo. Seus sucessores do século XX resvalaram para longe, na direção de rígidas polarizações e totalizações achatadas (Berman, 1995:24).

Denunciando o rompimento entre a vida humana e a cultura, Berman diz que nossa participação e protagonismo na arte e no pensamento caiu no esvaziamento. Para o autor, pior que a ausência, é a inflexão crítica. Se no século passado as visões eram abertas e permitiam “Isto e Aquilo”, como possibilidade de diálogo, nas últimas décadas, em tom de intransigência, prevalece uma polarização excludente entre “Isto ou Aquilo” (Berman, 1995:24).

Segundo Berman, as polarizações fundamentais se evidenciam já no início do nosso século. Exemplificando o pólo positivo, ele cita os futuristas italianos, que em uma adesão incoseqüente, aderem ao caráter triunfante da modernidade. No dizer de Berman, “os futuristas levaram a celebração da tecnologia moderna a um extremo grotesco e autodestrutivo” (idem, p. 25). Neste particular, retomando Marx e Nietzsche, Berman ressalta que, estes expressivos pensadores do século XIX, “podiam também regozijar-se na moderna destruição das estruturas tradicionais; mas eles sabiam bem dos altos custos humanos desse progresso, e sabiam que a modernidade tinha um longo caminho a percorrer antes que suas feridas pudessem cicatrizar” (Berman, 1995:24).

No contraponto negativo, desta visão, Berman resgata Max Weber, com *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904), na qual denuncia os tempos modernos como um “cárcere de ferro”. Para Weber, segundo Berman, “essa ordem inexorável, capitalista, legalista e burocrática ‘determina a vida dos indivíduos que

nasceram dentro desse mecanismo (...) com uma força irresistível” (Berman, 1995:26). Considerando a relevância da crítica de Weber, Berman diz que ela permite aos críticos do século XIX, compreender a profundidade com que neste século a tecnologia moderna e a organização social condicionaram o destino dos homens e mulheres do nosso tempo. No entanto, como faz notar Berman, esses profetas do século XIX, diversamente de Weber, “acreditavam que os homens modernos tinham capacidade não só de compreender esse destino, mas também de, tendo-o compreendido, combatê-lo. Assim, mesmo em meio a um presente tão desafortunado, eles poderiam imaginar uma brecha para o futuro” (Berman, 1995:26).

Em meio a essa controvertida polêmica, Berman segue descrevendo as muitas tinturas que a modernidade vai adquirindo no decorrer do século XX, prevalecendo neste percurso, uma crescente visão fragmentária e diluída do modernismo. Nos anos 60, segundo o autor, as

visões e revisões da modernidade constituíram orientações ativas em relação à história, tentativas de conectar o conturbado presente com o passado e o futuro, a fim de ajudar homens e mulheres de todo o mundo contemporâneo a se sentirem em casa neste mundo. Todas essas iniciativas falharam, mas nasceram da largueza de vistas e de imaginação e de um ardente desejo de se atualizar” (Berman, 1995:32). A derrocada desta perspectiva na década de 70, desembocou em uma nova conjuntura. Para Berman, “virtualmente ninguém hoje parece interessado em estabelecer as amplas conexões humanas que a idéia de modernidade implica. Por isso, o discurso e a controvérsia sobre o sentido da modernidade, tão acesos dez anos atrás, praticamente deixaram de existir (Berman, 1995:32).

Expressando seu desencanto com essas mudanças, Berman diz que “o eclipse do problema da modernidade nos anos 70 significou a destruição de uma força vital de espaço público. Acelerou a desintegração do nosso mundo em um aglomerado de grupos de interesse privado, material e espiritual, vivendo em mônodas sem janelas, ainda mais isolados do que precisamos ser” (Berman, 1995:33). No entanto, buscando encontrar vigor para confrontar essa *experiência da modernidade*, o autor ressalta que resgatar a memória “das modernidades de ontem pode ser, ao mesmo tempo, uma crítica às modernidades de hoje e um ato de fé nas

modernidades - e nos homens e mulheres modernos - de amanhã e do dia depois de amanhã” (Berman, 1995:35).

É importante ressaltar que nossa opção pelo trabalho de Berman, se justifica no fato de que este autor foi, na década de 80, um dos pioneiros em trazer à baila, a importância de se pensar a *experiência da modernidade*, discutindo a sua expressão artística que é o modernismo. Neste sentido, sua contribuição para esta nossa discussão é fundamental, tendo em vista que apresentou aspectos que serão posteriormente aprofundados e ampliados pelos autores que veremos em seguida, que ao admitirem uma condição pós-moderna, ressaltam a complexidade que permeia a discussão.

1.1.2 Modernidade e pós-modernidade na visão de Brighenti

A recuperação do pensamento de Brighenti²⁷ no contexto desta dissertação, é relevante no sentido de que sua discussão sobre a modernidade e pós-modernidade, resgata a ruptura que se estabeleceu entre o mundo-medieval-teocêntrico, profundamente marcado por uma mentalidade cristã romanizada, em face do engendramento de um mundo moderno, por sua vez, emancipado do controle religioso, centrado no humano e na razão. A questão, na abordagem do autor, se dirige na perspectiva de analisar a possibilidade relacional entre racionalidade científica e racionalidade teológica²⁸.

Segundo o autor, a era moderna caracteriza-se, sobretudo, pelo rompimento com a Cristandade medieval. A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos (1453) não deixa de ser um marco, pois indica o fim do Império Romano do Oriente. No entanto, a ruptura mesmo se processa em dois momentos distintos da história: a Reforma Protestante (1521) e a Revolução Francesa (1789) (Brighenti, 1995).

²⁷ Doutor em Ciências Teológicas pela Universidade de Lovaina, atualmente Professor do Instituto Teológico de Santa Catarina - ITESC e Professor titular da Pontifícia Universidade do México.

²⁸ O desdobramento desta questão pode ser aprofundada em Brighenti, 1998:78-81.

A Reforma Protestante (1521) sinaliza o rompimento interno da Cristandade. Tal acontecimento resulta de engendramentos diversos. Nesse sentido, Brighenti afirma que

o evento mais determinante que provocou o rompimento interno da Cristandade foi sem dúvida o da Reforma Protestante. Porém, o distanciamento entre fé e cultura, religião e progresso, política e ética, Igreja e Estado, sagrado e profano, inscreve-se num processo histórico plurissecular, que tem suas origens no Humanismo, na Renascença, no Iluminismo, no renascimento das ciências e nos grandes descobrimentos geográficos (Brighenti, 1995:200).

Em seu sentido mais amplo, a autonomia requerida em relação à dominação religiosa exercida pelo “direito pontifical”, segundo Brighenti, está muito além do movimento personificado em Lutero. No contexto da Reforma há, sem dúvida, um processo emancipatório muito mais amplo que reivindica, seja no campo cultural, seja no campo religioso, uma crescente participação dos homens e mulheres na ordem do mundo.

Esse movimento “reformador” mais abrangente, marcado pelo surgimento de novas ciências, fundadas em bases a-religiosas e de cunho empírico, veio acirrar o confronto entre fé e ciência, de modo a instaurar um racionalismo que toma “o pensamento abstrato por princípio e a lógica por método”. Assim, como aponta Brighenti, “o mundo não é mais o campo de uma experiência religiosa. É no homem, na sua interioridade, que ela se situa. E mais, cada vez mais, a distinção traçada entre realidades naturais e sobrenaturais leva a pensar que aí não pode haver experiência do sobrenatural” (Brighenti, 1995:209).

Essa desacralização do mundo, em medida sempre maior, assinala Brighenti, favoreceu o esfacelamento da “ordem social cristã”, - rebeldia que procura ser corrigida severamente pela inquisição. Nesse contexto, a sociedade política e a figura nascente do Estado conquistam autonomia e se auto-referenciam na condução desse processo de “laicização”.

No bojo destas transformações, Brighenti assinala que o “século da luzes”, caracterizado pelo Iluminismo, explicita “as primeiras expressões de um

racionalismo e de um espírito científico moderno” (Brighenti, 1995:210), cujo os efeitos, de modos diferenciados, são evidenciados em pensadores como Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), acentuando a igualdade dos homens e mulheres entre si, bem como, estabelecendo parâmetros novos para o processo de secularização.

No que diz respeito à Revolução Francesa (1789), para o autor, ela é a referência do rompimento externo da Cristandade. Segundo Brighenti, “embora a Cristandade já tivesse sido rompida internamente em seus princípios sociais pelo Humanismo e pela Renascença, em suas bases religiosas pela Reforma protestante e em seus fundamentos científicos pelo aparecimento de novas ciências, externamente ela só será rompida pela Revolução Francesa (...)”.

Na medida em que se procede o rompimento entre trono e altar, pouco a pouco, o “‘cristão’ deixa de ser sinônimo de ‘cidadão’”, sendo que a centralidade da vida social desenvolve-se em torno do “homem em vez do fiel” (Brighenti, 1995:214).

Segundo Brighenti, “a lenta e gradativa tomada de consciência da dignidade da consciência individual e a incontrolada vontade de sacudir o ‘jugo da opinião e da autoridade’ desemboca num enorme movimento político e social que irá sacudir a Europa e colocar as bases da sociedade moderna” (Brighenti, 1995:214). Em uma controvérsia, porém, bem sucedida aliança, entre a pequena burguesia liberal insurgente e o imenso contingente do campesinato, formado de massas miseráveis, funde-se a aspiração libertária contra os senhores feudais, desembocando na derrocada do regime feudal e absolutista, realizando assim uma “verdadeira revolução, que iria separar definitivamente trono e altar, promulgar a declaração dos direitos humanos naturais, legitimar a soberania do povo e conquistar a tolerância religiosa” (Brighenti, 1995:214).

Em se tratando da crise da Modernidade, Brighenti (1997) vai buscar suas raízes nas afirmações e ambigüidades gestadas no seio da própria modernidade. Neste sentido, o autor assinala que o Humanismo, apoiado no movimento renascentista (XV-XVI), deflagrou uma revolução que se centra na afirmação

humanocêntrica, ressaltando em suas bases uma crescente consciência da individualidade da pessoa, exaltando assim, a emancipação do indivíduo.

Essa vertente humanista, desemboca naquilo que, para Brighenti, significa a *Primeira Ilustração*, ou seja, um movimento que reivindica a emancipação da razão. “Apoiado sobre o sujeito individual e sua subjetividade, o século XVIII gesta o espaço próprio da razão crítica, que se plasma em tantas ciências quantos são os diferentes objetos de conhecimento que se vão constituindo e sua forma de abordá-los”. Implícito a este período, o contraponto de sua ambigüidade se ressalta: “ao lado da superação do conhecimento ingênuo e empírico, através da consolidação de métodos analíticos, não faltaram as exasperações da ‘deusa Razão’, orgulhosa de suas possibilidades. Se não fosse pouco a pretensão de objetividade total ou de apreensão da verdade absoluta (cientificismo) enveredou-se pelo beco-sem-saída da instrumentalização técnica da razão (razão tecnocrata)”. Disso resultou, segundo Brighenti, “uma razão fria que desconhece as razões do coração e uma tecnificação crescente como alma de uma economia de rapinagem que pôs em perigo a viabilidade do planeta - da vida humana e dos seus eco-sistemas” (Brighenti, 1997:22).

No período seguinte, o século XIX, encabeçada pelos filósofos da práxis, desenvolve-se, segundo Brighenti, a *Segunda Ilustração*, ou seja, a emancipação da razão prática e dos sujeitos sociais. “Tomando distância de uma razão científica apoiada em princípios definidos a priori, a razão prática se propõe dar conta das condições materiais do conhecimento e formulação da verdade”. Entra em cena a questão dos “sujeitos”, dos “lugares”, e dos “interesses” na elaboração do conhecimento (Brighenti, 1997:22). A grande tese é a emancipação humana, isto é, o discernimento que se desenvolve no coletivo mediante a práxis histórica. Em sua ambigüidade, como contraponto de sua exacerbação, temos, segundo o autor, uma “divinização” da história.

Indicando o que poderia caracterizar uma *Terceira Ilustração*, Brighenti chama atenção para a significado do ano de 1989 (Queda do Muro de Berlim). Segundo o autor, ele é paradigmático para a nossa época. Situado exatamente há 200 anos da revolução francesa, é “muito mais que referência epocal da derrubada

de um sistema de sociedade”, mesmo considerando que os seus efeitos ainda não se fizeram conhecer por completo. De qualquer forma, “ele é a culminação de um processo de crise da modernidade, desencadeado quase concomitantemente à irrupção desta” (Brighenti, 1997:21).

Desenvolvendo esta perspectiva, Brighenti observa que no bojo da crise moderna e, aderindo à idéia de que se estabeleceu uma condição pós-moderna, indica que “profundas transformações estão em curso, não só nas sociedades desenvolvidas que estão na era do “pós” - pós-industrializadas, pós-cristãs, pós-modernas, mas também no terceiro mundo: encontramos-nos todos diante de uma crise de civilização!”, uma crise holística! Alguns pilares indicam essa mudança: a criação de uma consciência planetária; a progressiva consciência de que existe uma diversidade de culturas, civilizações; globalização pela via do mercado; crescente informatização da técnica; a emergência da razão comunicacional²⁹.

Brighenti, “partindo da hipótese de que a modernidade ainda não concluiu o seu projeto e caminha em direção a novas sínteses” (Brighenti, 1977:27), em tal ótica, indica que, tanto a Teologia, como as demais Ciências em geral, devem “aceder à idade da razão pós-moderna” (idem). Segundo o autor, a *Terceira Ilustração* supondo, a emancipação da “razão” e do “sujeito”, e ainda, a emancipação da “razão prática” e dos “sujeitos sociais”, consistiria em “uma espécie de nova síntese da primeira e da segunda, à luz dos novos elementos reivindicados pela pós-modernidade” (idem). Neste particular, Brighenti resgata como embasamento de sua proposição, a ética da alteridade de Lévinas e a filosofia pragmática de Habermas, que constituem, segundo ele, “interlocutores imprescindíveis para um discurso da relação inter-subjetiva que preside a história” (idem).

No contexto da *Terceira Ilustração*, para Brighenti, há que se conjugar “*radical e integralmente os ideais da modernidade, incluída a pós-modernidade*”³⁰ (idem, p. 27). A esta altura, a questão colocada pela própria história é, segundo o

²⁹ Notas de comunicação proferidas pelo prof. Agenor Brighenti.

³⁰ Esta conjugação entre *modernidade e pós-modernidade*, segundo o autor, deverá constituir-se em uma “*Teologia-hermenêutica-contextual-secular*”. Tal formulação, toma como referencial teórico de interlocução, segundo Brighenti, “a ética da alteridade de Lévinas e a filosofia pragmática de Habermas” (Brighenti, 1997:27).

autor, a continuidade do projeto inacabado da modernidade. Nesse sentido, para Brighenti, longe de configurar um “movimento monolítico”, as ambigüidades e tensões que marcam a denominada pós-modernidade parecem apontar ao menos, duas posturas que, em consequência de sua hermenêutica, perfilam projetos históricos diferentes e opostos: “a pós-modernidade entendida como anti-modernidade e materializada num movimento de desconstrução da razão científico-técnica e, a pós-modernidade, assumida como sobre-modernidade num projeto de reconstrução da razão ilustrada” (idem, p. 22).

A pós-modernidade como anti-modernidade, na visão de Brighenti, é uma reação crítica e exasperada, que no desencanto das promessas descumpridas, procura destruir todos os “mitos” da modernidade³¹. Em meio a essa dissolução dos “sonhos” modernos, como mostra Brighenti, “apenas restou o desencanto, que desconstrói os meta-relatos, incluindo o religioso, e as ideologias, as cosmosvisões ou a ilusão de uma ética universal. Só ficou o gosto amargo do presente, na total solidão do indivíduo triunfante, relegado ao pragmatismo do cotidiano” (Brighenti, 1997:23). Vitima de um olhar retrospectivo da história, para esta visão, segundo Brighenti,

o caminho a seguir, não há outro senão o progressivo processo de diferenciação da sociedade e a conseqüente fragmentação em todos os campos; a completa autonomia da economia e da política, sobretudo em relação à ética e à religião; o prevaecimento da razão débil frente à razão técnica, ou seja, a experiência emocional e pragmática dos indivíduos e as redes que constituem uns com os outros no espaço comunicacional (Brighenti, 1997:23).

Em uma perspectiva mais otimista, a pós-modernidade como sobre-modernidade é, no dizer de Brighenti, sobretudo, uma compreensão da modernidade

³¹Numa forma sintetizada, Brighenti resgata uma caricatura do moderno, contra a qual reage a pós-modernidade como anti-modernidade. Segundo o autor, esta postura é uma crítica “do mito do progresso, de um futuro crescentemente melhor ou de um céu na terra; do mito da ciência e da técnica, que libertariam o ser humano de todos os jugos; do mito do compromisso ético e da política, que poriam fim à exclusão e resgatariam a cidadania; do mito da revolução, baseado numa ‘ideologia da história’; do mito do amor e da mulher, que nos libertariam de todo desejo reprimido etc” (Brighenti, 1997:23).



como um projeto inacabado e que precisa ser reconstruído, não sem submetê-la à crítica, porém sem prescindir dela. Como mostra o autor,

para a sobre-modernidade, os valores postulados pela razão moderna - emancipação, liberdade, igualdade, ciência, democracia, etc, não foram substituídos ainda por nenhum outro projeto histórico viável e verdadeiramente alternativo. Para ela o desencanto e a crítica à modernidade reside mais em suas promessas não cumpridas, do que nas injustiças denunciadas, nas soluções apresentadas, do que em sua análise e diagnóstico; na instrumentalização das ciências como segurança tecnocrática, do que na racionalidade científica; nos mitos alienantes, do que nas utopias e grandes ideais (Brighenti, 1997:24).

Opondo-se a uma análise caricatural da modernidade, Brighenti segue mostrando que

para a sobre-modernidade é justa a crítica ao 'mito do futuro', baseado numa falsa concepção da história, mas é injusta sua substituição pelo 'mito' do presente'; ainda que a modernidade tenha posto a utopia humana no lugar de Deus, a anti-modernidade não tem o direito de colocar o pequeno burguês no lugar da utopia; se o futuro é incerto, falsa é igualmente a segurança posta no pragmatismo do cotidiano; é certo que a liberdade não pode sacrificar a verdade, mas esta não pode estar alicerçada na mera vontade subjetiva dos indivíduos; o mercado total desvinculado da ética, é o exercício da lógica da exclusão; sem a consciência do primado da política e, portanto, da ética política - do bem comum, do interesse público, da democracia, como inverter as atuais tendências de uma sociedade abandonada à lei do mais forte? Não há autêntica diversidade e pluralismo sem respeito e estima pela alteridade. Sem referência à alteridade, exasperam-se os particularismos étnicos, regionais e lingüísticos, e renascem os nacionalismos e os racismos ou a fragmentação do universo cultural numa multiplicidade de 'novas tribos' (Brighenti, 1997:24).

1.1.3 Condição pós-moderna no pensamento de Harvey³²

Em a *Condição pós-moderna*, Harvey trata da passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporânea, porém, sua reflexão tem por base, a

³² David Harvey transferiu-se em 1987 da Universidade de Johns Hopkins para a cadeira de Geografia Halford Mackinder da Universidade de Oxford, na Inglaterra.

transformação político-econômica do capitalismo do final do século XX³³. Ta transformação deu nova tintura à experiência do espaço e do tempo, estabelecendo o que, a seu ver, se constitui em uma condição pós-moderna.

Para interpretar essa condição pós-moderna, Harvey de um modo muito original, toma como ponto de partida, uma perceptível mudança no campo da arte, o que caracteriza o pós-modernismo³⁴. Segundo Harvey, o pós-modernismo diz respeito a uma transformação “na estrutura do sentimento”, o que faz com que haja um distanciamento do período anterior (modernismo). Isso se verifica na “cultura da sociedade capitalista avançada”, não de um modo global, mas em aspectos bem significativos. “A natureza e a profundidade dessa transformação são discutíveis, mas transformação ela é” (Harvey, 1994:45).

Nessa perspectiva de análise do pós-modernismo, ainda na sua introdução, salienta o trabalho de Jonathan Raban, *Soft City*, publicado em 1974, que, apesar de não ser uma obra antimodernista, situa-se como afirmação vital de que soara o momento pós-moderno. Descrevendo a vida de Londres no início dos anos 70,

³³ Para Harvey, a possibilidade de uma transformação na economia política do capitalismo do final do século XX, isto é, o processo de modernização, leva-nos a perguntar pela profundidade dessas mudanças. Para ele, “são abundantes os sinais e marcas de modificações radicais em processo de trabalho, hábitos de consumo, configurações geográficas e geopolíticas, poderes e práticas do Estado, etc”. Porém, para o autor, o modo de produção capitalista, no ocidente, ainda se apresenta como princípio organizador básico da vida econômica (produzir-lucrar). Os eventos ocorridos desde a primeira recessão do pós-guerra (1973), parecem ser explicativos do modo pelo qual as regras do capitalismo continuarem a operar como forças plasmadoras invariantes do desenvolvimento histórico-geográfico (Harvey, 1994:118). Sendo assim, de acordo com a visão de Harvey, o modo de produção capitalista continua ainda a configurar a ordem social. Como compreender tais transformações? Segundo autor, tal intento passa pela seguinte hipótese: há uma transição no regime de acumulação e no modo de regulamentação social e política associados aos eventos recentes que caracterizam a transformação na economia política do capitalismo do final do século XX. Segundo Harvey, o pós-guerra 1945-1973 gerou um conjunto de práticas que pode ser chamado fordista-keynesiano. O colapso de 1973 iniciou um período de rápida mudança, fluidez e de incerteza de difícil percepção. No entanto, tudo leva a indicar que estamos na passagem do Fordismo para o que se poderia chamar de regime de acumulação ‘flexível’ (Harvey, 1994:135 ss), o que não deixa de ser, uma reestruturação do capitalismo contemporâneo, no sentido de enfrentar sua crise.

³⁴ Numa tentativa de abordagem desse processo de mudança, Harvey salienta, antes de tudo, que “o modernismo é uma perturbada e fugidia resposta estética a condições de modernidade produzidas por um processo particular de modernização. Em consequência, uma interpretação adequada da ascensão do pós-modernismo tem de se haver com a natureza da modernização. Somente assim poderá ela ser capaz de julgar se o pós-modernismo é uma reação diferente a um processo imutável de modernização ou presságia ou reflete uma mudança radical da natureza da própria modernização, rumo a, por exemplo, algum tipo de sociedade ‘pós-industrial’ ou mesmo ‘pós-capitalista’” (Harvey, 1994:96).

diversamente do que ocorrera nos anos 60, Raban apresenta uma visão otimista da cidade. Rejeitando a “tese de que a cidade estava sendo vitimada por um sistema racionalizado e automatizado de produção e consumo de massa de bens materiais”, ele afirma que a nova produção urbana retrata “signos e imagens”. Para ele, “a cidade parecia mais um teatro, uma série de palcos em que os indivíduos podiam operar sua própria magia distintiva enquanto representavam uma multiplicidade de papéis”, e não necessariamente uma racionalidade matemática (Harvey, 1994:15).

O interesse de Harvey, nesta obra, consiste em entender porque essa interpretação foi recebida com tanto entusiasmo, visto que, embora a descrição de Raban seja bastante otimista, deixa entrever um contraponto. Nem tudo corria tão bem na vida urbana.

Demasiadas pessoas perdiam o rumo no labirinto, era fácil demais nos perder uns dos outros e de nós mesmos. E se havia algo de libertador na possibilidade de representar muitos papéis distintos, também havia alguma coisa estressante e profundamente desestabilizadora em ação (...) Por trás de todas as misturas de códigos e modas, espreitava um certo ‘imperialismo do gosto’ (idem, p. 17).

Essa conjuntura leva Harvey a expressar sua questão fundamental: “Com efeito, ocorreram grandes mudanças nas qualidades da vida urbana a partir de mais ou menos 1970. Mas determinar se essas mudanças merecem o nome de ‘pós-moderno’, é outra questão”. E mais ainda, o que seria esse pós-modernismo tão propalado em termos de arte, como expressão cultural?

O termo em si, significa alguma espécie de reação ao “modernismo” ou de afastamento dele. Como não há muito consenso em torno do modernismo, tanto menos em relação ao “pós-modernismo”, Harvey delimita a questão com a citação de Eagleton:

o pós-modernismo assinala a morte das ‘metanarrativas’, cuja função terrorista secreta era fundamentar e legitimar a ilusão de uma história humana ‘universal’. Estamos agora no processo de despertar do pesadelo da modernidade, com sua razão manipuladora e seu fetiche da totalidade, para o pluralismo retornado do pós-moderno, essa gama heterogênea de estilos de

vida e jogos de linguagem que renunciou ao impulso nostálgico de totalizar e legitimar a si mesmo ... A ciência e a filosofia devem abandonar suas grandiosas reivindicações metafísicas e ver a si mesmas, mais modestamente, como apenas outro conjunto de narrativas (Eagleton, apud Harvey, 1994:19).

Depois de referendar essa formação reativa do pós-modernismo, ao tratar da *modernidade e modernismo*, Harvey leva a cabo uma profunda abordagem da matriz mediante a qual o pós-moderno apresenta sua crítica. Resgatando Baudelaire, para quem a “‘modernidade’ é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável”, Harvey expressa seu “desejo de examinar com muita atenção essa conjugação entre o efêmero e o fugidio e o eterno e imutável”, a fim de capturar nesta tensão apresentada por Baudelaire, alguns sentidos conflitantes atribuídos ao modernismo.

Utilizando-se de Berman (1982) e Frisby (1985), que acentuam no passado da modernidade uma forte sensibilidade no efêmero e no transitório, também Harvey indica que “há abundantes evidências a sugerir que a maioria dos escritores ‘modernos’ reconheceram que a única coisa segura na modernidade é a sua insegurança, e até a sua inclinação para o ‘caos totalizante’”. Segundo o autor, a experiência do fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente, características que permeiam a vida moderna, trazem na sua retaguarda, profundas consequências: há uma ruptura histórica, uma transitoriedade sem passado, a necessidade de uma constante mutação, e paradoxalmente, uma busca de sentido e coerência. Algo precisa ser considerado no sentido de salvaguardar o “eterno e o imutável”. Ainda que o modernismo tenha sempre “estado comprometido com a descoberta, como disse o pintor Paul Klee, do ‘caráter essencial do acidental’ ele agora precisava fazê-lo num campo de sentidos continuamente mutantes que com frequência pareciam contradizer a experiência racional de ontem” (Harvey, 1994:22).

A necessidade de algo consistente, em meio a esse mar revolto, forjou uma tentativa de resposta. Foram os pensadores da Ilustração que tentaram elaborar uma resposta filosófica e até prática para essa pergunta. É durante o século XVIII que vamos encontrar o foco do que, segundo Harvey, Habermas vai chamar de *Projeto*

da *Modernidade*, isto é, um “esforço intelectual dos pensadores iluministas, ‘para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas’” (idem, p.23), ou seja, a libertação humana do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana, em busca do universal, do eterno, do imutável, não mais nos moldes medievalista.

Numa adesão fixa à idéia de *progresso*, o pensamento iluminista

buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade. Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões. (...) Na medida em que ele também saudava a criatividade humana, a descoberta científica e a busca da excelência individual em nome do progresso humano, os pensadores iluministas acolheram o turbilhão da mudança e viram a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio da qual o projeto modernizador poderia ser realizado”. Nesta perspectiva otimista, Harvey mostra que Habermas observa que “escritores como Condorcet, estavam possuídos ‘da extravagante expectativa de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças naturais como também a compreensão do mundo e do eu, o progresso moral, a justiça das instituições e até a felicidade dos seres humanos’ (Habermas, apud Harvey, 1994:23).

No século XX, ocorre a crise do otimismo e a derrocada do Projeto Iluminista, visto que este, lembra Harvey, recorrendo Horkheimer e Adorno, “estava fadado a voltar-se contra a si mesmo e transformar a busca de emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana” (idem, p. 23). Essa crise vivida pelo projeto Iluminista e o seu poder de influir no pensamento contemporâneo são questões cruciais no sentido de uma visão prospectiva de futuro. Para Habermas, é possível apoiá-lo. Porém, com uma dose de ceticismo na possibilidade de sua realização nas atuais condições econômicas e políticas. De outro lado, encontramos aqueles que, em oposição, representando o núcleo do pensamento pós-modernista, acreditam na necessidade de “abandonar por inteiro o projeto Iluminista” em nome da emancipação plena do humano.

Para Harvey, “A posição a tomar depende de como se explica o ‘lado sombrio’ da nossa história recente e do grau até o qual o atribuímos aos defeitos da

razão iluminista, e não à falta de sua correta aplicação” (Harvey, 1994:24). O autor não nega as incômodas contradições inerentes ao pensamento iluminista mas, por outro lado, em aberta oposição aos pós-modernos que se arrogam a exclusividade da crítica, insiste que o projeto da modernidade, não deixou de ter os seus críticos: Burke, Malthus, Sade. Ainda no início do século XX, ressalta expoentes como Webber e Nietzsche, que com posições bem diferenciadas, imprimiram marcas no debate.

A questão em Harvey ganha uma profundidade significativa. A análise que segue fazendo é bastante ilustrativa. Tendo em vista o nosso interesse neste trabalho, importa apenas ressaltar que, para o autor,

no começo do século XX, e em especial depois da intervenção de Nietzsche, já não era possível dar à razão iluminista uma posição privilegiada na definição da essência eterna e imutável da natureza humana. Na medida em que Nietzsche dera início ao posicionamento da estética acima da ciência, da racionalidade e da política, a exploração da experiência estética - ‘além do bem e do mal’ - tornou-se um poderoso meio para o estabelecimento de uma nova mitologia quanto àquilo que o eterno e imutável poderia referir-se em meio a toda a efemeridade, fragmentação e caos patente da vida moderna. Isso deu um novo papel e imprimiu um novo ímpeto ao modernismo cultural (Harvey, 1994:27).

O agravamento da crise da razão e o predomínio da estética trouxe de volta a máxima de Rousseau, parafraseando Descartes: “sinto, logo existo”. A estética afirma-se cada vez mais como fim em si mesma, sendo que aí encontramos o marco do movimento romântico, outra vez referenciando-se em Nietzsche, para quem “a arte e os sentimentos estéticos tinham poder de ir além do bem e do mal”. Esse contexto, “gerou a onda de ‘subjetivismo radical’, de ‘individualismo desenfreado’ e de ‘busca da auto-realização individual’”, que representou para o modernismo, uma nova problemática: como representar em meio a esse caos, o “eterno e o imutável”? (Harvey, 1994:29).

Para dar conta do “eterno e do imutável”, era preciso confrontar-se com o “efêmero e o fugidio”, de tal maneira que, a representação estética carecia de

constante adequação³⁵. Desse modo, Harvey ressalta que “a realização individual dependia da inovação na linguagem e nas formas de representação, disso resultando que a obra modernista, (...), ‘com frequência revela voluntariamente sua própria realidade de construção ou artifício’, em vez de um espelho da sociedade”. Essa dificuldade de representar a realidade, tende a se complexificar, pois “o modernismo só podia falar do eterno ao congelar o tempo e todas as suas qualidades transitórias” (idem, p. 30).

Verifica-se então, uma busca de originalidade, que não deixa de ser, uma recorrência a “técnicas de montagem/colagem”, uma superposição de motivos capaz de criar um efeito simultâneo. Para Harvey, “ao explorar a simultaneidade desse modo, ‘os modernistas estavam aceitando o efêmero e transitório como *locus* de sua arte’, ao mesmo tempo que eram forçados coletivamente a reafirmar o poder das próprias condições contra as quais reagem” (idem, p. 30). Um dado complexificador desta equação, foi a “mercadização e comercialização de um mercado de produtos culturais” que se efetivou no decorrer do século XIX. A produção artística devia apresentar um caráter “mercadejável a preço de monopólio”, o que resultava numa concorrência de oferta e procura tal, que “o modernismo internalizou seu próprio turbilhão de ambigüidades, de contradições e de mudanças estéticas pulsantes, ao mesmo tempo que buscava afetar a estética da vida diária” (idem, p. 31).

³⁵ Baudelaire já havia considerado esta questão. Ele, diz Harvey, percebeu que “se o fluxo e a mudança, a efemeridade e a fragmentação formavam a base material da vida moderna, então a definição de uma estética modernista dependia de maneira crucial do posicionamento do artista diante desses processos. O artista individual podia contestá-los, aceitá-los, tentar dominá-los ou apenas circular entre eles, mas o artista nunca os poderia ignorar. O efeito de qualquer dessas tomadas de posição era, na verdade, alterar o modo como os produtores culturais pensavam o fluxo e a mudança bem como os termos políticos mediante os quais representavam o eterno e o imutável. As reviravoltas do modernismo como estética cultural podem ser largamente compreendidas contra o pano de fundo dessas escolhas estratégicas” (Harvey, 1994:29). Interlocutor do seu tempo, o artista na formulação de Baudelaire, lembra Harvey, é “alguém capaz de concentrar a visão em elementos comuns da vida da cidade, compreender suas qualidades fugidias e ainda assim extrair, do momento fugaz, todas as sugestões de eternidade nele contidas. O artista moderno bem-sucedido era alguém capaz de desvelar o universal e o eterno, ‘destilar o sabor amargo ou impetuoso do vinho da vida’ a partir do ‘efêmero, das formas fugidias de beleza dos nossos dias’”. E conclui Harvey citando Bradbury e McFarlane: “na medida em que a arte modernista conseguiu fazer isso, ela se tornou a nossa arte, precisamente porque ‘é a arte que responde ao cenário do nosso caos’” (idem, p. 29).

Apesar de salientar como “é odioso” periodizar, Harvey rende-se para facilitar o percurso e identificar o tipo de modernismo a que reagem os pós-modernistas. Segundo o autor,

o projeto do Iluminismo, por exemplo, considerava axiomática a existência de uma única resposta possível a qualquer pergunta. Seguiu-se disso que o mundo poderia ser controlado e organizado de modo racional se ao menos se pudesse apreendê-lo e representá-lo de maneira correta. Mas isso presumia a existência de um único modo correto de representação que, caso pudesse ser descoberto (e para isso que todos os empreendimentos matemáticos e científicos estavam voltados), forneceria os meios para os fins iluministas (Idem, p. 36).

A partir de 1848 essa visão começou a ruir, com um movimento de ruptura para com a fixidez categórica do projeto iluminista, que se verificou “numa transformação qualitativa na natureza do modernismo, em algum ponto entre 1910 e 1915”. Há em “todo o mundo da representação e do conhecimento, uma transformação fundamental nesse curto espaço de tempo”. A questão é: como e por que tudo isso aconteceu ?

O desencanto com a idéia de progresso e a categórica intransigência do pensamento iluminista, não deixou de ter sua influência. Tal sentimento derivou, em parte, depois das revoluções de 1848, com o acirramento da luta de classes e a publicação do Manifesto Comunista, quando Marx e Engels denunciaram a farsa de que os benefícios da sociedade capitalista seriam para todos, evidenciando suas disparidades. Nesse contexto, a afirmação do movimento socialista como crítica à sociedade capitalista, se impunha como oposição à unidade da razão iluminista. Isso acabou impondo uma dimensão de classe ao modernismo. “Seria a burguesia ou o movimento dos trabalhadores que daria forma e dirigiria o projeto modernista? De que lado estavam os produtores culturais?

A partir disso, é colocado em questão “o cânon modernista da arte individualista e intensamente ‘áurica’”, que vinha sendo construído e que se manteve no período anterior às guerras, ainda que com nuances próprias; já no período entre guerras, essa quebra se evidenciou e forçou os artistas a um

posicionamento e compromisso político mais explícito. A mudança encontrava sua razão de ser, também na necessidade de enfrentar o mundo anárquico que se houvera construído, sobretudo por aquilo que fora semeado por Nietzsche. “Em resumo, o modernismo assumiu um perspectivismo e um relativismo múltiplo como sua epistemologia, para revelar o que ainda considerava a verdadeira natureza de uma realidade subjacente unificada, mas complexa” (idem, p. 38).

Segundo Harvey, Lênin reagiu a essa epistemologia alertando para “os perigos políticos e intelectuais para os quais o relativismo informe por certo apontava”. A Primeira Guerra Mundial confirmou a posição de Lênin e demonstrou “que a subjetividade modernista... simplesmente foi incapaz de lidar com a crise em que a Europa de 1914 foi mergulhada”. A primeira grande guerra abriu o caminho para se ir além das certezas e tentativas iluministas, no que se refere “à perfectibilidade do homem”. Nesse ambiente, a necessidade de um novo *mito moderno* se tornou evidente, como representação do “eterno e do imutável”.

Na descrição de Harvey, esse período é bastante conturbado e cheio de nuances. A título de simplificar a questão, Harvey salienta que “enquanto o modernismo dos anos entre-guerras era ‘heróico’, mas acossado pelo desastre, o modernismo “universal” ou “alto” que conseguiu hegemonia depois de 1945 exibiu uma relação muito mais confortável com os centros de poder dominantes da sociedade” (Harvey, 1994:42). O modernismo acabou se tornando parte do *establishment*. Ocorre uma absorção da estética pela ideologia oficial.

Essa visão do modernismo aqui delineada, chega aos anos 60, como mostra Harvey, marcado pela ambigüidade e é confrontado por “vários movimentos contraculturais e antimodernistas”. Referenciado “nas universidades, institutos de arte e nas margens culturais da vida na cidade grande, o movimento se espalhou para as ruas e culminou numa vasta onda de rebelião que chegou ao auge em Chicago, Paris, Praga, Cidade do México, Madri, Tóquio e Berlim na turbulência global de 1968”. Ainda que tenha fracassado em seus propósitos, é preciso reconhecer que “o movimento de 1968 tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo”. Segundo Harvey, “em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um

movimento maduro, embora ainda incoerente, a partir da crisálida do movimento antimoderno dos anos 60” (Harvey, 1994:44).

A longa trajetória trilhada por Harvey, apresenta uma geografia complexa do modernismo. Para o autor, o pós-modernismo se diz antítese a esse momento anterior. No entanto, ele conclui que

há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro, uma crise que enfatiza o lado fragmentário, efêmero e caótico da formulação de Baudelaire (o lado que Marx dissecou tão admiravelmente como parte integrante do modo de produção capitalista de produção), enquanto exprime um profundo ceticismo diante de toda prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável (Harvey, 1994:111).

Tal compreensão do processo que desencadeia e engendra o que se convencionou chamar de pós-modernismo requer, a título de considerações finais do pensamento de Harvey, uma breve descrição daquilo que o autor denomina de *A experiência do espaço e do tempo*, aspecto fundamental em sua análise.

Retomando as proposições de Berman e Jameson³⁶ a respeito de espaço e tempo, Harvey ressalta que sua intenção é a de explicar o significado destas categorias. Por isso, afirma:

falarei do espaço e do tempo na vida social com o fito de esclarecer vínculos materiais entre processo político-econômicos e processos culturais. Isso vai me permitir explorar a ligação entre o pós-modernismo e a transição do fordismo para modalidades flexíveis de acumulação do capital através das mediações de experiências espaciais e temporais (Harvey, 1994:187).

³⁶ Harvey indica que “Marshall Berman equipara a modernidade (entre outras coisas) e uma certa maneira de experimentar o espaço e o tempo. Daniel Bell afirma que os vários movimentos que levaram o modernismo ao apogeu tiveram de elaborar uma nova lógica na concepção do espaço e do movimento. Ele sugere, além disso, que a organização no espaço se ‘tornou o problema estético basal da cultura da metade do século XX, da mesma maneira como o problema do tempo (em Bergson, Proust e Joyce) o foi das primeiras décadas do século’. Fredric Jameson atribui a mudança pós-moderna a uma crise da nossa experiência do espaço e do tempo, crise na qual categorias espaciais vêm a dominar as temporais, ao mesmo tempo que sofrem uma mutação de tal ordem que não conseguimos acompanhar. ‘Ainda não possuímos o equipamento perceptual que nos permita perceber esse novo tipo de hiperespaço’, escreve ele, ‘em parte porque os nossos hábitos de percepção foram formados naquele antigo tipo de espaço que denominei o espaço do alto modernismo’” (Harvey, 1994:187).

Harvey diz contestar a idéia de um sentido único e objetivo de tempo e de espaço, entretanto, a multiplicidade de sentidos requer uma certa precisão, sobretudo levando-se em conta as qualidades do que ele chama de *processos materiais*. Para o autor, em função

dessa perspectiva materialista, podemos afirmar que as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social. (...) Em suma, cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço (Harvey, 1994:189).

Considerando o capitalismo como sistema organizador da vida social, e que no seu processo necessita revolucionar constantemente o modo de produção e reprodução social, Harvey indica que em consequência disso, essas transformações condicionam uma constante modificação na compreensão do espaço e do tempo.

Referenciando-se no que classifica como transição do fordismo para a acumulação flexível³⁷, movimento que parece caracterizar a fisionomia do *último capitalismo*, Harvey ressalta “que temos vivido nas duas últimas décadas uma intensa fase de compressão do tempo-espaço que tem tido um impacto desorientado e disruptivo sobre as práticas político-econômicas, sobre o equilíbrio do poder de classe, bem como sobre a vida social e cultural” (Harvey, 1994:257).

Rompendo paulatinamente com a rigidez do fordismo, a passagem para a acumulação flexível resultou, em grande medida, segundo Harvey, da rápida implantação de novas formas organizacionais e de novas tecnologias produtivas, que em seu engendramento, provocaram uma inevitável aceleração no tempo de giro da produção, alterando significativamente a troca e o consumo. Estas novas relações organizativas e produtivas, em consequência do seu impacto sobre a vida social, acentuaram “a volatilidade e a efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias, ideologias, valores e práticas estabelecidas” (Harvey, 1994:258).

³⁷ É importante ressaltar que, um elemento fundamental no pensamento de Harvey, diz respeito à passagem do fordismo para a acumulação flexível, de modo que, nesta transição se concentra o caráter explicativo das transformações que ocorreram no capitalismo do final do século XX, alterando significativamente a experiência de espaço e tempo.

Essa volatibilidade da vida, tem um efeito avassalador sobre a experiência cotidiana das pessoas. Segundo Harvey,

por intermédio desses mecanismos (altamente eficazes da perspectiva da aceleração do giro de bens de consumo), as pessoas foram forçadas a lidar com a descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência instantânea. 'Em comparação com a vida numa sociedade que se transforma com menos rapidez, hoje fluem mais situações em qualquer intervalo de tempo dado - e isso implica profundas mudanças na psicologia humana' (Harvey, 1994:259).

Segundo Harvey, é preciso considerar que os ajustes espaciais decorrentes da acumulação flexível, não se deram de forma menos traumática.

Os sistemas de comunicação por satélite implantados a partir do início da década de 70 tornaram o custo unitário e o tempo da comunicação invariantes com relação à distância. Custa o mesmo a comunicação com uma distância de 800 quilômetros e de 8.000 via satélite. As taxas de frete aéreo de mercadorias também caíram dramaticamente, enquanto a containerização reduziu o custo do transporte rodoviário e marítimo pesado.

Além disso, continua Harvey,

a televisão de massa associada com a comunicação por satélite possibilita a experiência de uma enorme gama de imagens vindas de espaços distintos quase simultaneamente, encolhendo os espaços do mundo numa série de imagens de uma tela de televisão. O mundo inteiro pode assistir aos Jogos Olímpicos, à Copa do Mundo, à queda de um ditador, a uma reunião de cúpula política, a uma tragédia mortal... enquanto o turismo em massa, filmes feitos em locações espetaculares, tornam uma ampla gama de experiências simuladas ou vicárias daquilo que o mundo contém acessível a muitas pessoas. A imagem de lugares e espaços se torna tão aberta à produção e aos usos efêmeros quanto qualquer outra (Harvey, 1994:264).

Por fim, nessa arriscada abreviação do pensamento de Harvey, podemos concluir com suas palavras, ressaltando que,

a intensidade da compressão do tempo-espaço no capitalismo ocidental a partir dos anos 60, com todos os seus elementos congruentes de efemeridade e fragmentação excessivas no domínio político e privado, bem como social, parece de fato indicar um contexto experiencial que confere à condição da pós-modernidade o caráter de algo um tanto especial. Contudo, situando esta condição em seu contexto histórico, como parte de uma história de ondas sucessivas de compressão do tempo-espaço geradas pelas pressões da acumulação do capital - com seus perpétuos esforços de aniquilação do espaço por meio do tempo e de redução do tempo de giro -, podemos ao menos levá-la para o âmbito de condição acessível à análise e interpretação materialista histórica (Harvey, 1994:276).

1.2 O CRIME PERFEITO

A escolha de Baudrillard como objeto de nosso estudo requer, de nossa parte, a retomada do itinerário que fizemos até aqui. Berman (1995), o autor de *Tudo que é sólido desmancha no ar*, trata especificamente da experiência da modernidade, busca recuperá-la tendo em vista a compreensão de nossa própria experiência contemporânea. Os demais autores aos quais recorreremos para o nosso estudo, Brighenti e Harvey, admitem ao contrário e cada um ao seu modo, a existência de uma condição pós-moderna. No entanto, ao mesmo tempo em que discutem os vários aspectos das transformações ocorridas nas últimas décadas, não deixando de evidenciar suas críticas, não rompem o que neste contexto nos parece fundamental: a idéia de racionalidade oriunda da modernidade, como também, a possibilidade de referências reais. O que não ocorre com Baudrillard.

Tal indicação tem significativa importância na medida em que a discussão da obra de Baudrillard nos leva a compreender os efeitos diluidores que a *virada lingüística* e a discussão *pós-moderna* podem exercer, em sua perspectiva mais radical e no seu paroxismo: decretar a morte do real. Ainda no final da década de 60, Baudrillard é, juntamente com Lyotart, na França, um dos primeiros autores a formular as questões da pós-modernidade. Sua ênfase, nesta problemática, fez com que seu nome, como também, sua produção teórica, permanecesse na cena intelectual, adentrando os anos 90 com forte influência no pensamento atual. Este autor, em uma perspectiva diferenciada, foi capaz de amalgamar as formas

embrionárias do pós-moderno de modo a, numa conjugada associação à virada lingüística, estabelecer a descontinuidade, a ruptura, o “descolamento” no que diz respeito às relações materiais.

1.2.1 Baudrillard e a discussão sobre o pós-moderno

Na discussão do pós-moderno, Baudrillard situa-se na mesma direção de Lyotard³⁸, que discute a condição pós-moderna no contexto da pós-modernidade social, econômica e política, diferentemente dos que consideram o pós-modernismo a partir do modernismo, apenas na sua perspectiva cultural (Connor, 1993:29-56). Cada um dos autores, apresentam perspectivas diferentes sobre a problemática, mas que, de modo geral, se “deparam com a difícil questão do entrelaçamento hermenêutico entre a teoria e a realidade social por ela descrita” (idem, p. 56). Para a nossa discussão, Baudrillard requer uma atenção especificada, sobretudo pela sua constante afirmação do *fim do social e o surgimento das massas* (Baudrillard, 1985), e mais recentemente, por decretar o *assassinato da realidade*, aspecto que iremos detalhar logo mais, na consideração de sua obra *O crime perfeito* (Baudrillard, 1996).

O autor sobre o qual nos debruçamos é um teórico social, que muito tem influenciado no pensamento sociológico e filosófico francês e europeu. Ainda na década de 60, Baudrillard atuando no Departamento de Sociologia da Universidade de Natterre - França, recebeu a influência de Marcuse, Adorno e Benjamim, e assim mostrou-se um dos críticos da sociedade de consumo, sendo considerado um dos inspiradores do maio de 68. Mais tarde rompeu com essas concepções e também com a instituição. Seus escritos passam a destacar, sobretudo, a idéia de colapso gerado pelo triunfo do regime do “simulacro” (Connor, 1993:51). Para ele

³⁸ Jean-François Lyotard popularizou o termo pós-moderno na sua obra *A condição pós-moderna*, publicada em 1979 (Lyon, 1998:24).

o espaço da simulação é o da confusão do real e do modelo. Não há mais distância crítica e especulativa do real ao racional. Não há nem mesmo exatamente projeção de modelos no real (o que ainda equivale à substituição do mapa pelo território, em Borges), mas transfiguração no mesmo lugar, aqui e agora, do real em modelo. Curto-circuito fantástico: o real é hiper-realizado; nem realizado, nem idealizado: hiper-realizado. O hiper-real é a abolição do real não por destruição violenta, mas pela afirmação, elevação à potência do modelo. Antecipação, dissuasão, transfiguração preventiva, etc.: o modelo opera como esfera de absorção do real (Baudrillard, 1985:68).

Adentrando com profundidade e crítica nesta complexa polêmica e na tentativa de capturar a trama que constitui esse dinamismo, nem por isso Baudrillard se isenta de freqüentar a lista dos pensadores pós-modernos. Interlocutor do nosso tempo, Baudrillard é paradigmático em evidenciar o clima geral de “crise”³⁹, no entanto, sua perspectiva se mostra caótica e fragmentária. Neste sentido, nosso interesse por este autor cresce em medida sempre maior, tanto mais sua produção teórica explicita a morte do real.

³⁹ Segundo Connor, Baudrillard toma como ponto de partida Marx, na perspectiva de que mudando alguns aspectos da teoria marxista, fosse possível compreender a “emergência da cultura de massas e das tecnologias de reprodução de massa”. Connor menciona que em *A miséria da Filosofia*, Marx se refere “à genealogia em três estágios do crescimento do mercado e do seu elemento identificador, o valor de troca. (...) Baudrillard concorda com essa genealogia, mas alega que Marx compreendeu erroneamente a magnitude da transformação qualitativa ocorrida entre os estágios dois e três”. Assim sendo, “nessa situação, diz ele, já não é possível separar o domínio econômico ou produtivo dos domínios da ideologia ou da cultura, porque os artefatos culturais, as imagens, as representações e até os sentimentos e estruturas psíquicas tornaram-se parte do mundo do econômico” (Connor, 1983:47-48). Desse modo se configura o *regime do simulacro*. Ressaltando que tal situação “já não exige que os signos tenham algum contato verificável com o mundo que supostamente representam”, Baudrillard apresenta uma sinopse de quatro estágios que buscam dar conta do contexto em que “a representação passou, na história, à condição da pura simulação”. Apresentando estes estágios de Baudrillard, Connor ressalta que “no início, o signo ‘é reflexo de uma realidade básica’ (isso poderia ser o estágio da linguagem referencial ou científico cujo nascimento é atribuído por Jameson à emergência reificante do conhecimento burguês). No segundo estágio, o signo ‘mascara e perverte uma realidade básica’ (isso poderia ser o estágio ou a teoria da ideologia com falsa consciência, que impede as pessoas de ver a sua verdadeira alienação ou exploração). No terceiro estágio, o signo ‘mascara a ausência de uma realidade básica’ (é mais difícil pensar em exemplos para isso, embora Baudrillard apresente as idéias dos iconoclastas, que temiam e desprezavam imagens da divindade por acreditarem que as imagens eram testemunhas da ausência de toda a divindade). No quarto estágio, o terminal, o signo “não tem relação com nenhuma realidade: ele é o seu próprio simulacro puro”. No regime de simulação que é a cultura contemporânea, Baudrillard diagnostica a incessante produção de imagens sem nenhuma tentativa de fundamentá-las na realidade. Ao lado disso, como em resposta à percepção do desaparecimento do real, há uma tentativa compensatória de manufaturá-lo, num ‘exagero do verdadeiro, da experiência vivida’; em outras palavras, o culto à experiência imediata, à realidade crua e intensa, não é a contradição do regime do simulacro, mas o seu efeito simulado” (Connor, 1983:51-53).

Em seu trabalho mais recente, Baudrillard apresenta uma coletânea de temas, cujo eixo organizador é encabeçado pelo título da obra: *O Crime Perfeito*. Em um conjunto de 21 breves capítulos, subdivididos em duas partes (*O crime perfeito e A outra vertente do crime*), o autor desvela sua intenção: “esta é a história de um crime - do assassinio da realidade”. Mais que isso, “pretende ser a constituição do crime”. No entanto, como o próprio autor alega, “neste livro negro da desapareção do real, nem os móveis nem os autores puderam ser assinalados e o cadáver do real, ele próprio, nunca pode ser reconhecido” (idem, p. 20). Segundo Baudrillard, “este crime não tem motivação, nem autor”. Tal situação torna o crime inexplicável, e nisso reside o seu caráter de perfeição.

Como ressalta Lopes, ao prefaciar o livro, “a obra de Baudrillard não é geradora de consensos” e, em sua perspectiva, trata de “criar distâncias face ao uno indiferenciador que no nosso tempo se configura como reino da comunicação, aquele em que o sujeito, finalmente liberto do mínimo constrangimento provocado pelo objecto, atinge o estatuto de ficção universal, origem inesgotável de perfeição” (idem, p. 09). Segundo Lopes, a “lógica da comunicação” se impõe em caráter universalizante, resgatando uma “antiga aspiração ontoteológica à transparência”. Nesta direção, “visando a perfeição absoluta, a aspiração à universalidade visa a ultrapassagem de todo conflito e divisão, de toda a negatividade. Em nome da verdade e do exercício de uma racionalidade sem falha, elimina-se qualquer resistência ao conhecimento apropriante, através do qual o presente e o futuro, o real e o virtual, o bem e o mal, o eu e o outro, se indiferenciam” (idem, p. 11), e assim se qualifica o *crime perfeito*. Esse extermínio do mundo não deixa evidências mas, a perfeição do crime, se realiza em “um processo de anulação da distância entre signos e sentido; processo em que a ilusão destruída se contrapõe o excesso - de imagens, de informação, de coisas, de palavras - produzindo-se o pleno, a perfeição desrealizante e indiferenciadora” (idem, p. 11).

Essa percepção da catástrofe eminente, caracterizada pela ‘acomodação ao simulacro’ (idem, p. 13), para Lopes, não pode ser entendida como *beco sem saída*. Para ela, o livro de Baudrillard “se situa fora da obediência aos princípios que

excluem a coexistência de contraditórios, e em consequência, de mundos ou perspectivas impossíveis, princípios que determinam a racionalidade como modo de identificar o mundo”. Segundo Lopes, no pensamento de Baudrillard “há uma estratégia de abertura, de divergência, que vai ao encontro da possibilidade de a técnica abrigar, apesar de tudo, a desprogramação” (idem, p. 12). Neste sentido, Baudrillard lembra que “o crime nunca é perfeito, por que o mundo se trai pelas aparências (...). É assim que ele se deixa pressentir, ao mesmo tempo que se oculta sob as aparências” (idem, p. 23).

Lopes, considerando esta possibilidade de fazer frente a esta situação, em que há uma “suspensão do pensar que acompanha a proliferação de imagens, o excesso de sentido, os encadeamentos vertiginosos” (idem, p. 13), destaca que a obra de Baudrillard repõe a questão sobre “O que é pensar?”. Para ela, “em *O Crime Perfeito*, a resposta a esta questão decorre de tópicos decisivos como ilusão, acaso, ironia” (idem, p. 13). Neste sentido, Lopes destaca que para Baudrillard é necessário retomar *o pensamento do acaso*, dar vazão ao acontecimento em sua pluralidade descontínua, expressão que resguarda a indecibilidade das aparências. Como ela diz, neste contexto, a

história é assim também relação ao seu exterior, o exterior do sentido: questão de aceitar a diversidade do mundo - fatos, utopias, ideais - sem construir uma perspectiva englobante (uma História)” pois, “(...) afinal, a história é uma questão de escrita, (...), ou seja, a esperança é a de uma ironia do mundo, a começar pela linguagem e pelas ficções desreguladoras que se vão construindo como muros a separar o artifício do artificial (idem, p. 15).

1.2.2 O crime perfeito

Em *O Crime Perfeito*, Baudrillard trata da história de um crime: *o assassinato da realidade*. Segundo o autor, “a perfeição do crime reside no fato de se ter sempre já realizado - perfectum” (op. cit., p. 23). Essa perfeição tem a marca do “crime original”, um tipo de realização anacrônica que só se evidencia na

exalação de uma energia que perpassa o mundo e o acompanha até o seu possível esgotamento. Essa ambiência na qual impera o “nada em vez de alguma coisa” (idem, p. 24), resulta, para Baudrillard, “da alteração do mundo no jogo da sedução e das aparências, e da sua ilusão definitiva”, substituído pela “ilusão formal da verdade”. Segundo o autor, “sob pena de terror, devemos decifrar o mundo, e portanto aniquilar a ilusão inicial. Não suportamos nem o vazio, nem o segredo, nem a aparência pura” (idem, p. 25). Essa ambigüidade entre a busca da “verdade” e a incapacidade de viver com sua “total nudez”, segundo Baudrillard, se traduz numa “numa hipótese vertiginosa: a racionalidade, culminando na virtualidade técnica, seria o último dos ardis da desrazão, dessa vontade de ilusão, cuja vontade não é, segundo Nietzsche, senão um desvio e um avatar” (idem, p. 27). Desse modo, o autor afirma que “vivemos num mundo em que a função do signo é a de fazer desaparecer a realidade e mascarar ao mesmo tempo essa desapareição” (idem, p.27).

Essa constatação não impede que Baudrillard vasculhe pela via de uma saída capaz de romper com essa tradição. Segundo ele,

para reencontrar a marca do nada, do inacabamento, da imperfeição do crime, é preciso portanto suprimir a realidade do mundo. Para reencontrar a constelação do segredo, é preciso suprimir a acumulação da realidade e de linguagem. É preciso suprimir uma a uma as palavras da linguagem, suprimir uma a uma as coisas da realidade, subtrair o mesmo ao mesmo. É preciso que, sob cada fragmento de realidade, qualquer coisa tenha desaparecido, para assegurar a continuidade do nada - sem todavia ceder à tentação do aniquilamento, porque é preciso que a desapareição permaneça viva, que a marca do crime permaneça viva (idem, p. 28).

Tal resistência é fundamental, pois segundo o autor, “a realidade foi expulsa da realidade”. Se persistir esta condição, na sua visão, “o único ‘suspense’ que resta é o de saber até onde o mundo se pode desrealizar antes de sucumbir ao seu demasiado pouco de realidade, ou inversamente, até onde ele se pode hiper-realizar antes de sucumbir sob o excesso de realidade (isto é, quando, tornado perfeitamente real, tornado mais que o real, ele sucumbir à simulação total” (idem, p. 26).

Para Baudrillard, tudo isso tem a sua razão de ser, na *virtualidade técnica*, “todavia, não é certo que a constelação do segredo seja aniquilada pela

transparência do universo virtual, nem que o poder da ilusão seja varrido pela operação técnica do mundo” (idem, p. 27). Aliás, para ele, “a identificação do mundo é inútil”, de modo que, renegar essa objetividade técnico-instrumental consiste, em um elevado grau de bem-aventurança:

felizmente que os objetos que nos aparecem já desapareceram. Felizmente que nada nos aparece em tempo real, não mais que as estrelas no céu noturno. Se a velocidade da luz fosse infinita, todas as estrelas estariam diante de nós simultaneamente, e a abóbada celeste seria uma incandescência insuportável. Felizmente que nada tem lugar em tempo real, senão seríamos submetidos, na informação, à luz de todos os acontecimentos, e o presente seria de uma incandescência insuportável. Felizmente que vivemos no modo de uma ilusão vital, no modo de uma ausência, de uma irrealidade, de uma não dependência imediata das coisas. Felizmente que nada é instantâneo, nem simultâneo, nem contemporâneo. Felizmente que nada é presente nem idêntico a si mesmo. Felizmente que a realidade não tem lugar. Felizmente que o crime nunca é perfeito! (idem, p. 29).

Baudrillard insiste no rompimento do *uno indiferenciado* no qual fomos lançados pela *virtualidade técnica*. No entanto, paradoxalmente, se não há uma realidade na qual seja possível se referenciar, tão pouco é possível dar crédito à simulação/simulacro. Trilhando o seu próprio caminho, o autor insiste na ‘aparência’ como caminho de inversão. Para ele, “o mundo não existe senão por essa ilusão definitiva que é a do jogo das aparências - o próprio lugar da desapareição incessante de toda a significação e de toda finalidade” (idem, p. 31). Mediante a abolição do sentido único para o mundo, “o que nos assegura da existência do mundo é portanto o seu caráter accidental, criminoso, imperfeito. Ele não nos pode ser dado senão como ilusão” (idem, p. 32). Tal perspectiva tem, na obra de Baudrillard, uma determinação lógica, como também uma crítica implícita. Segundo ele, “não podemos projetar no mundo mais ordem ou desordem que as que há. Não podemos transformá-lo mais do que ele se transforma a si próprio. Aí reside a fraqueza da nossa radicalidade histórica” (idem, p. 33). Essa resistência natural do mundo, derrotou “todos os pensamentos da mudança, utopias revolucionárias, niilistas, futuristas, toda essa poética da subversão e da transgressão, característicos da modernidade” (idem, p. 33).

Sem significação objetivável e, portanto, sem finalidade (teleologia), a aparência do mundo desqualifica a vontade, a existência e o real. Para o autor, “não acrescentaremos nada ao nada do mundo, porque fazemos parte dele. Mas também não acrescentaremos nada à sua significação porque ele não a tem” (idem, p. 33). Nesta cosmovisão, a vontade não passa de um espectro que insurge como crença e desejo, e portanto, “como nos sonhos, a vontade deve desposar essa declinação acidental do mundo - inflectir-se e não refletir-se. Ser ela própria apenas um encadeamento inesperado, que perpetua o acontecimento do mundo e lhe precipita, talvez, o curso. Não ser em nada diferente do desejo” (idem, p. 34).

Nesta radical demolição da vontade, Baudrillard associa a bipolaridade negativa da existência e do real. É aquilo que não devemos acreditar, pois segundo ele,

não há vontade. Não há real. Não há alguma coisa. Há nada. Quer dizer, a ilusão perpétua de um objeto não captável e do sujeito que crê captá-lo. (...) Assim, de nada serve querer reconciliar a ordem da vontade e a ordem do mundo, em proveito filosófico desta. Há a continuidade do mundo tal como ele significa para nós, e a continuidade do mundo tal como em segredo ele não é nada e não significa nada. Propriamente falando, esta não existe. Não se verifica, não pode senão trair-se, transparecer como o mal, olhar de soslaio através das aparências. Não há dialética entre as duas ordens. Elas são estrangeiras uma à outra (idem, p. 38).

Segundo Baudrillard, diante da ilusão radical do mundo, em caráter de necessidade, foi preciso realizá-lo, isto é, “dar-lhe força de realidade, fazê-lo existir e significar a qualquer preço, retirar-lhe todo caráter secreto, arbitrário, acidental, expulsar-lhe as aparências e extrair-lhe o sentido, subtraí-lo a toda predestinação para o devolver ao seu fim e à sua eficácia máxima, arrancá-lo à sua forma para o devolver à sua fórmula” (idem, p. 39).

Aqui se encontra a expressão máxima da simulação. Um “gigantesco empreendimento de desilusão - literalmente: de extermínio da ilusão do mundo em proveito de um mundo absolutamente real” (idem, p. 39).

Em se tratando de opor a simulação, Baudrillard acentua que não é o real que se encontra na polaridade oposta, mas a ilusão. É preciso devolver ao mundo a

sua potencialidade e o seu sentido radical de Ilusão⁴⁰. Essa recorrência obsessiva de Baudrillard à ilusão, redundante em uma crítica compulsiva. Segundo ele, “a nossa cultura do sentido desaba sob o excesso de sentido, a cultura da realidade desaba sob o excesso de realidade, a cultura da informação rola sobre o excesso de informação. Enterro do signo e da realidade na mesma mortalha” (idem, p. 41).

Resignado à razão da aparência do mundo, o autor considera que a pretensão de eliminá-la, “é o sintoma de um erro fantástico da vontade, uma aberração do desejo”, pois para ele, “a ilusão é indestrutível. O mundo tal como ele é - que não é de modo nenhum o mundo ‘real’ - escapa perpetuamente à investigação do sentido, provocando a catástrofe atual do aparelho de produção do mundo ‘real’. Isso é de tal modo verdadeiro que não se combate a ilusão com a verdade - isso é a ilusão dobrada - mas com uma ilusão maior” (idem, p. 41).

Neste sentido, a simulação, para Baudrillard, reconstitui o real em hipóteses virtuais. Elevados à potência de realidade pelo estatuto científico da *Alta Definição*⁴¹, a simulação virtual codifica a “gênese da espécie”, como que resignificando, quer o nosso passado, quer o nosso presente. “Não só os nossos fósseis são repertoriados, inventariados, interpretados e reinterpretados ao sabor das

⁴⁰ Como destaca Lopes, ao prefaciar o livro, “há ilusões que decorrem de princípios teológicos, como a de objetividade ou transparência, pretendendo ver em cada ente uma cópia mais ou menos degradada. Mas há ilusão em sentido nietzschiniano, como potência criadora, a ilusão das aparências, que se rege por relações de semelhança e que constitui uma força vital de multiplicação de formas, protegendo-nos do olhar objetivante ou petrificador. É através dos artificios da ilusão como força vital que participamos no jogo de paixões e seduções que compõem o mundo. Jogo que não é o do desvelamento mas o dos véus, máscaras e outras duplicidades constitutivas do espaço simbólico na sua irredutibilidade, na sua dimensão intrinsecamente não econômica, aquela que a inteligência artificial exclui. Ao opor a ambivalência do artifício à lógica numérica e abstrata da inteligência artificial, o avanço tecnológico conduz-nos simultaneamente à afirmação de uma soberania vazia e de um espaço simbólico exaurido” (Baudrillard, 1996: 14).

⁴¹ Para Baudrillard, a Alta Definição é o conceito-chave dessa Virtualidade: “a da imagem, mas também a do tempo (o Tempo Real), da música (a Alta Fidelidade), do sexo (a pornografia), do pensamento (a Inteligência Artificial), da linguagem (as linguagens numéricas), do corpo (o código genético e o genoma). Por todo lado a Alta Definição assinala a passagem, para além de toda a determinação natural, para uma fórmula operacional - ‘definitiva’, precisamente -, para um mundo em que a substância referencial se torna cada vez mais rara. A mais alta definição do *médium* corresponde à mais baixa definição da mensagem - a mais alta definição da informação corresponde à mais baixa definição do acontecimento - a mais alta definição do sexo (o pornô) corresponde à mais baixa definição do desejo - a mais alta definição da linguagem (na codificação numérica) corresponde à mais baixa definição do sentido - a mais alta definição do outro (na interação imediata) corresponde à mais baixa definição da alteridade e da troca, etc” (Baudrillard, 1996:54).

hipóteses e dos ciclos de moda científicos, mas tudo ganha o aspecto de um trabalho filmico (montagem, enquadramentos, focagem, seqüências, *fondus-enchaînés*) sobre um material geo e arqueológico cuja realidade objetiva se torna impalpável” (idem, p. 45).

O que está em questão neste complexo virtual, para Baudrillard, “é o nosso próprio aparelho de conhecimento, pelo qual estamos em vias de volatizar as marcas da nossa existência, de subtilizar as provas do nosso mundo sensível” (idem, p. 45).

Segundo o autor, o virtual estabelece uma *escrita automática do mundo*, a qual pela *clonagem da realidade* determina a morte do real pelo seu duplo. A vida passa a se desenvolver em tempo real, isto é, somos vítimas do instantâneo:

vivam a vossa vida em tempo real (...). Pensem em tempo real - o vosso pensamento é imediatamente codificado pelo computador. Façam a vossa revolução em tempo real - não na rua, mas no estúdio de gravação. Vivam a vossa paixão amorosa em tempo real - com vídeo incorporado ao longo de sua ocorrência. Penetrem o vosso corpo em tempo real - endovideoscopia, o fluxo de vosso sangue, as vossas próprias vísceras, como se lá estivessem (idem, p. 50).

Para Baudrillard, a virtualidade corrompe e aniquila a *ilusão genérica* pela perfeição técnica da Alta Definição. “Quanto mais nos aproximamos de sua definição perfeita, desta perfeição inútil, mais perdemos a potência da ilusão” (idem, p. 55). Na medida em que se afirma o tempo real, isto é, a “proximidade instantânea do acontecimento e do seu duplo na informação” (idem, p. 55), o acontecimento é absorvido e concentrado em código total, réplica instantânea do real, suspensão automática da ilusão. Segundo Baudrillard, “todas estas trocas imediatamente contabilizadas, repertoriadas, armazenadas, tal como a escrita no tratamento do texto, tudo isso testemunha uma compulsão interativa que não respeita nem o tempo nem o ritmo da troca (não falando já do prazer), e conjuga na mesma operação a inseminação artificial e ejaculação precoce” (idem, p. 56).

A comunicação exerce tal domínio hoje, que segundo Baudrillard, o ritmo temporal da troca simbólica foi abolido pelo tempo real. A inteligência artificial operando em alta definição nada mais é que a utopia realizada do pensamento. Ora,

diz Baudrillard, “o pensamento não é nem uma mecânica das funções superiores, nem uma gama de reflexos operacionais. Ele é uma retórica das formas, da ilusão movente e das aparências - uma anamorfose do mundo, e não uma análise” (idem, p. 57). Nesse estado das coisas, Baudrillard conclui: “com a Realidade Virtual e todas as suas consequências, passamos ao extremo da técnica, à técnica como fenômeno extremo” (idem, p. 58), ora, continua ele, “o excesso de positividade, de estimulação operacional dos sistemas atuais, precipita-nos por todo lado nesta espécie de situação impossível em que não estamos mais em posição de ação, mas de pura reação, de operação reflexa e de resposta automática (idem, p. 62).

Para Baudrillard, “o crime perfeito seria inventar um mundo sem falhas e retirar-se dele sem deixar marcas. Mas nós não conseguimos. Apesar de tudo, deixamos marcas por todo lado - vírus, lapsos, germes e catástrofes - sinais da imperfeição que são como que assinatura do homem no interior do mundo artificial” (idem, p. 67). De qualquer modo, chegamos a um estágio social em que,

à ilusão trágica do destino preferimos a ilusão metafísica do sujeito e do objeto, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do real e do imaginário, mas, numa fase última, preferimos ainda a ilusão virtual, a do nem verdadeiro nem falso, do nem bem nem mal, a de uma indistinção do real e do referencial, a de uma reconstrução artificial do mundo onde, ao preço de um desencantamento, gozemos de uma imunidade total (idem, p. 68).

O desejo e a busca de transparência nos fez inventar um mundo real. Ele por sua vez vingava-se de nós evidenciando a ordem trágica dos acontecimentos, no qual já não se sabe o que fazer com o mundo real que agora passa a prescindir de nós, sem que disso nos demos conta.

Nesta questão, reina o paroxismo, porque como nos lembra Baudrillard, “o corpo do real nunca foi encontrado. Na mortalha do virtual, o cadáver do real é definitivamente impossível de encontrar” (idem, p. 75). Dessa maneira, o real que nunca existiu, agora hiper-realizado é o espectro que nos ronda, como no enredo do filme Frankstein, em que a criatura passa a perseguir o seu criador, acabando por destruí-lo. Assim, para o autor de *O crime Perfeito*, na fase incontrolável desse

movimento, chegamos a uma “história sem desejo, sem paixão, sem tensão, sem verdadeiro acontecimento, em que o problema não é já o de mudar a vida, que era a utopia máxima, mas o de sobreviver, que é a utopia mínima” (idem, p. 75).

No caminho da contramão, o de expulsar a ilusão subjetiva e metafísica de criação do real, Baudrillard resgata a ilusão radical, a ‘ilusão objetiva’ do mundo. Segundo o autor, a ‘ilusão objetiva corresponde ao fato de que nada neste mundo possa existir em tempo real - instantâneo, a não ser como farsa, senão como virtualidade. Portanto, diz ele, “o tempo ‘real’ não existe, ninguém existe em tempo real - e o mal entendido é geral” (idem, p. 80). A linguagem é, segundo Baudrillard, “o que impede que tudo signifique a cada instante e que permite que escapemos à irradiação perpétua do sentido. (...) Felizmente algo na linguagem é irreduzível a esse cômputo, algo no sujeito é irreduzível à identificação, algo na troca é irreduzível à interação e à comunicação” (idem, p. 82).

Lidando com esta antinomia, Baudrillard segue contrapondo duas tendências de compreensão do mundo. A seu ver, “a ilusão do mundo, o seu enigma, resulta igualmente do fato que, para a imaginação poética, a das aparências, ele aparece subitamente, ele está aí inteiramente de uma só vez, enquanto para o pensamento analítico ele tem uma origem e uma história” (idem, p. 85). Essas duas formas de pensamento, se direcionam para o mesmo *obstáculo* ontológico.

Para uma, clássica e ‘racional’, a única hipótese é a de uma evolução e de um progresso das formas vivas. Para a outra, muito improvável (sem esperança de provas), a biomassa surgiu num só instante - é o Big Bang do vivo - ela aí está, completamente, desde o princípio (mesmo que a história das formas complexas deva ser seguida) (idem, p. 86).

De forma recorrente, Baudrillard explica que

toda a modernidade teve por objetivo o advento desse mundo real, a libertação dos homens e das energias reais, orientados para uma transformação objetiva do mundo, para além de todas as ilusões cuja análise crítica alimentou a filosofia e a prática. Hoje, o mundo tornou-se real para lá das nossas esperanças. Deu-se a inversão dos dados reais e racionais precisamente pelo seu acabamento (idem, p. 93).

Segundo o autor, diante disso que se estabeleceu como *realização incondicional do mundo*, e portanto, como o paroxismo de um mundo acabado, é necessário contrapor uma outra forma de pensamento. Se até então vivíamos sob o marca negativa do real, e na ânsia de sua completude se buscava o que lhe faltava, hoje atingimos a realidade no seu auge (hiper-real). A isso já não é suficiente o pensamento crítico, mas um pensamento dos “fenômenos extremos”, isto é, um pensamento

que abandone toda a pretensão crítica, toda a ilusão dialética, toda a esperança (...). É preciso ser mais hiper real que o real, mais virtual que a realidade virtual. É preciso que o simulacro do pensamento vá mais depressa que os outros. Como já não podemos multiplicar o negativo pelo negativo, é preciso multiplicar o positivo pelo positivo. É preciso ser ainda mais positivo que o positivo para dar conta da positividade total do mundo e simultaneamente da ilusão dessa positividade pura (idem, p. 95).

Discutindo, aprofundando e problematizando longamente tais proposições que se complexificam no decorrer do texto (idem p. 110-121), Baudrillard segue por apresentar um caminho: “para devolver o mundo à sua ilusão sem perdão, à sua indeterminação sem apelo, uma só solução: a desinformação, a desprogramação, o boicote à perfeição” (idem, p. 124). E prossegue:

na comunicação, os indivíduos sujeitam-se, pela promiscuidade e a interação perpétua, ao mesmo destino - à mesma ausência de destino. A comunicação tem a função de ecrã total contra as radiações da alteridade. Para preservar a estranheza de uns aos outros, esse destino pessoal de uma ‘singularidade qualquer’, para quebrar essa programação ‘social’ da troca que nivela os destinos, não há nada como introduzir o arbitrário do acaso ou de uma regra do jogo. Contra a escrita automática do mundo: a desprogramação automática do mundo (idem, p. 125).

Numa situação condicional, conclui: “talvez que com a teoria do Jogo e do Caos estejamos em condições de nos libertarmos dessa responsabilidade histórica, dessa responsabilidade terrorista da salvação e da verdade, explorada pela ciência e pela religião, e de recuperar a mesma liberdade que os Antigos” (idem, p. 127).

Sem titubear, Baudrillard prossegue o seu intento e, num golpe certo,

acaba por apresentar a equação impossível do pensamento com a realidade. Em caráter de processo criminal, ele intima os *guardiães da moral* e os *apóstolos do racional* ao tribunal, de modo a, numa insistente e persuasiva declaração, admoestá-los da fatalidade de suas proposições em tempos que prepondera a soberania da simulação. Segundo ele, “o pensamento não vale tanto pelas suas convergências inevitáveis com a verdade como pelas divergências incomensuráveis que o separam dela” (idem, p. 130). Da mesma forma,

não é verdade que para viver seja preciso acreditar na própria existência. Aliás, a nossa consciência não é nunca o eco da nossa existência em tempo real, mas o eco em tempo diferido, o ecrã de dispersão do sujeito e da sua identidade (só no sono, na inconsciência e na morte é que existimos em tempo real, é que somos idênticos a nós próprios). Essa consciência resulta bem mais espontaneamente de um desafio à realidade, da opção pela ilusão objetiva do mundo, que da sua realidade (idem, p. 130).

Para Baudrillard, “ninguém crê profundamente no real, nem na evidência da sua vida real. Seria demasiado triste” (idem, p. 130). Sequer os seus defensores, se guiam por este princípio, e não sem motivo, lembra Baudrillard. Resquício de formas elementares da vida religiosa, a crença na realidade é uma debilidade, a qual os que a professam já não podem renunciar. Para esses *bons apóstolos*, diz Baudrillard, apesar de tudo, não se pode desacreditar

a realidade aos olhos daqueles que vivem já bastante mal, e que tem todo direito de existirem. A mesma objeção quanto ao Terceiro Mundo: não se vai apesar de tudo desacreditar a abundância aos olhos daqueles que morrem de fome. Ou então: não se vai desacreditar a luta de classes aos olhos dos povos que nem sequer tiveram direito à sua revolução burguesa. Ou então: não se vai desacreditar a reivindicação feminista e igualitária aos olhos de todas aquelas que nem sequer ouviram falar dos direitos da mulher, etc. Se não gostam da realidade, não dissuadam os outros! É uma questão de moral democrática: não se deve desesperar Billancourt. Nunca se deve desesperar ninguém (idem, p. 130).

Se tal postura insinua uma caridosa intenção, no dizer de Baudrillard, ela revela um profundo desprezo.

Primeiro no fato de instituir a realidade como uma espécie de seguro de vida ou de concessão perpétua, como uma espécie de direito do homem ou de bem de consumo corrente. Mas sobretudo ao atribuir às pessoas o não investirem a sua esperança senão nas provas visíveis da sua existência: ao imputar-lhes esse realismo são sulpiciano, está-se a tomá-las por ingênuas e débeis. Esse desprezo, é preciso dizê-lo em sua defesa, os propagandistas da realidade exercem-no em primeiro lugar sobre si próprios, reduzindo a sua própria vida a uma acumulação de fatos e de provas, de causas e de efeitos. O ressentimento bem ordenado começa sempre por si próprio (idem, p. 131).

Tal crença na realidade é entendida como absurda, na obra de Baudrillard. Para o autor de *O Crime Perfeito*, é incompatível a relação entre pensamento e real. Para ele, “não há, de um ao outro, nenhuma espécie de transição necessária ou natural. Nem alternância, nem alternativa: apenas a alteridade e a distância os mantém sob tensão. É o que assegura ao pensamento a sua singularidade, pela qual ele é acontecimento, bem como a singularidade do mundo, pela qual ele é acontecimento” (idem, p. 132).

Segundo Baudrillard, há “uma certa forma de pensamento que é solidária do real. Ela parte da hipótese que há uma referência da idéia e uma ideação possível da realidade. Polaridade reconfortante, que é a das soluções dialéticas e filosóficas por medida” (idem, p. 131). Porém, ressalta o autor, há uma forma diferenciada de pensamento que se mostra “excêntrica ao real, estranha à dialética, estranha até mesmo ao pensamento crítico” (idem, p. 131). Essa forma de pensamento, diz ele, “é ilusão, poder de ilusão, isto é, um jogo com a realidade, tal como a sedução é um jogo com o desejo, tal como a metáfora é um jogo com a verdade. Este pensamento radical não resulta nem de uma dúvida filosófica, nem de uma transferência utópica, nem de uma transcendência ideal. Ele é a ilusão material, imanente a este mundo dito ‘real’” (idem, p. 131).

Para Baudrillard, no período hegemônico da modernidade em que predominava o pensamento crítico, até se podia sonhar numa reciprocidade da idéia e da realidade. Entretanto, se antes havia razão para para exorcizar certo tipo de ilusionismo supersticioso, religioso ou ideológico, hoje tal ritual tornou-se desnecessário, mais que isso, inadequado, pois, a relação ideal, quase que necessária, do conceito com a realidade, foi destruída. Não havendo mais realidade,

ela desfez-se “sob a pressão de uma simulação gigantesca, técnica e mental, em benefício de uma autonomia do virtual, além do mais liberta do real, e de uma autonomia simultânea do real que vemos funcionar por si próprio numa perspectiva delirante, isto é, auto referencial até ao infinito. Expulso de algum modo do seu próprio princípio, o real tornou-se ele próprio um fenômeno extremo” (idem, p.132).

Em tal situação, Baudrillard assinala que,

contrariando ao discurso do real, que aposta no fato de haver alguma coisa em vez de nada, e se pretende fundado na caução de um mundo objetivo e decifrável, o pensamento radical, por sua vez, aposta na ilusão do mundo. Pretende-se ilusão, restituindo a não-veracidade dos fatos, a não-significação do mundo, colocando a hipótese inversa, a de que não há nada em vez de alguma coisa, e perseguindo esse nada que corre sob a aparente continuidade do sentido (idem, p. 133).

Crítico da crítica, Baudrillard destaca que “a crítica ideológica e moralista, obcecada pelo sentido e o conteúdo, obcecada pela finalidade política do discurso, não tem nunca em conta a escrita, o ato da escrita, a força poética, irônica, alusiva, da linguagem, do jogo com o sentido. Ela não vê que a resolução do sentido está nisso, na própria forma, na materialidade formal da expressão” (idem, p. 139). Para os críticos, diz ele, o campo de luta se dá nas idéias, no entanto, mais do que as idéias reais e verdadeiras, é a arte da língua e da escrita que produzem a *ilusão viva do sentido*. Este, é o único espaço de ação política, ou transpolítica *que aquele que escreve pode realizar*.

Corruptor e transgressor dessa fórmula matemática de uma realidade objetiva e do sentido, o *pensamento radical*, segundo Baudrillard, se mostra rebelde. “Ele não decifra. Anagramatiza, dispersa os conceitos e as idéias, e, pelo seu encadeamento reversível, dá contas, ao mesmo tempo que do sentido, da ilusão fundamental do sentido” (idem, p. 140). Nesta forma hermenêutica que sacrifica a objetividade, Baudrillard ressalta o papel da linguagem.

A linguagem dá contas da própria ilusão da linguagem como estratagema definitivo, e, através dela, da ilusão do mundo como cilada infinita, como sedução do espírito, como subutilização de todas as nossas faculdades mentais. Sendo vetor de sentido, ela é ao mesmo tempo supracondutora da ilusão e do sem sentido. A linguagem não é senão cúmplice involuntária da comunicação - pela sua própria forma, faz apelo à imaginação espiritual e material dos sons e do ritmo, à dispersão do sentido no acontecimento da língua (idem, p. 140).

Apesar disso, a linguagem é, para Baudrillard,

essa paixão do artifício, essa paixão da ilusão, é a de desfazer a demasiada bela construção do sentido. E de deixar transparecer a impostura do mundo, que é a sua função enigmática, a mistificação do mundo, que é o seu segredo. Deixando transparecer sua impostura - impostor, não compositor. Tal paixão prevalece sobre o uso livre e espiritual da linguagem, sobre o jogo espiritual da escrita. Onde não se tem esse artifício, não só o encanto se perde, mas o próprio sentido não pode ser determinado (idem, p. 140).

A título de palavras finais, diz Baudrillard: “a regra absoluta é devolver o que nos foi dado. Nunca menos, sempre mais. A regra absoluta do pensamento é devolver o mundo tal como ele nos foi dado - ininteligível - e se possível um pouco mais ininteligível” (idem, p. 141).

Para uma compreensão mais adequada da orientação do nosso trabalho, faz-se necessário indicar que, após esta apresentação do pensamento de Baudrillard, que tratou sobre a questão da morte do real no contexto da discussão pós-moderna, realiza-se, na passagem para o capítulo seguinte, um corte inevitável. Estamos nos referindo ao fato de que passaremos a apontar uma outra perspectiva de análise, isto é, aquela que se fundamenta como eixo temático desta dissertação e, explicita sua abordagem na afirmação do real.

“O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto; deste modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza”
(Marx)

“O objeto do conhecimento histórico é a história real”
(Thompson)

“As categorias são formas de ser determinação da existência”
(Marx)

SEGUNDO CAPÍTULO

AS BASES PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

A título introdutório, em referência ao capítulo anterior, *Moderno e pós-moderno: a morte do real*, é preciso dizer que o nosso intento foi evidenciar um contraponto necessário, para aquilo que qualificamos como sendo o eixo temático desta dissertação e, que passamos a explicitar: a ontologia do ser social e as formas de apreensão do real.

Referenciados nestes pressupostos identificados acima, acreditamos não ser possível abrir mão destes fundamentos que, no tratamento do pensar humano e, conseqüentemente no seu agir como forma de intervenção no mundo, supõe um real que existe, que é inteligível e que portanto, não morreu. Todavia, vale lembrar que este trabalho intenciona desenvolver o pensamento de dois outros pensadores, Marx⁴² e Lukács⁴³, que apresentaram relevantes contribuições para a problemática

⁴² Karl Heinrich Marx (1818 -1883), conhecido pensador do século XIX, nasceu em Treves, capital da Província alemã do Reno. Com uma formação filosófica densa, muito jovem dedicou-se intensivamente ao estudo da Filosofia, conseguindo o seu doutoramento em 1841, com a tese *Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*, o que lhe proporcionou uma incursão aprofundada nos problemas da história da filosofia na antiguidade. Numa vida turbulenta, marcada pelo exílio e pela militância junto ao Partido Comunista e a classe operária, Marx, na companhia de Friedrich Engels (1820-1895), a partir de 1844, incrementou uma profunda *Crítica da Economia Política*, que na sua forma mais polida, resultou na obra *O Capital*. Interlocutor do seu tempo, ainda hoje seu pensamento continua sendo alvo de muitas críticas mas, ao que tudo indica, se pouco lido, foi menos ainda compreendido, até mesmo por muitos de seus leitores. Seu pensamento foi sendo amalgamado pela problematização de uma multiplicidade de questões que a realidade da época apresentava, sendo aprofundadas e discutidas com os seus contemporâneos em clima de calorosa polêmica. Sua produção teórica, bastante densa e extensa, exerceu influência significativa no campo da filosofia, da economia e da política. Com relação à *filosofia clássica alemã*, estabeleceu um diálogo crítico, destacando-se, sobretudo, pela sua crítica ontológica, resultante da inversão materialista que produziu a partir do pensamento de Hegel, e que pouco a pouco foi amadurecendo e ganhando originalidade, sobretudo nas suas discussões com os hegelianos de esquerda (Feuerbach, Bauer, Stimer, entre outros). No que se refere à economia clássica inglesa, ocupa-se do pensamento de Ricardo e Adam Smith, ora incorporando algumas de suas contribuições, ora fazendo a crítica de outras; enfim, na sua crítica política, volta-se notadamente aos “socialistas utópicos” franceses, Prudhon, Fourier, Blanqui, Saint-Simon. Ainda que em meio a uma controvertida polêmica, é impossível não reconhecer a envergadura da obra de Marx e sua contribuição teórico-prática para a emancipação humana (Fedosseiev, 1983:28-32; Moraes, 1991:03).

⁴³ Georg Lukács (1885-1971) nasceu em Budapeste. Em uma intensa e longa vida de filósofo, professor e teórico da literatura e da estética, mostrou-se um intelectual de profundas convicções teóricas e dedicado engajamento político, tendo atuado como um dos líderes do movimento comunista húngaro (1919 e 1929). Considerado *Um Galileu do século XXI*, Lukács, homem do seu tempo, teve uma trajetória tumultuada. Vivendo na Hungria, em uma relação tensa com as instâncias partidárias, conheceu a perseguição, o exílio, a prisão, a censura e alguns poucos momentos de reconhecimento (Bottomore, 1993:223; Antunes & Rego, 1996: 06 e 125). No entanto, como ressalta Chasin, Lukács “se configura no mais expressivo pensador dos anos noventa, para quem o saber é um imperativo do agir e a ação, um ato categórico conduzido pela razão” (Chasin, 1982:01). Reconhecido pela sua preciosa contribuição na *Reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*, destaca-se entre suas obras a *Ontologia do ser social*, manuscrito que rendeu mais de 2000 páginas, projeto iniciado por volta dos seus 75 anos de idade que, em sua importância para o pensamento marxiano, permaneceu inconcluso por ocasião de sua morte (Tertulian, 1996:01).

já apresentada. Nesta perspectiva, lembramos também que os limites deste trabalho não permitem uma arguição, ou um confronto crítico com o pensamento dos autores escolhidos, mas, no processo de amadurecimento intelectual que o Mestrado possibilita, nossa intenção é a de desenvolver suas idéias, reconhecendo que esta perspectiva teórica é relevante na interlocução e na discussão moderno e pós-moderno.

Sem dúvida a desconstrução do real, que culmina, no pensamento de Baudrillard no *assassinio da realidade*, evidencia um caráter sedutor, à medida que o que vale é a construção lingüística fundamentada em intermináveis *jogos de linguagem*. No entanto, como é possível pensar-se o mundo, a emancipação de homens e mulheres em um constructo discursivo? Como dar inteligibilidade à prática educativa não havendo mais realidade, e tão pouco sujeitos sociais?

Estas instigantes questões, desconsideradas por uma significativa tendência pós-moderna, nos parecem contempladas no pensamento de Marx e Lukács. A seguir passamos a alguns aspectos da elaboração destes autores, que ao nosso ver, possibilitam uma compreensão diferenciada desta polêmica dos *pós-ismos e suas querelas ideológicas*.

2.1 O CAMINHO DA ONTOLOGIA

Desde o início é fundamental destacar que, na perspectiva filosófica, a originalidade da obra de Marx se particulariza essencialmente por sua ontologia materialista, histórica e crítica. Para evitar mal entendidos, vale recordar que “quando se fala de ontologia costuma-se pensar que se está diante de um daqueles herméticos jargões da Filosofia aos quais apenas os iniciados ou eruditos teriam acesso. De forma alguma, porém! Não obstante sua inegável complexidade, a problemática ontológica está longe de ser indecifrável. E ela é fundamental” (Moraes, 1994:04).

Embora inegável a importância atribuída a esta categoria, segundo Lukács, “não há até o presente, uma história da ontologia” (Lukács, 1984:03). Tal evidência, não seria um vácuo voluntário da história da filosofia mas indicaria, sobretudo, os percalços e as confusões que nortearam o caminho da ontologia antes de Marx. Nesse itinerário complexo, a ontologia, de modo especial a clássica e medieval, se identifica à metafísica.

Ao que parece, na história da filosofia, o marxismo raramente foi entendido como ontologia. No entanto, a contribuição de Marx consiste exatamente em esboçar os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, em superação ao idealismo lógico-ontológico de Hegel. Marx, partindo de diferenciações categoriais⁴⁴, dá ao problema ontológico, seu justo perfil: o que lhe interessa, é o caráter do ser na especificidade do ser social.

Nas últimas décadas, o predomínio hegemônico do neopositivismo no campo da filosofia e no mundo da práxis, representou, na mesma medida, a radicalização de velhas tendências gnosiológicas e uma vigorosa recusa de qualquer compreensão ontológica, tidas como não-científicas. Às tentativas de construção de uma ontologia neste período, por sua vez, não se somaram resultados positivos neste campo, e na maioria das vezes, evidenciaram posicionamentos problemáticos. O alvorecer do século XX trouxe em seu bojo a recuperação da problemática ontológica. Tertulian trata desta *reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea* e faz isso com uma dupla finalidade: de um lado, quer resgatar a questão ontológica; por outro, quer dar o devido reconhecimento a Georg Lukács, o filósofo da ontologia. Para Tertulian, o pensador húngaro (Lukács) foi o responsável pelo estabelecimento das bases de uma ontologia do ser social. A envergadura do seu trabalho, inconclusa por ocasião de sua morte (1971), perseguiu vários

⁴⁴ O ser social supõe uma ontologia geral, e neste caráter, estão contidos os fundamentos ontológicos de todo ser. Neste sentido, o desenvolvimento processual e histórico do ser social, pressupõe a base de um ser orgânico, que por sua vez, encontra o seu fundamento, em base do ser inorgânico. Somente esta diferenciação pode confirmar a unidade geral de todo ser, e a especificidade do ser social (Lukács, 1984:02; Lukács, 1978:03).

objetivos⁴⁵, mas que em síntese, delinearam os matizes do *método ontológico-genético*, imprescindível no exame dialético da realidade social e suas objetivações cada vez mais complexas (Tertulian, 1996).

A retomada da ontologia neste século se deu em um contexto complexo. Se por um lado temos a exaustão do paradigma epistemológico moderno e a busca de sua superação, de outro, como lembra Tertulian, temos o fermentar de um clima intelectual que alterou o contexto filosófico alemão e internacional a partir dos anos 20. A este movimento de pensamento, estão vinculados pensadores importantes como Nicolai Hartmann (1882-1950) e Martin Heidegger (1889-1976), que com profundas diferenças entre si, imprimiram caráter renovado ao pensamento filosófico contemporâneo.

Segundo Tertulian, a contribuição de Hartmann concentrou-se sobremaneira em transferir o centro da problemática filosófica da epistemologia para a ontologia. Sua obra, no entanto, caiu no esquecimento pouco depois de sua morte, de modo que o seu esforço não atingiu os seus objetivos. Heidegger, ao contrário, teve o seu pensamento ampliado e divulgado; mesmo sendo responsável pela crítica da ‘ontologia fundamental’, salientando ainda o seu caráter metafísico, somente mais tarde recebeu o reconhecimento de sua contribuição para o resgate da ontologia.

Ainda de acordo com Tertulian, Lukács retoma a trajetória de Hartmann e Heidegger no projeto de reconstruir a ontologia como disciplina fundamental da

⁴⁵ Para Tertulian, a Ontologia do Ser Social esboçada por Lukács, resultou na elucidação de muitos aspectos do saber filosófico. Entre outros, ela objetiva “desvelar os alicerces filosóficos do pensamento de Marx, que este não teve tempo de expor de forma sistemática, mas que no entanto compreendem um conjunto homogêneo e rigoroso de categorias nos principais domínios da ciência filosófica; reexaminar com a ajuda dos instrumentos da crítica filosófica as principais categorias do pensamento marxista repudiando as escórias e as distorções dogmáticas; fazer a crítica do positivismo e do estruturalismo, assim como das ontologias fundadas sobre a fenomenologia e sobre a filosofia existencialista; forjar uma crítica da razão histórica, inspirada no princípio fundamental da historicidade do ser e de suas categorias. Mas, sobretudo, este fundamento, tão solidamente trabalhado, deveria servir de introdução à futura Ética, que o filósofo não teve tempo de escrever, mas que é, no entanto, perceptível no horizonte das análises daquilo que nós chamamos de ‘níveis fenomenológicos da subjetividade’” (Tertulian, 1996:17).

reflexão filosófica⁴⁶. No entanto, sua Ontologia do Ser Social, perscruta outros caminhos e se utiliza de instrumentais intelectuais bem diferentes.

Se se trata de situar o lugar geométrico ideal da ontologia de Lukács em relação àquela dos seus dois antecessores, poderíamos dizer, numa fórmula extremamente sumária e aproximativa, que ele se propôs a elaborar uma *analítica do ser-ai* (o 'Dasein' heideggeriano concebido desta vez no espírito de Marx, como um ser por definição social), com as categorias e os conceitos muito próximos da ontologia realista de Nicolai Hartmann. Forçando um pouco as coisas, poderíamos dizer que se trata, para Lukács, de validar um ideal *tertium datur* entre os dois antagonistas, Hartmann e Heidegger, embora relações infinitamente mais estreitas o liguem ao primeiro"⁴⁷ (Tertulian, 1996:04).

2.2 A REALIDADE COMO TOTALIDADE SOCIAL

Este breve itinerário da problemática ontológica evidencia a sua contemporaneidade. Como dissemos, a ontologia do ser social é uma questão fundamental. Fundamental porque, na verdade, "trata-se do campo da práxis, do campo que se coloca geneticamente a partir da experiência, consistindo no complexo de relações que constituem a existência objetiva" (Augusto, 1994:02). Entende-se a *existência objetiva* ou a realidade objetiva como a totalidade de relações sociais, isto é, o ser social em seus diversos aspectos: econômico, político e cultural. É necessário dizer que a totalidade de relações sociais, em sua complexidade heterogênea, contraditória e processual, é o pressuposto básico da ontologia materialista e crítica: a ontologia do ser social. Significa dizer que estamos tratando de um conjunto de determinações contraditórias, que constituem a realidade. Uma realidade que se engendra nas e pelas mediações postas pelo ser

⁴⁶ Como indica Tertulian, Lukács perseguia o mesmo programa de Hartmann e Heidegger. No entanto, sua Ontologia do Ser Social, mereceu um prolongado processo de amadurecimento. Tendo iniciado sua redação por volta de 1964, já se haviam passado quatro décadas do lançamento de *Wie ist Kritische Ontologie Übershaupt Möglich* (1923), de Nicolai Hartmann, e a publicação de *Sein und Zeit* (Ser e Tempo - 1927) de Martin Heidegger.

⁴⁷ A aproximação de Lukács a Hartmann, pela ontologia, encontra um caminho contrário no que se refere a Heidegger. Este por sua vez, afasta-se da ontologia, avançando pela questão da linguagem, tomando-se uma das fontes do pós-estruturalismo, entre outras, com a afirmação de que a *linguagem é a casa do ser*.

social. É neste sentido que se pode entender a afirmação de Marx que as categorias são formas de ser, determinação da existência, isto é, são postas pelo real e não criadas pelo pensamento.

Tal negativa - a de que as categorias não são criadas pelo pensamento -, merece ser ressaltada e aprofundada pois, para Marx, estabelecer o pensamento como momento criador do real não passa de um equívoco metodológico, tanto na captura quanto na expressão do próprio real. Exatamente nisso consiste a sua crítica a Hegel que, segundo Marx, “caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo”⁴⁸ (Marx, 1977: 219). Marx explicita esta questão no item terceiro de *Para a Crítica da Economia Política*, quando discute a questão do Método da Economia Política. Para ele, a gênese do real é um processo que independe do pensamento. Conforme o texto do Método, o concreto pensado “é para o pensamento um processo de síntese, um resultado e não um ponto de partida”. No entanto, ressalva Marx, o real “é o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação”. Isto é, o processo que conduz à reprodução do concreto pelo pensamento têm seu ponto de partida no próprio real, mediante a observação imediata e a representação. Entretanto, lembra Marx, “o objeto real conserva a sua independência fora do espírito”, isto é, o real é resultado do engendramento de relações históricas, processuais e contraditórias, de modo a compor um todo dialético⁴⁹, sendo que “o movimento das categorias surge como ato de produção real” no pensamento, a partir das categorias postas no e pelo real (idem, p. 218 e 219). O pensamento é unicamente a maneira pela qual se captura a dinâmica do ser social, de modo a reproduzi-la como realidade conceitual, o “concreto pensado” (Marx, 1996:40).

⁴⁸Comentando este aspecto, Lukács afirma que isso ocorre, “precisamente porque o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo (necessário no plano cognoscitivo) da concepção; aliás, esse último chega mesmo a ser entendido como um substituto, até mesmo como uma forma ontologicamente superior ao primeiro” (Lukács, 1979:18).

⁴⁹No que concerne à gênese do ser social, isto é, a realidade objetiva, para precisá-la adequadamente, é necessário considerar o embricamento das múltiplas relações sociais que a constituem de forma independente e anterior ao pensamento. Essa consideração do processo de gênese do ser social enquanto relações sociais complexas e contraditórias, requer, como lembra Moraes, “o reconhecimento da centralidade das formas históricas de objetivação do trabalho, a sociabilidade dos fins nele postos, o papel da consciência e da linguagem, assim como a gênese histórica das necessidades” (Moraes, 1994a:190).

Mas, deixando de lado os meandros desta polêmica entre Marx e Hegel, é preciso colocar a questão: qual a importância da totalidade como compreensão da realidade? Dado o nosso interesse em ressaltar o solo ontológico, ou seja, a constituição do ser social, é indispensável o resgate da totalidade como categoria onto-metodológica⁵⁰, que permite uma abordagem dialética da realidade objetiva. Aliás, Bottomore acentua o contraste que há entre as concepções metafísica e formalista que tomam a totalidade como abstrata, intemporal, inerte, e a totalidade compreendida numa perspectiva dialética: “o conceito dialético de totalidade é dinâmico, refletindo as mediações e transformações abrangentes, mas historicamente mutáveis, da realidade objetiva” (Bottomore, 1983:381).

Como conceito filosófico, a totalidade conquistou ressonância, e na mesma medida, sofreu mutações diversas⁵¹. No século XX, a notoriedade da categoria totalidade se mantém, seja quando é afirmada, seja quando negada⁵². Para os que a afirmam, a polêmica se estabelece em torno do seu significado, visto que passou a fazer parte de um pluralismo conceitual ambíguo. A categoria totalidade “se viu

⁵⁰ Lukács, ainda no polêmico *História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista* (1923), ressalta o ponto de vista da totalidade concreta e tributa a ela a distinção decisiva entre marxismo e ciência burguesa. Para ele “é o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa. A categoria da totalidade, a dominação do todo sobre as partes, que é determinante e se exerce em todos os domínios, constituem a essência do método que Marx tomou de Hegel e que transformou de maneira original para dele fazer o fundamento de uma ciência inteiramente nova” (Lukács, 1974:41). Coutinho, referindo-se a esta mesma citação de Lukács, esclarece: “foi essa obra juvenil de Lukács que levou muitos analistas a considerá-lo iniciador do chamado marxismo ocidental. Com efeito, essa insistência no papel central da categoria da totalidade, feita numa época em que o legado da dialética hegeliana estava em desfavor, tanto entre os teóricos da Segunda quanto da Terceira Internacional, introduziu um novo modo de resgatar o método de Marx. A genial obra juvenil de Lukács continha certamente muitas posições problemáticas, tanto no plano teórico quanto no plano político, posições que o próprio Lukács iria depois repudiar de modo explícito; mas o fato é que Lukács jamais abandonou a inspiração metodológica - o princípio da totalidade - que inspirou a sua obra de 1923” (Coutinho, 1996:16).

⁵¹ Segundo Kosik, Baruch Spinoza (1632-1677) foi quem recuperou a categoria da totalidade no contexto moderno, com a sua *natura naturans* (natureza criadora, Deus) e *natura naturata* (natureza criada, mundo). Este conceito ganhou centralidade na filosofia clássica alemã, sendo que sua elaboração trouxe luz à polêmica entre dialética e metafísica, explicitando a distinção destas categorias. Marx, em contato com a concepção dialética, mediante os estudos de Hegel, “purificou-a” do misticismo idealista, transformando o conceito numa categoria central da ontologia materialista e crítica (cfr. Kosik, 1995:41; Mondim, 1981:85 - 95).

⁵² Entre os que a afirmam, encontramos Heidegger, Hartmann, Lukács, os funcionalistas e os estruturalistas. Entre os que a negam, mais recentemente, temos um conluio que ordena, numa mesma agenda, os “pós-ismos e outras querelas ideológicas”, como por exemplo, os pós-estruturalistas e os pós-modernos.

continuamente exposta ao perigo de ser entendida unilateralmente ou de se transformar francamente no seu oposto, isto é, deixar de ser um conceito dialético” (Kosik, 1995:42).

Para a ontologia materialista e crítica, a realidade é a totalidade, ou como prefere Lukács, “a totalidade concreta é, pois, a categoria fundamental da realidade” (Lukács, 1974:24). Mas, o que significa isso? Afirmar a identidade entre realidade e totalidade, significa, antes de mais nada, uma forma onto-metodológica de aproximação do real, o que implica distanciar-se da tentativa de abarcar a realidade como o conjunto de todos os fenômenos individuais. Também significa evitar o caminho contrário, compreender a realidade como simples somatória das partes ou então, o conjunto de todos os fatos. Como distingue Moraes,

longe de significar ‘todos os fatos’, a realidade em sua totalidade significa um todo estruturado, processual, em permanente dissolução/engendramento, onde cada fenômeno pode vir a ser racionalmente compreendido, como um momento desse todo; onde cada parte da realidade está aberto para todas as relações e dentro dessa ação recíproca, contraditória, com todas as esferas do real. Cristalizar esse processo implica em negar o dinamismo interno dessas relações e a possibilidade de sua transformação (Moraes, 1991:10).

A totalidade é, portanto, inclusiva de todas as relações sociais, isto é, a compreensão de que tudo tem a ver com tudo, porém, não de uma forma “caótica”, tanto menos por uma “ordenação” funcionalista ou estruturalista, mas pela interação dialética de mediações diversas.

Essa *totalidade de determinações diversas e de relações numerosas*, a realidade objetiva, a totalidade concreta, não é um amontoado de fatos. Kosik indica que

acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade. Os fatos são conhecimento da realidade se são compreendidos como fatos de um todo dialético - isto é, se não são átomos imutáveis, indivisíveis e indemonstráveis, de cuja reunião a realidade saia constituída - se são entendidos como partes estruturais do todo (Kosik, 1995:44).

Essa aproximação da realidade como totalidade, isto é, um conjunto de relações contraditórias, não a pretende uma massa informe, ou uma uniformidade homogênea, na qual os fenômenos particulares seriam suprimidos, e a concretude real dos fatos, as mediações, as diferenças, desapareceriam numa absurda universalidade. Da mesma forma, tal aproximação não visa a mera sistematização aditiva das partes, ou seja, uma simplificada somatória de todos os fatos, de modo que esta diferenciação arbitrária e mecânica, nada mais faria do que delimitar pseudo-fronteiras de um mosaico desconexo de fenômenos. Assim, teriam razão os críticos que negam a possibilidade de conhecer a realidade em sua totalidade, pois, à medida que as partes se tornam como tendo sentido em si mesmas (pequenas totalidades autônomas), o acrescentamento infinito de novas facetas e outras possibilidades, tornaria viável demonstrar a impossibilidade do conhecimento.

No entanto, a dialética não se reduz a ser apenas um método que pretende abarcar todos os aspectos da realidade, ou então, explicitar todos os seus elementos, relações e processos. Ao contrário, este princípio onto-metodológico de investigação da realidade quer, não menos, que estabelecer o estatuto de que a particularidade de cada fenômeno possui um caráter social, e portanto, pode ser compreendido como momento constitutivo do todo. Como ressalta Kosik, “a realidade, em certo sentido, não existe a não ser como conjunto de fatos, como totalidade hierarquizada e articulada de fatos” (Kosik, 1995:54). Essa totalidade, como afirmamos não é caótica, mas possui dinâmica e estrutura própria, engendradas numa processualidade complexa, histórica e contraditória, portanto, é um todo que se desenvolve, se vai criando e recriando nas suas mediações e transições históricas⁵³. Segundo Kosik, “justamente porque o real é um todo estruturado que se desenvolve e se cria, o conhecimento de fatos ou conjunto de

⁵³ Bottomore salienta que “a totalidade social na teoria marxista é um conjunto geral estruturado e historicamente determinado. Existe nas e através das mediações e transições múltiplas pelas quais suas partes específicas ou complexas - isto é, as ‘totalidades parciais’ - estão relacionadas entre si, numa série de interrelações e determinações recíprocas que variam constantemente e se modificam. A significação e os limites de uma ação, medida, realização, lei, etc, não podem, portanto, ser avaliados, exceto em relação à apreensão dialética da estrutura da totalidade. Isso, por sua vez, implica necessariamente a compreensão dialética das mediações concretas múltiplas que constituem a estrutura de determinada totalidade social” (Bottomore, 1983:381).

fatos da realidade vem a ser conhecimento do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real” (Kosik, 1983:50). Evidencia-se assim, a impossibilidade de se compreender a totalidade pela via da fragmentação, isto é, como se ela fosse plausível de ser subdividida em segmentos isolados, sem que se pague o ônus da eliminação do objeto. Ou seja, na perspectiva da ontologia materialista e crítica, não se pode admitir que as partes da totalidade sejam compreendidas como autônomas; isso significaria eliminar a concreticidade do real, pois à medida que se suprime a realidade objetiva enquanto totalidade dos fatos, o que resta é o fragmento, o relativismo, o mundo da aparência imediata.

Um fenômeno isolado do todo transforma-se numa singularidade artificial, numa abstração não razoável. Somente quando inserido no todo e explicitadas as muitas mediações de sua vertebração com o todo, o fato é elevado a *ser social*. Segundo Kosik, só então passa a exercer uma dupla função: “de um lado, definir a si mesmo, e de outro, definir o todo; ser ao mesmo tempo produtor e produto; ser revelador e ao mesmo tempo determinado; ser revelador e ao mesmo tempo decifrar a si mesmo; conquistar o próprio significado autêntico e ao mesmo tempo conferir um sentido a algo mais” (Kosik, 1995:49).

Adentrando por este caminho, tanto mais se afirma a existência do real como independente do processo de concepção do real, tanto mais se explicita a necessidade de aprimorar metodologicamente a possibilidade do seu conhecimento. Esta temática de cunho gnosiológico terá especial atenção no decorrer deste trabalho. No entanto, importa ressaltar que o tratamento dado à categoria totalidade, tem fundamental importância na compreensão da dialética e do correspondente processo de sua investigação. A totalidade é uma categoria onto-metodológica, e portanto, uma categoria do real captado pelo pensamento e, que está em exata correlação com a dinâmica do real. Como lembra Kosik, “o problema fundamental da teoria materialista do conhecimento consiste na relação e na possibilidade de transformação da totalidade abstrata: como conseguir que o pensamento, ao reproduzir espiritualmente a realidade, se mantenha à altura da totalidade concreta e não degenere em totalidade abstrata?” (Kosik, 1995:57). Trataremos de considerar

esta questão no capítulo terceiro. No entanto, é fundamental que se diga que o elemento genético do real em sua totalidade, capturado pela dialética, é o pressuposto básico da ontologia do ser social.

Enfim, a totalidade entendida como categoria onto-metodológica não é um sistema fechado numa síntese definitiva. O “provisório”, aqui entendido como processo, nunca poderá ser concluído, porque a realidade é infinita. Como afirma Moraes, “ a totalidade vive e se realiza de sua constante devolução à contradição e seu caráter inacabado está inscrito no próprio real objetivo definindo os homens e mulheres e suas relações” (Moraes, 1991:10). É neste sentido que este todo compreendido como totalidade de relações sociais se engendra historicamente. Portanto, afirmar que a totalidade das relações sociais constitui-se em profunda complexidade, numa relação dialética do todo com as partes e das partes com o todo, não é tão simples como o jogo de palavras parece indicar. Estamos diante da tessitura do solo ontológico, isto é, as relações que o compõem. Resta-nos, porém, examinar que elementos possuem prioridade ontológica na constituição do ser social, determinar, por exemplo, o modo pelo qual a categoria “trabalho” exprime o caráter fundante e clarificador deste processo do ser social, enfim, estabelecer as bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. Esse é o caminho que iremos percorrer a seguir.

2.3 ENGENDRAMENTO DO SER SOCIAL: O TRABALHO COMO MODELO DE TODA PRÁXIS SOCIAL

Como já acenamos anteriormente, a realidade objetiva, ou seja, a totalidade das relações que constituem o ser social, encontra sua fundamentação ontológica no agir consciente humano. Este ser social que se engendra historicamente, numa processualidade complexa e contraditória, potencializa no ser humano - enquanto sujeito social -, exclusiva e efetiva capacidade de objetivar o mundo dos homens e mulheres, bem como objetivar os homens e mulheres no mundo e suas relações.

mesma medida, se afirma como ser objetivo. Esta objetividade do ser é comum tanto ao ser humano, quanto ao ser natural. Há, no entanto, uma implicação mais complexa. Nosso interesse não é outro do que compreender a objetividade do ser no seu caráter específico de ser social.

Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, trata desta objetividade do ser. Afirma ele:

um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser, não tem nenhum ser como objeto seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser (Unwesen)*. (...) Um ser não objetivo é um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é padecer. O homem, como ser objetivo sensível é, por isso, um ser que padece, e por ser um ser que sente sua paixão, um ser apaixonado. A paixão é a força essencial do homem que tende energicamente para seu objeto (Marx, 1978:41).

Quer dizer, ao mesmo tempo em que é objeto de algo que lhe é exterior, como ser carente, da mesma forma, se afirma como ser que tem um objeto exterior e sobre o qual atua: a natureza.

Esse caráter que mostra o ser humano como ser de necessidades tem a sua efetivação mais concreta no engendramento do processo de trabalho. Lukács destaca-se na análise desta questão, porque, seguindo a tradição marxiana, ressalta a afirmação do trabalho como elemento fundamental da constituição do ser social. Para ele, o trabalho, por sua essência ontológica, realiza um inevitável *caráter intermediário*. Para Lukács

ele é, essencialmente, uma interrelação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica [utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc] como orgânica, interrelação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (Lukács, 1997:03).

Assim, referendando-se em Marx, prossegue Lukács: “o trabalho, como formador de valores de uso, como trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de quaisquer formas de sociedade, é uma necessidade natural eterna que tem a função de mediar o intercâmbio entre o homem e a natureza, isto é, a vida dos homens”. E finalmente, conclui o pensador húngaro: “(...) No trabalho estão gravadas *in nuce* todas as determinações que, (...) constituem a essência de tudo que é novo no ser social. Deste modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social” (Lukács, 1997:03).

Em termos metodológicos, seguindo a proposta marxiana, uma explicação se faz necessária. O trabalho, como foi apresentado, não passa de uma abstração, uma palavra oca e vazia, se desta categoria não derivarmos as mediações que concretizam a sua tessitura ontológica. Dessa forma, a intenção é analisar o trabalho em sua forma geral, de modo a atingir suas determinações mais simples. Só então, pelo caminho do retorno, compreendendo dialeticamente as mediações que o compõem, é possível voltar à categoria trabalho, então concretizada como uma *rica totalidade de determinações e de relações numerosas*. Isso não significa que tais mediações estejam ausentes da reflexão até aqui realizada, pois na forma mais complexa (trabalho) estão contidas as mediações mais simples (necessidades, liberdade, causalidade, teleologia). No entanto, para precisá-las, é necessário uma investigação mais cuidadosa. Vamos desenvolver tal investigação à medida que avança a exposição.

Neste sentido, parece evidente que o trabalho constitui o ponto de partida da ontologia do ser social. Ora, o ser social não é outra coisa do que a totalidade, a realidade que se objetiva mediante o trabalho. Sua existência pressupõe relações sociais que se engendram historicamente, isto é, um progressivo e sempre mais complexificado metabolismo entre homem/mulher - natureza, homem/mulher e

outros homens/mulheres⁵⁴. Neste contexto, o trabalho enquanto caráter intermediário deste metabolismo e, portanto, como *atividade vital e consciente*, implica um complexo de relações, e resulta em uma gama de categorias, das quais passaremos a considerar em sua organicidade.

Lukács, ao tratar das formas de objetividade do ser social, esclarece que elas “se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a praxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais” (Lukács, 1979:17). No entanto, o desenrolar desse processo, isto é, o seu desenvolvimento, não é linear, mas dialético, e

começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico de sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos (Lukács, 1979:17).

O pôr teleológico do trabalho, caráter definidor do ser social, supõe um sujeito consciente. Implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser. Pressupõe o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao ser humano. Neste sentido, em *O Capital*, Marx ressalta que

⁵⁴ Lukács, diferencia esse metabolismo homem - natureza (pôr teleológico primário), e homem - homens (pôr teleológico secundário), deixando entrever um certo grau de complexificação, ainda que em estágios elementares. Com relação ao primeiro, esclarece que em “sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso”; Quando se trata de uma práxis social mais desenvolvida, isto é, em se tratando do segundo, “o conteúdo essencial da posição teleológica neste momento - falando em termos gerais e abstratos - é a tentativa de induzir uma outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar algumas posições teleológicas concretas”. Segundo Lukács, “este problema aparece logo que o trabalho se torna social, no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas, e independe do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação tenha apenas como objetivo os valores de uso. Por isso, esta segunda forma de posição teleológica, na qual o fim posto é imediatamente finalidade de outras pessoas, já pode existir em muitos estágios iniciais” (Lukács, 1997:35).

uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (Marx, 1988:143 - Vol. I).

O trabalho humano se particulariza por ser esta atividade consciente⁵⁵, e assim, o seu agir está subordinado à sua vontade. “Em outras palavras, a atividade do homem se torna objeto de seu querer e de sua consciência. A atividade produtiva humana é assim atividade subordinada a um fim, atividade teleológica” (Augusto, 1994:03).

O interesse finalístico, isto é, o dado consciente do agir humano tem, no próprio trabalho, a gênese de sua constituição. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels destacam este aspecto, dizendo que “a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real” (Marx & Engels, 1996:36-37). Desse modo, concluem: “a consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (Marx & Engels, 1996:36 e 37).

A vida real de homens e mulheres, na perspectiva marxiana do trabalho, nos faz encontrar um ‘ser natural humano’. Marx, em os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, assim se expressa:

o homem no entanto, não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos humanos são os objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva

⁵⁵ Segundo Lukács, a essência do trabalho, se especifica exatamente, na sua capacidade de superar a mera adaptação dos seres vivos na competição biológica com o seu mundo ambiente. Para ele, o determinante resolutivo deste estado fronteiro consiste não na fabricação de produtos, mas unicamente pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, se capacita a ser mais que mero epifenômeno da reprodução biológica, passando a objetivar um produto, que idealmente, já existia como representação ideal na imaginação do trabalhador (Lukács, 1978a:04).

nem subjetivamente está a natureza imediatamente presente ao ser humano de modo adequado. E como tudo o que é natural deve nascer, assim também o homem possui o seu ato de nascimento: a história, que no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera. A história é a verdadeira história natural do homem (Marx, 1978:41).

Este processo histórico mostra que o ser humano, enquanto ser “natural”, é passivo na natureza, sofre necessidades como qualquer planta ou animal. Revela-se um ser carente. Por outro lado, como natural-humano, como ser ativo, rompe com a passividade, de modo que, no seu metabolismo com o meio (natural - social), busca suprir suas necessidades. Marx e Engels apontam para um fato importante neste ponto: que “a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades” (Marx & Engels, 1996:40), ou seja, à medida que mediante o trabalho, o ser humano supre suas necessidades, esta mesma atividade o torna consciente de uma infinidade de outras necessidades, que se elevam progressivamente ao grau infinito e, da mesma forma, se complexificam tantas quantas forem as relações que se engendram.

Essa dinâmica entre a necessidade e sua satisfação-geradora-de-outras-necessidades, recebe um tratamento peculiar no pensamento de Lukács⁵⁶, ressaltando o papel ontológico da consciência. Para ele, “com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas” (Lukács, 1978a:05). É evidente que a necessidade, isto é, o ser carente, antecede qualquer atividade laborativa, e portanto, a *pergunta* é anterior ao *ser que responde*. No entanto, a relação entre carecimento e satisfação não é tão imediata. Bem ao contrário, segundo Lukács,

o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente à medida que - paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente - ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações,

⁵⁶ Segundo Tertulian, “o objetivo principal da ontologia genética desenvolvida por Lukács na sua última obra é de mostrar como, partindo do ato elementar do trabalho, a vida social chega a se constituir como um tecido de objetivações cada vez mais complexas, de relações humanas cada vez mais articuladas, graças justamente, a essa tensão dialética entre a atividade teleológica dos sujeitos individuais e a rede das determinações causais objetivas. A definição de homem: um ser que responde, ilustra bem esta direção do seu pensamento” (Tertulian, 1996:06)

frequentemente bem articuladas. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto da consciência que guia a atividade; todavia, isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico. Tão somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função de sua satisfação (Lukács, 1978a:05).

Podemos ilustrar este momento do engendramento do ser social, com a produção cinematográfica de Jean-Jacques Annaud, *Quest for fire, A guerra do fogo*⁵⁷ (1976). Um mergulho no tempo, o filme recria o mundo de 80.000 anos atrás, perfilando o anacrônico registro do surgimento do fogo. Ele é um mistério para o homem e a mulher de então, pois ninguém havia comandado a sua criação.

O encadeamento do filme gira em torno desta idéia, ressaltando uma dupla polaridade: da sujeição da sobrevivência ao fogo, ao seu domínio como instrumental da existência humana. A nós nos parece que o significado maior do trabalho de J.J. Annaud, reside precisamente neste interstício temporal. O filme retrata um ambiente hostil. O homem e a mulher primitivos encontram-se em constante enfrentamento de tribos inimigas, feras, intempéries, etc, submetendo sua sobrevivência às resistências indomáveis da natureza. Com arte, o filme vai mostrando que nesta recíproca interação com o meio processa-se o engendramento de um salto qualitativo. Mais do que a simples concorrência pela sobrevivência biológica, o homem e a mulher passam a resistir à forças naturais, agora subjugando-as. O domínio do fogo, mas também outras dimensões da vida, como a própria sexualidade, vão adquirindo caráter especificamente humanos, porque se transformam em um ato de consciência, isto é, um agir finalístico.

Essa conquista da intencionalidade consciente, isto é, *suprir suas necessidades*, pôr um fim para o seu agir (teleologia), permite que o homem e a mulher, pelo processo do trabalho, superem sua animalidade pois, segundo Marx, nos *Manuscritos económico-filosóficos*,

⁵⁷ Vale recordar que o termo “Quest”, em inglês, significa “busca”, que traduz melhor a idéia do agir finalístico.

o animal identifica-se imediatamente com a sua actividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria actividade. Mas o homem faz da actividade vital o objecto da vontade e da consciência. Possui uma actividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A actividade vital consciente distingue o homem da actividade vital dos animais. Só por esta razão é que ele é um ser genérico⁵⁸. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objecto, por que é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua actividade surge como actividade livre (Marx, 1964:165).

A compreensão desse metabolismo ser humano-natureza (teleologia X causalidade), permite exemplificar, numa apropriação do discurso religioso que, de modo algum tal relação se torna reminiscência retroativa ao mito paradisíaco do mundo bíblico⁵⁹. Se aquele resguarda uma harmonia sem contradições⁶⁰, no qual o trabalho é fruto da maldição do pecado⁶¹ neste, o trabalho é uma realidade complexa, marcado por determinações contraditórias, que se firmam na unidade contraditória de teleologia e causalidade⁶².

⁵⁸ Como ainda explicita Marx, “de fato, o trabalho, a actividade vital, a vida produtiva, aparece agora ao homem como o único meio de satisfação de uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, porém, é a vida genérica. É a vida criando vida. No tipo de actividade vital reside todo o carácter de uma espécie, o seu carácter genérico; e a actividade livre, consciente, constitui o carácter genérico do homem. A vida revela-se simplesmente como meio de vida” (Marx, 1964:165).

⁵⁹ O primeiro livro da sagrada escritura, o Gênesis, relata a narrativa bíblica da criação. Não é um tratado científico, mas uma forma narrativa (construção textual) que faz memória de tradições orais, copiladas por volta de 586-538 a.C. Neste tempo, sob o domínio Persa, o povo judeu que vivia na Palestina foi exilado na Babilônia. O texto bíblico tem em vista reanimar o povo na conquista de direitos que possam garantir a sobrevivência em tempo de penúria e exílio. Uma hermenêutica bíblica fundamentalista e a-histórica mitologizou este relato, mesclando fantasias e misticismos, que passaram a povoar o imaginário popular.

⁶⁰ O Gênesis assim relata no capítulo primeiro: “No princípio Deus criou o céu e a terra. (...) Então Deus disse: ‘ façamos o homem à nossa imagem e semelhança’ (...) e os criou homem e mulher. (...) Deus os abençoou e lhes disse: ‘ sejam fecundos, multipliquem-se, encham e submetam a terra ...’. (...) E assim se fez. E Deus viu tudo o que havia feito, e tudo era muito bom” (cfr. Gênesis capítulo 1)

⁶¹ Após a narrativa do pecado, em diálogo com os personagens Adão e Eva, Deus pronuncia a sentença por causa da desobediência: “(...) maldita seja a terra por sua causa. Enquanto você viver, você dela se alimentará com fadiga. A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas (...). Você comerá seu pão com o suor de seu rosto” (cfr. Gênesis 3, 16-18).

⁶² Segundo Lukács, “o trabalho é formado por posições teleológicas que, em cada oportunidade, põem em funcionamento séries causais. (...) Ao contrário da causalidade, que representa a lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram sua expressão geral, a teleologia é um modo de pôr - posição sempre realizada por uma consciência - que, embora guiando-as em determinada direção, pode movimentar apenas séries causais. As filosofias anteriores, não reconhecendo a posição teleológica como particularidade do ser social, eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente, e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico” (Lukács, 1978a:06).

Augusto ressalta que, “enquanto unidade de teleologia e causalidade, o trabalho é constituído por diversos elementos: a ideação do fim a se alcançar, o reconhecimento das causalidades objetivas, a escolha de meios mais adequados para a execução da finalidade, a operação sobre o objeto e a realização da finalidade. Todos esses elementos se determinam reciprocamente e se pressupõem mutuamente formando um complexo, uma totalidade”, na qual uma (teleologia) depende da outra (causalidade). Noutra perspectiva, “teleologia e causalidade se excluem mutuamente como elementos antitéticos”. A intencionalidade consciente (teleologia) esbarra na objetividade causal (causalidade), ou seja, encontra as resistências postas pelas mediações da realidade (natural-social), cujo “princípio espontâneo de movimento, exclui qualquer intervenção de uma consciência que o ponha” (Augusto, 1994:3).

É, portanto, somente à medida que se engendra o processo de trabalho que o ser humano coloca “em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida” (Marx, 1988:143 – vol I). Esse agir sobre a natureza, é um caminho de mão dupla, pois ao exercer esse movimento de modificá-la, da mesma maneira, o ser humano transforma o seu próprio ser; objetiva as potencialidades da natureza ainda não manifestas; sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.

Se parece correto dizer que homens e mulheres realizam o trabalho, não o é menos correto afirmar que o trabalho engendra o *humano humano*. Eis o dado que diferencia radicalmente o ser humano do animal. É evidente que também o animal produz: “Faz um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias” (Marx, 1964:165). Mas, em nenhum momento, seu agir se caracteriza como trabalho, isto é, uma atividade consciente e, portanto, finalística (teleológica). Vemos que o animal

produz apenas numa só direcção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre perante o seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objecto; deste modo, o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza (Marx, 1964:165).

Neste sentido, o trabalho constitui-se no elemento ontologicamente definidor do ser humano, e portanto, “o modelo de toda práxis social, de qualquer conduta social ativa” (Lukács, 1997:34), pois aí estão contidas a gênese de outras categorias: como a consciência, a linguagem, a liberdade, etc. Embora tais elementos que mereçam refinada atenção, não serão contempladas nos limites deste trabalho. Nosso interesse é a constituição do ser social e o trabalho é a particularidade, a abstracção razoável que permite a inteligibilidade desta totalidade de mediações complexas e contraditórias.

Nesta perspectiva, em que o trabalho ganha importância como elemento basilar do ser social, já nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (1844), Marx evidenciara, pela primeira vez na história da filosofia, que as categorias econômicas são relações sociais. Além disso, evitando qualquer redução ao “economicismo”, ele as aponta como categorias da produção e reprodução da existência social, possibilitando assim, uma descrição do ser social sobre as bases da ontologia materialista e crítica (Lukács, 1979:14). Essa forma de abordagem afasta todo e qualquer carácter de necessidade natural nas relações de produção e, da mesma forma, qualquer linearidade histórica. Pelo contrário, numa compreensão já mais elaborada, esse aspecto é retomado na *Ideologia Alemã* (1845/46), quando Marx e Engels insistem em que seus pressupostos sobre a produção e reprodução da vida humana não são arbitrários e, portanto, “são pressupostos reais de que não se pode fazer abstracção a não ser na imaginação. São indivíduos reais, sua acção e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as

produzidas por sua própria ação” (Marx & Engels, 1996:26) que se estabelecem como princípio motor que movimenta a história e que, portanto, dialeticamente engendra o ser social.

Este itinerário, no qual o trabalho figura como o “*pressuposto ontológico-fundante da sociabilidade*”, isto é, a condição *sine qua non* da existência humana, resulta, segundo Teixeira, em *Pensando com Marx* (1996), que o trabalho possui uma dupla dimensão a ser considerada:

a) “enquanto condição da existência humana, ele revela o caráter universal da atividade humana, ou seja, a necessidade natural de o homem transformar a natureza para satisfazer suas necessidades”; b) “mas essa atividade universal, isto é, enquanto criadora de valor de uso, se realiza, se efetiva, sempre no interior e por meio de uma forma específica de sociedade historicamente determinada e, nesse sentido, o trabalho é sempre atividade historicamente determinada. Por isso, não se pode considerá-lo como um mero fator de produção. Pelo contrário, ele é, antes de tudo, algo de historicamente constituído e determinado. Ele é o princípio de sociabilização das formas históricas da produção, e não simplesmente um ‘fator’ técnico entre os outros elementos do processo de trabalho, como faz entender a economia política clássica e sua sucedânea, a economia neoclássica (Teixeira, 1995:49).

Das dimensões acima citadas se pode inferir que o trabalho, enquanto caráter universal do ser humano, especifica o infundo metabolismo entre homens, mulheres e natureza; por outro lado, essa atividade produtiva, que se efetiva historicamente e de modo complexo em sociedades determinadas, especifica determinados modos de produção e, portanto, explicita as condições históricas do ser social.

Isto nos leva a esclarecer que a abordagem que fizemos da constituição do solo ontológico pelo trabalho considerou apenas o processo de trabalho na sua forma geral, isto é, a sua estrutura genética. A delimitação das fronteiras desta exposição não permite uma digressão histórica (do mais complexo ao mais simples), capaz de elucidar ainda mais, a forma gradual em que o trabalho em geral engendra a totalidade da sociedade. Tal investimento nos levaria necessariamente a investigar as formas mais complexas do trabalho e assim, a analisar o desenvolvimento do

modo de produção especificamente capitalista, que segundo Marx, é “a organização histórica da produção mais desenvolvida e variada que existe” (Marx, 1977:223).

Em razão disso,

as categorias que exprimem as relações desta sociedade e que permitem compreender a sua estrutura permitem, ao mesmo tempo, perceber a estrutura e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos ela se edificou, de que certos vestígios, parcialmente ainda não apagados, continuam a subsistir nela, e de que certos signos simples, desenvolvendo-se nela, se enriqueceram de toda a sua significação (Marx, 1977:223).

Cabe sublinhar que estes elementos não estão ausentes de nossa investigação, sobretudo pelo seu caráter onto-metodológico, pois qualquer estudo que toma por referência o pensamento de Marx, obrigatoriamente se baseia numa ontologia materialista e crítica, e portanto, em uma crítica do capital.

***"Marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão
sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx,
Não significa uma 'fé' numa ou noutra tese,
nem a exegese de um livro 'sagrado'.
A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se pelo
contrário, e exclusivamente, ao método"
(Lukács)***

***"O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas
determinações, logo, unidade da diversidade"
(Marx)***

TERCEIRO CAPÍTULO

APROXIMAÇÕES À QUESTÃO ONTO-METODOLÓGICA

Antes de prosseguirmos, façamos um breve intervalo para ressaltar que os aspectos que serão elencados não possuem um caráter original enquanto formulação de um problema. Dizemos isso, tendo em vista que estamos diante de uma problemática que, de modo geral, caracteriza uma *preocupação clássica do pensamento ocidental*⁶³. Discutir a ontologia, a questão do ser, as possibilidades do conhecimento e, portanto, as questões de método, a relação sujeito-objeto, essência e aparência, entre outras, são questões que atravessaram séculos, justificando conteúdos e formas diversificadas. É bem verdade, diga-se de passagem, que em função dos limites deste trabalho não faremos a devida digressão histórica para validar tal afirmação, porém, é fundamental explicitar que estas questões estão na base da elaboração do pensamento filosófico de Marx, de modo que, o seu ulterior desenvolvimento, será um constante diálogo com esta problemática clássica e, em última análise, uma proposição resolutiva para as questões por ela postas. Nesta particularidade encontra-se o significado profundo da produção marxiana: uma proposição resolutiva que encontra na ontologia do ser social o seu aspecto mais original. Neste sentido, a questão a ser considerada como problema metodológico é o modo de como conhecer a realidade objetiva, isto

⁶³ Ainda que desnecessário, diga-se que tal problemática nos remete, obrigatoriamente, às origens do pensamento ocidental, à antiga Grécia. É sempre oportuno “evitar um ocidentalismo excessivo. Seria um grave erro pensar que o Ocidente, a Europa, tem o privilégio da sabedoria”. *No entanto*, “... os gregos inventaram o que chamei de logos, ou razão, uma forma de construir a sabedoria. Existem outras. Os gregos não tem nenhum privilégio, apenas o fato de que, por motivos históricos, essa concepção de sabedoria nascida da filosofia *stricto sensu* influenciou de modo decisivo a concepção da ciência, que posteriormente teve efeitos consideráveis na transformação da humanidade” (Châtelet, 1994:30).

é, o ser social, que se apresenta, como já dissemos, como um todo dialeticamente estruturado⁶⁴, e portanto, histórico, processual, contraditório⁶⁵, dinâmico, etc.

3.1 UMA QUESTÃO ONTO-METODOLÓGICA

A captura adequada do real pelo pensamento de modo algum apresenta contornos simples. A crítica de Marx à herança de Hegel e ao hegelianismo de esquerda já deixa transparecer os equívocos a serem superados com a inversão materialista, de modo a não comportar, em sua perspectiva, a errônea compreensão de que o real seja uma criação do pensamento. De fato, se o ponto de partida é a vida real de seres humanos reais, não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência, pois a produção das idéias, das representações se engendram na produção material (Marx & Engels, 1996).

⁶⁴ A Dialética é uma categoria central no pensamento marxiano. Cirne-Lima, explicita alguns aspectos desta discussão, afirmando que a “dialética, por trabalhar com opostos que são apenas contrários, está sempre inserida na historicidade contingente da linguagem e do mundo em que vivemos e pensamos. A antítese, no jogo dos opostos, não é construída *a priori*, mas é assumida da linguagem e da História. Às vezes a antítese é construída, mas não se trata aí de uma construção apriorística de conceitos e sim do engendramento lingüístico e social - *a posteriori* - de algo novo que é sempre um fato intersubjetivo”. Nesta perspectiva, continua o autor: “o importante para nós é ter presente que a Dialética por trabalhar com opostos não construídos *a priori*, contém sempre um momento *a posteriori* e contingente. Dialética é um conhecimento que vai buscar na História seus conteúdos e é, exatamente por isso, um conhecimento que está sempre inserido na História, remetendo as verdades atemporais sempre sempre de volta à História onde elas se encarnam. Dialética é um conhecimento que capta, sim, e representa os nexos necessários e atemporais que às vezes - nem sempre - existem entre as coisas, mas mesmo estes são pensados sempre como a eternidade que se realiza no curso do tempo, como o necessário que se efetiva no processo contingente de evolução. A Dialética conhece, sim, verdades eternas - como dois mais dois são quatro -, mas isso não a faz esquecer e descurar das verdades contingentes que se passam no horizonte do tempo” (Cirne-Lima, 1996:153).

⁶⁵ Em questão de Dialética, o conceito de contradição possui uma importância fundamental. Como faz notar Bottomore, “na tradição marxista, as *contradições dialéticas* se têm caracterizado em contraste com (i) as oposições ou conflitos exclusivos ou ‘reais’ (a *Realrepugnanz* kantiana), pois seus termos ou pólos pressupõem-se mutuamente, de modo a constituir uma *oposição inclusiva*; e com (ii) as oposições lógicas formais, pois as relações envolvidas são dependentes de *significado* (ou conteúdo), e não puramente formais, de modo que a negação de A não leve ao seu cancelamento abstrato, mas à criação de um conteúdo mais abrangente, novo e superior. Associado ao primeiro contraste está o tema da ‘unidade dos contrários’, a marca registrada de toda a *dialética ontológica* marxista, de Engels a Mao Tse-tung. Associados ao segundo contraste, estão os temas da ‘negação determinada’, da crítica imanente e da totalização, que são a marca registrada da dialética relacional, de Lukács a Sartre. Em ambos os aspectos, as contradições são tidas como caracteristicamente concretas” (Bottomore, 1993:80).

Como lembra Lukács, “do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível” (Lukács, 1979:35). Decorre, de tal afirmação, que a problemática metodológica está subordinada à questão ontológica, de modo que não podemos transformá-la numa mera questão epistemológica. Mesmo que Marx não tenha dedicado explícita atenção a esta problemática, sequer por isso o assunto lhe passou despercebido. Lukács, se fez um meticuloso investigador desta temática onto-metodológica.

Na perspectiva da ontologia do ser social, retomada por Lukács, o conhecimento é tido apenas como um aspecto do ser social, e não o ser social em sua totalidade. O conhecer está agora em seu devido lugar, submetido à dimensão histórica do agir humano, no qual o trabalho é a “*chave da antropogênese*” (Tertulian, 1996:05). Kosik sistematiza adequadamente a originalidade desta idéia, ao afirmar na *Dialética do concreto*: “o conhecimento da realidade, o modo e a possibilidade de conhecer a realidade dependem, afinal, de uma concepção da realidade, explícita ou implícita. A questão: como se pode conhecer a realidade? é sempre precedida por uma questão mais fundamental: que é a realidade?” (Kosik, 1995:43). Neste caso, uma questão apenas aparentemente epistemológica ganha uma solução ontológica, pois há uma prioridade do ser que antecede o conhecer. Sem dúvida a questão do conhecimento não é relegada a segundo plano. Conhecer o real é a questão metodológica a ser considerada mas, como vimos, não é o pensamento que engendra o real, de modo que a este compete unicamente capturá-lo da forma mais adequada possível.

Como já destacamos, a realidade é totalidade, e as categorias dadas ao conhecimento na sua complexidade não são categorias do pensamento, mas da realidade, pois estas são formas de ser, determinações da existência. Identificar este pressuposto ontológico, isto é, a realidade do ser social enquanto totalidade que independe do pensamento, não se constitui em uma mera constatação de uma evidência, tão pouco se confunde com a aparência do objeto dado. Este, como se sabe, se caracteriza pela complexidade das relações que o constituem e que, por

serem sociais, incluem o processo da vida social como um todo, como partes de uma mesma realidade que se engendra historicamente.

Este engendramento histórico do ser social, isto é, o embricamento das relações sociais que o constituem, não se revela na aparência imediata do real, não mostra a sua “essência”. Como toda aparência, esta também é enganosa, e de fato estamos diante de uma questão extremamente complexa. Considerar este ponto de partida, não significa que tais categorias (aparência e essência), sejam vistas como independentes uma da outra; tão pouco trata-se de um juízo de valor, isto é, estabelecer a sua veracidade ou falsidade. Na verdade, é preciso precaver-se deste corte radical, pois com facilidade, nesta direção, a preocupação ontológica pode transformar-se numa mera discussão metafísica. Podemos entender melhor este descaminho, nos remetendo ao pensamento clássico, mais especificamente, a Platão, na antiguidade grega. Este, ao relatar o seu clássico *Mito da Caverna*⁶⁶, expõe a sua

⁶⁶ Platão na sua obra *A República*, expõe o Mito da Caverna, no diálogo de Sócrates e Glauco: “Agora imagina a maneira como segue o estado de nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construído um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas. - *Estou vendo.* - Imagina agora, ao longo desse pequeno muro, homens que transportam objetos de toda espécie, que o transportam: estatuetas de homens e animais, de pedra, madeira e toda espécie de matéria; naturalmente, entre esses transportadores, uns falam e outros seguem em silêncio. - *Um quadro estranho e estranho prisioneiros.* - Assemelham-se a nós. E, para começar, achas que numa tal condição, eles tenham alguma vez visto, de si mesmos e dos seus companheiros, mais do que lhes fica defronte? - *Como, se são obrigados a ficar de cabeça imóvel durante toda a vida.* - E com as coisas que desfilam? Não se passa o mesmo? - *Sem dúvida.* - Portanto, se pudessem se comunicar uns com os outros, não achas que tomariam por objetos reais as sobras que veriam? - *É bem possível.* - E se a parede do fundo da prisão provocasse eco, sempre que um dos transportadores falasse, não julgariam ouvir a sombra que passasse diante deles? - *Sim, por Zeus!* - Dessa forma, tais homens não atribuirão realidade senão às sombras dos objetos fabricados. - *Assim terá de ser.* Considera agora o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçado e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que lhes mostram agora? - *Muito mais verdadeiras.* (...) Por fim, suponho eu, será o sol, e não as suas imagens refletidas nas águas ou em qualquer outra coisa, mas o próprio sol, no seu verdadeiro lugar, que poderá ver e contemplar tal como é. - *Necessariamente*” (Platão, 1997:225).

visão do conhecimento da realidade. Estabelece uma forma gnoseológica na qual se distingue o mundo da aparência (sombras), o único acessível aos prisioneiros da Caverna, e o mundo das idéias, onde se encontra a realidade enquanto tal. No espaço da caverna, os prisioneiros só tinham acesso ao mundo da aparência (doxa), de modo que para superar a mera representação das sombras, era necessário atingir o mundo das idéias de onde se projetava a realidade (essência).

Nesta forma de abordagem do conhecimento, Platão faz uma distinção radical entre a opinião (doxa) que se produz no campo dos sentidos, e o verdadeiro conhecimento (episteme), idéia que se realiza pelo intelecto. Entre um e outro existe uma separação tão profunda que não pode haver comunicação entre uma e outra. Tal distinção não se sustenta na visão materialista, ou seja, a idéia de dois mundos ontologicamente diferenciados, no qual entra em questão a autenticidade de um e a falsidade do outro. Fica evidente que Platão radicaliza na posição oposta. Contrapõe aparência e essência, desconsiderando totalmente a aparência. Para Marx, mesmo não havendo uma correspondência direta entre a aparência e a essência, ambas são partes de um mesmo e único complexo social e histórico. O que ocorre é que a realidade dada imediatamente (aparência), se mostra desvestida do conjunto de mediações que compõem o ser social (essência).

Segundo Kosik, “o fenômeno não é radicalmente diferente da essência, e a essência não é uma realidade pertencente a uma ordem diversa da do fenômeno. (...) Compreender o fenômeno é atingir a essência. A realidade é a unidade do fenômeno e da essência” (Kosik, 1995:16). Mas, como destaca Moraes, “dentro dessa unidade, entretanto, ocorrem fundamentais diferenças entre ambas. Diferenças que residem na separação precisa entre o real, como um processo que existe em si mesmo, e as formas pelas quais ele é conhecido, isto é, entre o processo ontológico do ser e o processo epistemologicamente necessário da sua compreensão” (Moraes, 1991:12).

Avançando um pouco mais a questão, pode-se dizer que, na perspectiva da ontologia materialista e crítica, é importante sublinhar um ponto fundamental: “os objetos de conhecimento são estruturas irreduzíveis e em oposição às suas formas fenomenais ou aos eventos que geram. Daí a importância da ciência, que como lembra Marx, seria inteiramente supérflua se a aparência e a essência coincidissem diretamente. Neste caso, a investigação científica se impõe como uma necessidade, um suporte necessário capaz de desvendar esse conjunto imbricado de relações sociais.

Na ontologia materialista e crítica, essência e aparência são produzidas pelas mesmas necessidades, e a busca da essência, diversamente da metafísica tradicional, nada mais é do que estabelecer o conjunto de determinações e mediações que constituem a totalidade do ser social. Assim, a busca de mediações que determinam a existência do ser social, exige a superação do campo da aparência imediata do objeto como uma necessidade que se impõe na concretização da essência do ser social. Tal exigência nos leva a percorrer o caminho da concreção, método desenvolvido por Marx.

3.2 A ONTO-METODOLOGIA NA OBRA DE MARX

Em busca de alguma aproximação a esse aspecto metodológico, pode-se dizer que a produção teórica de Marx nos anos de 1857/58 foram relevantes no

sentido de precisar o tema da economia política⁶⁷, estando incluso a questão do método da economia. Não se pode desconsiderar, neste contexto, o significado da crise de 1857, “que se manifestou numa forte redução do volume da produção, no encerramento maciço de fábricas, em inúmeras bancarrotas, enormes excedentes no mercado, queda de preços das mercadorias, agravamento do desemprego, etc. Foi, na história do capitalismo, a primeira crise econômica de amplitude mundial” (Fedosseiev., 1983: 353).

⁶⁷ A questão do Método em Marx se desenvolve a partir da sua investigação sobre o método da economia política. Disso resulta uma necessária digressão histórica, em busca de uma compreensão mais adequada da economia política, muitas vezes utilizada como sinônimo de economia. A expressão *economia*, na sua raiz grega, designa “administração da casa, do patrimônio particular”, enquanto *economia política*, designa “administração da pólis (cidade-estado)”. Pensadores diversos, em épocas diferentes, tomaram o tema da economia como foco de sua preocupação (Aristóteles, Tomás de Aquino, etc), no entanto, somente com a dissolução do feudalismo e o advento da modernidade, desenvolveu-se o estudo sistemático dos eventos econômicos sob um prisma científico, contexto no qual se encontra a Economia Política. Foi com o desenvolvimento do mercantilismo (XVI-XVIII), que o estudo da economia política foi sendo retomado. Inclusive, o restabelecimento da expressão *economia política* é atribuída ao expoente dessa escola, Antoine Montcherestein (1575 - 1621). Já no século XVIII, com os fisiocratas (Quesnay, Turgot, etc), a análise dos fatores econômicos foi riscando outros sulcos. Diferentemente dos mercantilistas que tinham na circulação o ponto de partida da criação de riquezas, estes centram sua análise na produção, fundamentalmente, na produção agrícola. Na medida em que o desenvolvimento social foi se complexificando, já com os estudos da escola clássica (William Petty, Adan Smith, David Ricardo), a economia política pode reunir o elementos suficientes e assim, definir claramente a sua fisionomia científica, centrando sua análise na abordagem teórica do valor, tendo no trabalho a fonte geradora do valor, tanto agrícola como o industrial. Com essa herança da teoria do valor-trabalho, e aprofundando criticamente os seus resultados, Marx e Engels, chegam ao conceito de *mais valia, fonte do lucro, do juro e da renda da terra*, caracterizando assim um novo horizonte para a economia política. Segundo Heilbroner, “Marx inventou literalmente uma nova tarefa para a pesquisa social - a crítica da economia em si mesma” (Heilbroner, 1996:156). Assim, se os fisiocratas forneceram as bases científicas do pensamento econômico capitalista, o marxismo, na medida em que, desvela a “anatomia do modo de produção capitalista”, desenvolveu uma crítica a esse sistema econômico, aos moldes de uma base doutrinária capaz de fundamentar um “pensamento revolucionário socialista”. O pensamento neoclássico (escola marginalista), de Willian Stanley Jevons, Carl Menger Léon Walras, Vilfredo Pareto e outros, trouxeram no seu desenvolvimento, a partir de 1870, uma exacerbada quantificação dos fatores econômicos, em detrimento de uma visão mais histórica. Com isso a economia foi restringindo sua ampla visão do processo produtivo a um mero resultado econômico, mudança necessária para o que se convencionou chamar de Economia. Marx em desacordo com essa simplificação e desconsideração para com a análise científica fornecida pela economia política, classifica de *economia vulgar* a teoria econômica pós-ricardiana. “A economia vulgar refere-se, em particular, aos trabalhos que se concentram na análise de fenômenos de superfície como por exemplo, a oferta e a procura, em detrimento das relações estruturais de valor, ou que produzem uma análise que reluta em investigar as relações econômicas de uma maneira científica desinteressada, com medo de chegar às relações de classe subjacentes às trocas de mercadoria. Esse último aspecto torna *apologética* a economia vulgar, vez que ela se mostra interessada sobretudo em defender e racionalizar os interesses da burguesia, mesmo ao custo de imparcialidades científicas” (Bottomore, 1983: 121). Cfr. também: Sandroni, 1996:129-130, 133-134, 157; Bottomore, 1983:118-121.

Com esta compreensão da situação vigente, Marx sentia a necessidade de oferecer à classe operária informações que lhes possibilitassem uma compreensão mais adequada das condições em que se processavam as leis que regulamentavam o desenvolvimento social. “Pensava que essa obra ajudaria os combatentes proletários a tomar consciência das suas tarefas revolucionárias, contribuiria para desenvolver a consciência de classe e a coesão do proletariado” (Fedosseiev, 1983:355). Nesse período, Marx dedicou-se ao trabalho de redação mas antes de um trabalho definitivo a ser oferecido ao público, esboçou uma série de manuscritos, conhecidos como *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: Rohentwurf*⁶⁸, que mais tarde deram origem a obra *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859).

A esse Conjunto de Rascunhos, “pertence uma variante da ‘Introdução’ geral à obra concebida por Marx, introdução redigida por ele em agosto de 1857. Nestes rascunhos encontramos o tratamento mais específico da questão onto-metodológica, fragmento que mais tarde foi publicado por Karl Kaustky (1854 - 1938), em 1907, em sua edição do livro *Contribuição à Crítica da Economia Política*, nascido daqueles materiais (Lukács, 1979:35). “Do ponto de vista teórico, é um dos documentos mais ricos do marxismo maduro. A sua inegável importância científica é, antes de mais nada, determinada pelo fato de Marx nela formular, de modo mais completo do que em qualquer outra parte, o seu conceito do objecto e do método da economia política como ciência particular” (Fedosseiev, 1983:357). Como constata Lukács,

não se pode dizer que esse escrito tenha efetivamente influenciado sobre a concepção que se elaborou acerca da essência e do método da doutrina marxista. Não obstante, esse esboço resume os problemas mais essenciais da ontologia do ser social e os métodos resultantes para o conhecimento econômico, enquanto campo central para esse nível de existência da matéria. Mas o abandono em que foi deixado esse escrito tem um motivo ao qual nos referimos e do qual, em geral, não se teve consciência: o abandono da crítica da economia política, substituída por uma simples economia entendida como ciência no sentido burguês (Lukács, 1979:35).

⁶⁸ Conjunto de Rascunhos - Rohentwurf - que datam os anos de 1857/58, coletânea do próprio Marx, publicados pela primeira vez em Moscou, em 1939, e que não devem ser confundidos com *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Contribuição à Crítica da Economia Política)*, publicados pelo próprio Marx em 1859 (Lukács, 1979:42, nota “9”). Para outras informações sobre as obras de Marx, conferir também, Sandroni, 1996: 257.

Em se tratando do *método*, a discussão que Marx propõe diz respeito ao “método da economia política”, tema que também foi tratado na obra *Miséria da Filosofia* (1847)⁶⁹, na qual elabora uma crítica ao livro de Pierre J. Proudhon, *Filosofia da Miséria* (1846). Em a *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), o tema ganha profundidade e a questão do método correto se torna mais explícita. Neste pequeno fragmento, o item terceiro da famosa *Introdução à Crítica da Economia Política*, Marx indica que o único caminho capaz de proceder a captura adequada do real e, portanto, o caminho correto, é o método da concreção, aquele que vai do abstrato ao concreto.

O caminho correto proposto por Marx, isto é, o da concreção, considera dois aspectos fundamentais no processo de conhecimento do ser social: o lógico e o histórico. Lukács recorre a Engels para explicitar que

só o modo lógico era adequado para tratar a questão. Mas esse não é senão o modo histórico, só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores. Tal como começa a história, assim também deve começar o curso do pensamento; e, seu curso subsequente, não será mais do que o reflexo, em forma abstrata e teoricamente consequente, do curso da história; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo as leis fornecidas pelo próprio curso da história (...) (Lukács, 1979:115).

Ressaltando sempre a característica ontológica da historicidade do ser social, Lukács diz que “as leis mais gerais desse ser podem ser formuladas em termos lógicos, mas não é possível referi-las ou reduzi-las à lógica” (Lukács, 1979:115), pois sua objetivação se formula segundo as categorias do real.

Coube a Marx expor com precisão os rudimentos de unidade entre os métodos histórico e lógico, enquanto procedimentos de investigação do ser social. Ao formular tal princípio, o método da concreção, evidenciou que esta unidade se expressa dialeticamente, isto é, verifica-se não na identidade, mas na ação recíproca, na interpenetração e complementariedade entre os dois métodos. Com razão, Lukács destaca que a unidade dos métodos “pressupõe uma cooperação permanente

⁶⁹ Um trabalho bastante elucidativo, e que trata especificamente sobre a questão do Método na *Miséria da Filosofia* de Marx, pode ser encontrado no livro de Oliveira (1997), sob o título: “O refinamento metodológico”.

entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante (que evidencia as leis e tendências)” (Lukács, 1979:39). Desse modo, como já vimos,

a análise lógica não pode ser uma operação arbitrária do pensamento: é determinada pelo próprio carácter dos fenómenos económicos estudados e dos laços objectivos que existem entre eles. Uns e outros têm a marca da sua origem histórica; sem compreender esta última, é impossível compreender totalmente a sua essência. A aplicação do método lógico ao estudo dos fenómenos económicos deve, portanto, estar organicamente combinada com o esclarecimento da sua evolução no tempo e com uma análise histórica pormenorizada e escrupulosa (Fedosseiev, 1983:359).

O que se põe, portanto, é o conhecimento da realidade objetiva, porém, sem nunca perder a sua perspectiva crítica e ontológica, isto é, o engendramento e o embricamento histórico das categorias que constituem o ser social. O processo de conhecimento desta realidade não pode ignorar estas determinações históricas, de modo que é preciso desvelar as leis e tendências que dialeticamente estabeleceram a lógica desta produção social (política, econômica, cultural).

Para Marx, o engendramento histórico das relações que determinam as categorias mais complexas constituem o carácter elucidativo das categorias menos desenvolvidas. No entanto, ao estabelecer os nexos desta concretude de relações sociais, Marx não elimina a possibilidade de que se desenvolvam, historicamente, categorias mais simples. Estas categorias simples “são a expressão de relações nas quais o concreto menos desenvolvido tem podido se realizar sem haver estabelecido ainda a relação mais complexa, que se acha expressa espiritualmente na categoria concreta, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva a mesma categoria como uma relação subordinada” (Marx, 1983:411). Neste sentido, pode-se indicar que “a categoria simples pode exprimir relações dominantes de um todo pouco desenvolvido ainda, ou relações subordinadas deste todo, relações que já existiam historicamente antes que o todo tivesse se desenvolvido na direção que é expressa em uma categoria mais completa” (idem). Na medida em que o pensamento capta esta lógica, pode-se identificar aí o desenvolvimento do processo histórico real.

Porém, como reitera Marx,

embora a categoria mais simples tenha podido existir historicamente antes que a mais concreta, não pode precisamente pertencer em seu pleno desenvolvimento, extensivo e intensivo, senão a formações sociais combinadas, enquanto a categoria mais concreta se achava plenamente desenvolvida em uma forma de sociedade menos avançada (Marx, 1983:412).

Em função desta consideração metodológica, se tomamos como referência o trabalho, veremos, como indica Marx, que este “parece uma categoria simples”, pois está associado às questões mais elementares da produção e reprodução da vida humana, de modo que, desde que o homem existe, existe o trabalho. Não sem razão, como já vimos, esta categoria é o modelo de toda práxis social, e portanto, o elemento definidor na constituição do humano. Considerado nesta “simplicidade”, o trabalho é uma categoria bastante antiga.

No entanto, como categoria econômica, sua compreensão é tão moderna quanto as relações que o engendram. É essa forma mais desenvolvida que nos possibilita apreender o seu desenvolvimento histórico, considerando as suas diferenças.

Se observarmos, por exemplo, a abstração do trabalho no modo de produção capitalista, a forma mais acabada da forma trabalho, veremos que este tornou-se não só no plano das categorias, mas na própria realidade, um meio de criar a riqueza em geral e deixou, enquanto determinação, de constituir um todo com os indivíduos, em qualquer aspecto particular. Marx indica que isso ocorreu quando, pela primeira vez na história, apareceu essa indiferenciação dos gêneros de trabalho reais e a separação nítida e clara do produtor e do produto do trabalho, isto é, quando o trabalho assalariado se instituiu como a base da organização dessa produção, que é o modo de produção capitalista. Pela primeira vez na história apareceu um produtor que tanto pode produzir isto como aquilo, aqui e ali, pois ele não vende o produto de seu trabalho, mas sua capacidade de trabalhar (Marx, 1977:222-223).

Ora, essa forma abstrata só é possível como categoria numa sociedade mais moderna, portanto, mais complexa. Nesse sentido, é o mais complexo que permite compreender o mais simples, e não o contrário. Por certo, aqui não se pode buscar, como faz a economia política, um desenvolvimento natural das relações. Sem dúvida, “a economia burguesa nos dá a chave da economia antiga, etc. Mas nunca à maneira dos economistas que suprimem todas as diferenças históricas e vêem em todas as formas de sociedade as da sociedade burguesa” (Marx, 1977:223). Perceber as diferenças históricas que processaram as diferentes sociedades, é essencial, já que

as categorias exprimem formas de existência, condições de existência determinadas, muitas vezes simples aspectos particulares desta sociedade determinada, deste objeto, e que, por conseguinte, esta sociedade de maneira nenhuma começa a existir, inclusive do ponto de vista científico, somente a partir do momento em que ela está em questão como tal (Marx, 1977:224).

Sendo assim, as categorias econômicas não se desenvolvem numa ordem cronológica determinada, mas conforme a complexificação das relações sociais.

Seria, pois, impraticável e errôneo colocar as categorias econômicas na ordem segundo a qual tiveram historicamente uma ação determinante. A ordem em que se sucedem se acha determinada, ao contrário, pela relação que tem umas com as outras na sociedade burguesa moderna, e que é precisamente o inverso do que parece ser uma relação natural ou do que corresponde à série da evolução histórica. (...) Trata-se de sua conexão orgânica no interior da sociedade (Marx, 1983:416).

3.3 O MÉTODO DA CONCREÇÃO

Diante de tais considerações, pode-se com razão, perguntar: em que consiste o método que vai do abstrato ao concreto? Antes de mais nada, o método da concreção não visa outra coisa que a captura das mediações que constituem o ser social, a totalidade das relações. Porém, em que se baseia a sua formulação? Como procede a investigação e o conhecimento do ser social? Como explicita o seu momento lógico e histórico?

Insatisfeito com o resultados obtidos tanto pelo empirismo, quanto pelo idealismo hegeliano, Marx toma como referencial o caminho seguido pela nascente economia política no século XVIII e mostra que, na tentativa de investigar o social, esses economistas tendem, em uma primeira inclinação, a procurar abarcar o todo de imediato. Nesse movimento o investigador acaba por reter, ao contrário do que pretendia, aspectos referentes à população, à produção, etc, manchas esparsas diante das quais ele tem uma visão de conjunto que é, ao mesmo tempo fracionada e abstrata.

Segundo Marx, o método que se propõe a começar pelo “real” e pelo “concreto”, portanto, pela experiência imediata, toma como ponto de partida uma aparência enganosa, desvestida de concretude. Na economia política, como exemplifica Marx, o “real concreto” a ser tomado seria a população, pois esta “é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo” (Marx, 1977:219). No entanto, a população nada mais é do que uma abstração, caso não seja explicitado como essa população se compõe de classes, e essas classes, por sua vez, não serão mais do que palavras ocas e vazias, se não houver uma determinação que especifique os elementos sobre os quais repousam sua base, ou seja, o trabalho assalariado, o capital, etc.

Como ressalta Lukács, “quer tomemos a própria totalidade imediatamente dada, quer seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente direto de realidades imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações” (Lukács, 1979:37),

pois o todo não é imediatamente cognoscível para o homem, embora lhe seja dado imediatamente em forma sensível, isto é, na representação, na opinião e na experiência. Portanto, o todo é imediatamente acessível ao homem, mas é um todo caótico e obscuro. Para que possa conhecer e compreender este todo, possa torná-lo claro e explicá-lo, o homem tem de fazer um *détour*: o concreto se torna compreensível através da mediação do abstrato, o todo através da mediação da parte (Kosik, 1995:36).

Desse modo, explica Marx no texto do método, “se começássemos pela população, teríamos uma visão caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto figurado passaríamos a abstrações cada vez mais delicadas até atingirmos as determinações mais simples” (Marx, 1977:218). Em outras palavras, o investigador não encontra o todo ordenado, mas um conjunto de palavras vazias. Ele, então, delimita aquelas palavras, aponta o que elas dizem, qual a sua estrutura, a que correspondem. Procura precisar os conceitos e através desse processo chega a algumas noções gerais, significativas, mas extremamente abstratas. Da intenção de abarcar o todo, ele chega a estabelecer algumas noções válidas, mas profundamente abstratas e, cada vez mais afastadas do ponto de partida - no caso, a população.

Na medida em que formos atingindo determinações sempre mais simples na decomposição da abstração indeterminada, ou seja, partimos do todo indiscriminado para o estabelecimento de conceitos razoáveis, a impressão que se tem é a de que se fez apenas um processo analítico-dedutivo. No entanto, este é apenas o primeiro momento de uma dupla caminhada. Segundo Marx, tal procedimento, ainda que importante, não se configura em ciência propriamente dita, mas apenas na ordenação classificatória das partes que identificam um conjunto de fenômenos, neste caso, a população.

É na medida em que se procede o caminho inverso, isto é, quando se parte das determinações mais simples, obtidas na decomposição da abstração, para a população, é que se instaura realmente o momento científico do método. O caminho da volta engendra dialeticamente o campo das medições que constituem o real, não mais na sua imediatez aparente, mas agora, na medida em que é concretizado, estabelecendo o conjunto de suas determinações e relações diversas e complexas. O reencontro com a categoria, no caso, a população, já não mais se mostra como um todo caótico e obscuro, mas “uma rica totalidade de determinações e de relações numerosas” (Marx, 1977:218). Segundo Kosik, este “caminho entre a ‘caótica representação do todo’ e a rica ‘totalidade da multiplicidade das determinações e das relações’ coincide com a compreensão da realidade” (Kosik, 1995:36).

Para Marx, este é o método cientificamente correto, pois “consiste em elevar-se do abstrato ao concreto”. Segundo ele, “o primeiro passo reduziu a plenitude da representação a uma determinação abstrata; pelo segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento” (Marx, 1977:219). Portanto, diz Marx, “o concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e portanto igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação” (Marx, 1977:218 e 219).

Nesta proposição onto-metodológica do processo de conhecimento do real concreto, se estabelece não apenas o raciocínio metodológico, mas se retoma as bases da inversão materialista e se instaura a crítica ontológica marxista como elemento fundamental do método. Enquanto Hegel “caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento, que se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo”, para Marx, “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento precisamente a maneira de se apropriar do concreto, de o reproduzir como concreto espiritual” (Marx, 1977:219). Este resultado não é, em momento algum o processo originário do próprio concreto mas, o real concreto é dado pelas relações que se engendram na realidade, de modo que, para o pensamento, o movimento das categorias surge como ato de produção real, e não como mero movimento do pensamento.

Chasin tratando desta virada radical⁷⁰ que se processou no pensamento de

⁷⁰ Chasin ao investigar o pensamento de autores como Cornu, Rossi e Lukács, identifica que eles “não vacilam em assinalar a matriz idealista da elaboração política de Marx ao tempo do periódico liberal de Colônia”, a *Gazeta Renana*. Segundo ele, “os três são convergentes no ponto central, (...) todavia, procuram encontrar nestes, em alguma medida a irrupção germinal do pensamento marxiano”, bem como as razões de seu afastamento de Hegel. Segundo Chasin, estes aspectos não ganharam a desenvoltura adequada nestes autores, no entanto, o que importa ressaltar é que, “o que suas interpretações elidem é o advento de uma *viragem radical* no pensamento de Marx, que este promoveu, imediatamente a seguir, não com, mas contra a natureza do pensamento político contido em seus artigos da *Gazeta Renana*” (Chasin, 1995:357/58). Para Chasin, foi a partir do retiro de Kreuznach, período pós *Gazeta Renana*, com a “revisão da filosofia do direito de Hegel”, que irrompeu a virada radical no pensamento de Marx. Dessa maneira, conforme Chasin, “Marx ao revisitar a filosofia política hegeliana, sob a pressão da dúvida [*sobre os chamados interesses materiais*] e a influência das mais recentes conquistas feurbachianas, percorre exatamente as vias da interrogação recíproca entre teoria e mundo, o que lhe proporcionou identificar a conexão efetiva entre sociabilidade e politicidade, que fez emergir, polemicamente, como o inverso do formato hegeliano, implicando com isso a virtualidade de um novo universo ontológico” (Chasin, 1995:363).

Marx, em sua crítica a Hegel e, portanto, solidificando a crítica ontológica, destaca que nesta nova abordagem,

inverte-se, portanto, a relação determinativa: os complexos reais envolvidos aparecem diametralmente reposicionados um em face do outro. Mostram-se invertidos na ordem da determinação pela força e peso da lógica imanente a seus próprios nexos, não em consequência formal e linear de algum pretensioso volteio especial nos arranjos metodológicos, isto é, não como resultante de uma simples e mera reorganização da subjetividade do pesquisador, mas por efeito de uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o processo cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim* (Chasin, 1995:361).

A razão especulativa, até então unilateral e onipotente, esbarra em um caminho de mão dupla. Rompe-se o monólogo da razão inquirindo o mundo, para se implantar uma recíproca relação dialógica, agora invertida: mundo - razão. “O mundo interroga a razão, e o faz na condição de raiz, de condição de possibilidade da própria intelegibilidade” (Chasin, 1995:362). Essa prioridade do real sobre o ideal, passa a indicar a reflexibilidade fundante do método da crítica de natureza ontológica e, portanto, como explica Chasin, “organiza a subjetividade teórica e assim faculta operar respaldado em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, *o ser é chamado a parametrar o conhecer*” (Chasin, 1995:363). Neste processo, a razão já não mais se auto-sustenta numa mera especulação mas, necessariamente interagindo com um novo universo ontológico, estabelece uma conexão efetiva com as “coisas” do mundo. A racionalidade imprime agora um caráter dialético, “não mais como simples rotação sobre si mesma de uma faculdade abstrata em sua autonomia e rígida em sua conaturalidade absoluta, porém, como produto efetivo da relação reciprocamente determinante, entre a força abstrativa da consciência e o multiverso sobre o qual incide a atividade sensível e ideal, dos sujeitos concretos” (Chasin, 1995:361-363).

Nesta redefinição funcional da razão no processo gnosiológico, o método já não mais se estabelece como anterior ou exterior ao processo de conhecimento, mas se instaura, numa relação idiossincrática com o real, como o único caminho possível da investigação ontológica, ou seja, passa a perseguir os nexos imanentes da lógica

do objeto, impedindo qualquer especulação que se furte a essa objetividade do ser social. Neste sentido, o método não visa criar nada de novo, pois como ressalta Giannotti,

(...) o método que vai do abstrato ao concreto deve percorrer as formas de expressão, das mais elementares às mais complexas, a fim de revelar as objetividades que põe a cada passo o discurso inscrito na práxis capitalista. Por isso, o método é fundamentalmente um modo de expressão, por isso não cria propriamente nada de independente da contínua reiteração dos processos sociais (...) (Giannotti, 1975:95),

mas superando os métodos analíticos dedutivo-indutivo, possibilita revelar as categorias lógicas que estão escritas na ordem do real. Por isso, já não se trata de estabelecer um conjunto de regras e prescrições a serem perseguidos de um modo positivista, mas de um itinerário complexo, uma bússola que indica o caminho possível que conduz à captura da totalidade.

Assim, quando nos propomos a conhecer a realidade concreta, na verdade não estamos tratando de um processo puramente epistemológico, mas da realização de um exercício onto-metodológico. Trata-se de encontrar o caminho pelo qual apreendemos a totalidade do ser social, ou seja, explicitamos o conjunto dinâmico das relações sociais que determinam a tessitura ontológica do real.

3.4 AS CATEGORIAS LÓGICAS DE APROXIMAÇÃO DO REAL

Ao aprofundar a discussão onto-metodológica, Lukács dará grande contribuição ao conjunto da obra de Marx⁷¹. Referenciando-se na ontologia, como estudo do ser concreto existente, apresenta como ponto de partida da compreensão do real a dialética das categorias singular - particular - universal, como recortes lógicos da totalidade, sem nunca deixar de ressaltar a dificuldade de trabalhar com o

⁷¹Carlos Nelson Coutinho reconhece que a obra de Lukács na sua maturidade estruturou-se de tal forma, “que o coloca (ao lado de Marx, de Engels e de Lênin) como o quarto ‘clássico’ do marxismo” (Lukács, 1978:comentário/orelha).

material histórico, complexo e contraditório do ser social. Nos últimos 60 anos, a nenhum outro coube tamanho esforço “pelo resgate da possibilidade do conhecimento pleno do objeto real, e portanto, da modificação deste” (Chasin, 1982:04) enquanto totalidade do ser social que pode ser transformada. Pode-se afirmar que Lukács “se configura no mais importante e expressivo pensador deste século, para quem o saber é um imperativo do agir, um ato categórico conduzido pela razão” (idem, p. 01).

Herdeiro da tradição marxiana, Lukács inscreve-se como o pensador contemporâneo responsável pela recuperação da lógica da particularidade, esquecida até mesmo no conjunto do pensamento marxista. Assim, pela via do retorno, resgata o próprio Marx naquilo que lhe é mais característico: a onto-metodologia. Com relação a isso, como ressalta o próprio Lukács, “marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao método” (Lukács, 1974:15). Como já observamos, o método em Marx é muito mais um exercício metodológico que caracteriza a sua produção teórica, do que propriamente uma sistematização temática, de modo que sua exposição mais organizada resultou numa fragmentária citação, o famoso item terceiro, da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). Neste sentido, o tratamento da totalidade, tendo a particularidade como o campo das mediações possíveis na sua dialética com o universal e o singular, constitui uma grande contribuição metodológica. Uma ampliação da questão metodológica marxiana, um processo epistemologicamente necessário na investigação do ser social e na sua captura como concreto pensado.

Para Chasin, a “ontologia, - enquanto tematização geral do objeto real existente, e lógica da particularidade -, como pedra angular do processo de concreção, no mundo objetivo e na reflexão, estão, como não é difícil de perceber, estreitamente vinculados” (Chasin, 1982:04). Por isso, afirma que “não chega a ser temerário dizer que é principalmente a longa e produtiva intimidade com a dialética da particularidade que conduz e faculta a Lukács a percepção da necessidade de que

a ontologia marxiana seja explicitada e desenvolvida” (Chasin, 1982:04). Isso se constata na trajetória intelectual delineada por Lukács. O pensador húngaro dirige o seu movimento exploratório da razão, em direção do real concreto e, ao se incorporar cada vez mais nas especificidades da dialética materialista, adentra porém, por um território complexo: o da estética.

Em sua laboriosa busca do específico da estética como expressão da realidade objetiva, ele mesmo conclui: “a particularidade constitui, a meu ver, um dos problemas centrais da estética” (Lukács, 1978:03). Essa sua preocupação, sugere razões suficientes para reconhecer já em sua *Introdução a uma estética marxista* (1956), uma abordagem ‘sumária’ e ‘monográfica’ do problema da particularidade, mas que segundo Lukács, se revela num dos problemas mais negligenciados⁷², seja do ponto de vista lógico, seja na perspectiva da estética.

Como lembra Moraes, para Lukács “o particular é a categoria central da estética pois a verdadeira arte não fala nem de indivíduos tomados em sua singularidade, nem de indivíduos tomados em sua totalidade, como humanidade, a generalização mais ampla. A verdadeira arte fala de indivíduos generalizados e de generalidade de indivíduos particularizados” (Moraes, 1994a:193).

Dessa forma, prossegue Moraes,

⁷² “Um dos problemas mais negligenciados ...”. Essa ressalva de Lukács merece maior atenção. Enuncia um aspecto importante! Como ele mesmo reitera, “as relações entre universalidade, particularidade e singularidade, constituem, naturalmente, um antigüíssimo problema do pensamento humano” (Lukács, 1978:05). E de fato, assim o é! No entanto, qual é o seu interesse em novamente resgatar a questão? O item terceiro da *Introdução a uma estética marxista*, parece elucidativo e resgata o caráter “novo” a ser buscado na abordagem das categorias: “O particular à luz do materialismo dialético”. Segundo Lukács, “se não distinguirmos, pelo menos em certa medida, essas categorias, se não as delimitarmos reciprocamente e não adquirirmos certo conhecimento da mútua superação de uma na outra, ser-nos-á impossível orientarmo-nos na realidade, ser-nos-á impossível uma práxis” (Lukács, 1978:05). Ora, o trabalho a ser realizado é a compreensão das categorias lógicas, no viés da dialética, em sua vertente ontológica. Aliás, isso se especifica no garimpo histórico realizado pelo próprio autor, ao reconhecer que Kant e Schelling, realizaram tentativas “interessantes”, porém, “fracassadas” para “determinar o lugar da particularidade no contexto dialético das categorias” (Lukács, 1978:35); Hegel também ensaiou uma solução marcada de contradições, mas que mereceu “colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade, universalidade” ((Lukács, 1978:37). Não obstante, Marx em base da “inversão materialista”, incorporou esta dialética como “parte integrante da dialética da economia”, como “arma metodológica” e “instrumento para esclarecer as conexões do real” (Lukacs, 1978:95). Na via da recuperação e explicitação do método marxiano, Chasin ressalta que “a ninguém se deve mais (...) do que a Lukács, seja pelos seus intentos em relação à ontologia do ser social, seja pelos seus esforços em torno da dialética da particularidade, pelo resgate da possibilidade do conhecimento pleno do objeto real e, portanto, da modificação deste” (Chasin, 1982:04).

se a arte representasse a totalidade das mulheres e dos homens, não poderia responder aos seus anseios, suas lutas e vivências concretas reais; se representasse mulheres e homens puramente singulares, falaria de indivíduos excepcionais - Napoleão, Golda Meir - e também se distanciaria da linha concreta. É através de personagens sintetizados na particularidade que a verdadeira arte se realiza (Moraes, 1994a:193).

Para explicitar esse caráter pleno de mediações que se encontram concentradas nesse feixe nervoso, a particularidade, Lukács se utiliza ainda de uma outra categoria, o da “tipicidade”. Como indica Bottomore, na opinião do pensador húngaro, “a boa literatura ‘realista’ retrata a totalidade por meio do uso de personagens ‘típicas’” (Bottomore, 1983:139). Segundo Jameson (1985), Lukács está preocupado em expressar uma compreensão verdadeiramente histórica da vida humana e social, e portanto, para ele, a arte deve expressar nada menos do que um autêntico “*reflexo*”⁷³ da realidade. Nisto que, em termos de literatura, Lukács

⁷³A categoria *REFLEXO* quando usada como ‘conhecimento, é um tanto problemática, pois deixa entrever um certo ‘*espelhamento*’ da realidade, como se o conhecimento fosse uma adequação mecânica do real ao pensamento. Para Müller, o conceito de ‘espelhamento’ (‘*widerspiegelung*’), é um dado trazido para o contexto metodológico pelo próprio Marx, no Pós-fácio à segunda edição d’O Capital. Por sua vez, o termo é ambíguo, sobretudo porque descreve “o pensamento como transposição e tradução no cérebro do que é material”. Consagrado na tradição marxista por Engels e Lênin, o conceito de ‘espelhamento’, segundo Müller, passou a especificar “o caráter materialista da teoria do conhecimento marxista” (Müller, 1982:36). Lukács se utiliza dessa expressão, porém, já incluindo o sentido da crítica marxiana, compreende que o pensamento captura o concreto nas suas múltiplas determinações de um modo dinâmico e contraditório. Numa de suas expressões, podemos esclarecer melhor a questão: “Por isso, nós podemos compreender e entender com justeza a real crítica de Marx a Hegel tão-somente na sua análise e representação concreta do próprio mundo objetivo. Não se trata apenas de um material mais rico, mas precisamente a essência das categorias aparece aqui, como *reflexo* da realidade que lhes corresponde, em uma clareza e concreticidade qualitativamente diversas” (Lukács, 1978:75). O *reflexo* para Lukács é uma categoria complexa, pois está vinculada ao desenvolvimento da consciência pelo trabalho. Para ele, “no reflexo da realidade, como premissa da presença de fim e meio no trabalho, se realiza uma separação, um afastamento do homem do seu ambiente, uma tomada de consciência que se manifesta claramente no confronto mútuo entre sujeito e objeto” (Lukács, 1997:21). No reflexo, a realidade é capturada pela única forma que é possível ao pensamento: a realidade é apreendida e reproduzida como “concreto pensado”. Surge uma nova forma de objetividade, mas não se engendra uma nova realidade em sentido ontológico, ainda que, tal reflexo, seja expressão ontológica da realidade. O que se ressalta, é que o ser e o seu reflexo na consciência, são dois momentos heterogêneos do ser social. Somente na medida em que se estabelece essa diferença, é que se registra o salto em que o homem sai do mundo animal. Explica Lukács: “este processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções jamais possam ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis da realidade” (idem, p. 21), pois a reprodução da realidade apreende, nada menos que a dinâmica que está posta na própria realidade, isto é, a dialética das muitas mediações que a compõe. Aqui se evidencia a relação ontológica entre reflexo e realidade: “o reflexo tem uma natureza peculiar e contraditória: por um lado ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é reflexo e não ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o meio através do qual surge novas objetividades no ser social, por meio do qual se realiza a sua reprodução no mesmo nível ou em um nível mais alto” (idem, p. 22).

denomina de “*realismo*”, ele vai buscar a razão de ser da “*tipicidade*”. Para Jameson, está implícito que na sua incursão pelas obras dos “grandes realistas” (Goethe e Scott, Balzac, Keller, Tolstoi), Lukács pela análise dos “personagens”, finalmente caracteriza o “típico”. A personagem realista em Lukács, no dizer de Jameson, “representa algo mais amplo e significativo do que ela própria, do que seu destino individual tomado isoladamente. (...) São individualidades concretas e, no entanto, simultaneamente mantêm relação com uma substância humana mais geral e coletiva” (Jameson, 1985:150)⁷⁴.

Considerando a importância que Lukács atribui à categoria da particularidade, também caracterizada na estética pela “*tipicidade*”, é preciso reconhecer que se utilizando deste referencial teórico, sua contribuição é qualitativa no campo da estética e da literatura. No entanto, a amplitude crítica contida nesta categoria do particular se expande muito além da especificidade destas áreas do saber, a estética e a literatura. Esse é o aspecto que nos interessa neste tratamento da onto-metodologia marxiana, visto que a particularidade é uma categoria que plenifica o campo de mediações que possibilita o concreto pensado.

Antes de prosseguirmos, é importante lembrar que, ao retomar a questão da Lógica, Lukács nos põe frente a frente a uma antiga problemática do pensamento humano: as questões lógicas da universalidade - particularidade - singularidade. De Aristóteles (384 aC) a Kant (1724-1804), a problemática foi sendo tecida com contornos diferenciados, mas será Hegel (1770-1831) que dará a estas relações o centro da lógica. Segundo Lukács,

Hegel é o primeiro pensador a colocar no centro da lógica a questão das relações entre singularidade, particularidade e universalidade; e não como um problema singular mais ou menos importante ou mais ou menos acentuado, mas como a questão central, como momento determinante de todas as formas lógicas, do juízo, do conceito e do silogismo. Naturalmente, em seu tratamento, revelam-se todas as distorções provocadas pelo idealismo objetivo, pela identidade sujeito-objeto, pela contradição entre sistema e método (Lukács, 1978:38).

⁷⁴ Jameson caracteriza e especifica o “*típico*” em Lukács, ao considerar: “assim, a personagem balzaquiana não é típica de uma certa espécie de elemento social fixo, como a classe, mas típica do momento histórico particular. Com isto, desaparecem completamente da noção de tipicidade as implicações puramente alegóricas e esquemáticas. O típico não é a correlação termo a termo entre personagens individuais da obra (Nucingen, Hulot) e componentes fixos e estáveis do mundo exterior (aristocracia financeira, nobreza napoleônica), mas sim a analogia entre a totalidade do enredo, como um conflito de forças, e a totalidade do momento histórico considerado como processo” (Jameson, 1985:152-153)

Em termos de continuidade e ruptura com essa questão, coube a Marx, reconhecidamente um meticuloso conhecedor do pensamento de Hegel, compor a partitura da crítica mais severa e revolucionária do sistema hegeliano, em consequência de sua inversão materialista. Neste sentido, é justo recordar que “a crítica de Marx a Hegel não possa, em medida sempre maior, limitar-se à crítica; ao contrário, o desmascaramento do que é falso converte-se ininterruptamente na indicação do que é justo do ponto de vista político social, e disto decorre também um esclarecimento lógico e metodológico das categorias” (Lukács, 1978:83). Feita esta ressalva, importa ressaltar ainda, um outro aspecto significativo. Apesar do desmonte que Marx realiza no arcabouço teórico-metodológico de Hegel, este jamais se deu ao trabalho de elaborar um tratado de lógica⁷⁵. Sequer por isso, sua obra carece de um procedimento lógico e, portanto, de um tratamento adequado da dialética singular, particular e universal. Diversas são as referências em sua obra, que revelam seu esforço em evidenciar a dinâmica destas categorias do real, notadamente, em suas análises do capital em geral⁷⁶.

Embebido desta trajetória que conduziu à maturidade dos problemas dialéticos⁷⁷, a elaboração Lukácsiana resgata, restaura e redimensiona a dialética do

⁷⁵ Como indica Lukács, Marx dedicou-se ao estudo da lógica de Hegel. Isso se verifica, sobretudo por ocasião da redação dos *Manuscritos* que deram origem a *Contribuição à Crítica da Economia Política*, ainda no exílio londrino. Em 1858, Marx pensa inclusive em escrever algo mais sistemático sobre os dados do racional presentes na obra do pensador alemão. No entanto, tal projeto não se realizou, muito embora, os traços inegáveis desta forma lógica de pensar estejam vigorosamente presentes e re-dimensionados nos textos fragmentários que tratam do método (cfr. Lukács, 1978:74), e por que não dizer, como elemento estruturante das obras de Marx.

⁷⁶ Diz Marx, “O capital em geral, diferentemente dos capitais particulares, aparece 1) apenas como uma abstração: não uma abstração arbitrária, mas sim uma abstração que compreende as diferenças específicas do capital, distinguindo-o das outras formas de riqueza ... E as diferenças no seio desta abstração são igualmente particularidades abstratas que caracterizam todo tipo de capital enquanto ele é a sua afirmação ou negação (por exemplo, capital fixo ou capital circulante); 2) o capital em geral, porém, diferentemente dos capitais particulares e reais, é ele mesmo uma existência real ... Por isso, enquanto o universal, por um lado, é apenas a *differentia specifica* pensada, ele é ao mesmo, tempo uma forma real e particular ao lado da forma do particular e do singular” (Lukács, 1978:88 e 89).

⁷⁷ Para Lukács, a inversão materialista provocada por Marx no pensamento de Hegel, é a desembocadura de uma longa polêmica em torno do *Particular à luz da Dialética*. “Tão somente a crítica do jovem Marx a Hegel revela, em sua integral plenitude, os problemas que aqui estão presentes e ocultos” (Lukács, 1978:74). Já em sua maturidade, como crítica propositiva e resolutiva, “o método dialético de Marx - no qual a história, a sociedade e a economia são representados como um processo unitário indissociável (mantendo-se firmemente a prioridade da base econômica) - é uma intensa polêmica (...), contra a exclusão das reais mediações econômicas e sociais, contra a dissolução artificiosa e sofisticada das contradições” (Lukács, 1978:94).

singular - particular - universal, operando uma decisiva contribuição à questão onto-metodológica. Se coube a Marx expor com precisão o elemento arquitetônico do método, estabelecendo que este consiste em “elevar-se do abstrato ao concreto”, não menos significativo é o quinhão de Lukács: explicitar os atributos do método da concreção na hermêutica das categorias lógicas.

Para o pensador húngaro, as categorias lógicas são uma forma metodológica intrínseca ao pensamento e obra marxiana. Essa “dialética concreta”, acentua ele, “é uma parte integrante da economia em Marx”, e assim, ao mesmo tempo significa uma “arma metodológica” e um “instrumento para esclarecer as conexões reais” (Lukács, 1978:95). As categorias visam nada menos que uma explicitação do método que vai do abstrato ao concreto. Recortes metodológicos da totalidade; possibilidade que favorece uma aproximação adequada do real. Nunca será demais insistir na importância das categorias no sentido de precisar um conhecimento objetivo e efetivo do mundo real, isto é, na determinação das mediações que constituem a totalidade. Desse modo, conclui o próprio Lukács: “se é assim tão grande a importância desta dialética, não surpreenderá o fato de que a relação singular, particular e universal tenha uma função não negligenciável também na estrutura metodológica das obras econômicas de Marx” (Lukács, 1978:95).

Diga-se, ainda que de passagem, que esta incursão de Lukács pelo conjunto da obra de Marx, tendo em vista resgatar e identificar as categorias lógicas, na perspectiva desenvolvida por Hegel, não conta com uma aceitação uníssona. Chasin é uma das vozes que ressoa em discordância a essa forma de pensar. Em oposição ao que ele chama de “vínculo lógico”, elabora uma crítica consistente e ao mesmo tempo contundente, no sentido de desautorizar esse tipo de análise (Chasin, 1995:499-501). De qualquer forma, o que não podemos deixar de lembrar, é a importância que Lukács atribui à questão do método em Marx e, sobretudo, a atenção que este devota à tríade do singular-particular-universal, como original ampliação daquele. No intento de executar essa genuína partitura que aproxima Marx e Lukács, encontramos na efetuação científica da concreção do real pelo pensamento, o diapasão causal de afinação.

Em Lukács: vivência da reflexão e da particularidade (1982), Chasin reconhece que o pensador húngaro tinha na constituição do concreto o seu alicerce ontológico. “O ser real era o que importava, nada menos poderia satisfazer. Consequentemente, busca das mediações em todos os seus modos e formas; busca da especificidade, do peculiar, da diferença que institui e destaca o efetivamente existente; determinação, pois, da particularidade, chave do processo de concreção” (Chasin, 1982:03). De novo se ressalta o que é fundamental: o processo que realiza a reprodução do concreto no pensamento pela via dos três níveis de generalização (singular-particular-universal), tem suas raízes radicadas na dinâmica do real. Portanto, “se a ontologia pretendida é o estudo do ser concreto existente, a categoria da particularidade é o acesso a ele, na exata medida em que ela é um ‘campo de mediações’: mediações enquanto cadeia viva entre a singularidade e a universalidade; mediações enquanto especificadora dos elementos estruturais do composto concreto considerado” (Chasin, 1982:05).

Considerando dessa forma, a dialética que se realiza entre os três termos das categorias, na particularidade se concentra o elemento catalisador que especifica a constituição do concreto como tal, ou seja, a expressão intelectual da dialeticidade do real. Moraes explicita esta questão, ao destacar que:

pode-se aprender com Lukács que a particularidade é o itinerário complexo que vai do singular ao universal. O particular recorta, é especificação da universalidade e, nesse sentido, não se contrapõe a ela, mas é particularidade de uma mesma universalidade. Evidentemente, não se trata de uma faixa de ligação amorfa e inarticulada entre um pólo e outro. Ao contrário, trata-se de campo de mediações em todos os seus modos e formas contraditórias, mediações necessárias produzidas pela própria realidade e posta por ela ao pensamento. Como se sabe, na perspectiva da dialética marxiana, as categorias não são expressões subjetivas do pensamento, mas ‘formas de ser, condições de existência determinadas’. Em outras palavras, a particularidade não é simplesmente um conceito ‘abstrato’, mas expressão categorial de estruturas reais (Moraes, 1994a:193).

Desse modo, como esclarece Chasin, desconsiderar este centro mediador, a particularidade, é impossibilitar “o trabalho de reproduzir o concreto como concreto pensado” (Chasin, 1982:12), visto que, esta categoria não é uma alternativa opcional, muito menos uma questão apenas metodológica, mas uma exigência do

real, pois “suprimir a particularidade significa suprimir a existência da realidade objetiva” (Chasin, 1982:13). A particularidade é, portanto, o acesso à ontologia do ser social, porque específica, na sua dialética com os outros termos, as mediações históricas, complexas e contraditórias aí embricadas, e até então, ocultas pela aparência do objeto dado. Neste sentido, a concretude da particularidade é, em relação ao singular e ao universal, numa dinâmica, em que, a oscilação entre as partes e o todo se dá permanentemente.

Mas, o que significa a particularidade na sua dialética com o singular e o universal, quando se trata da execução do “método científico correto”? Antes de mais nada, devemos recordar que o método correto propugnado por Marx, “consiste em elevar-se do abstrato ao concreto”, isto é, não tem outra finalidade, que precisar o “mundo objetivo”, ou ainda, determinar a *ontologia do ser social*. Para Marx, este resultado, o concreto, “é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações”, e portanto, “é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida (...)” (Marx, 1977:217 e 219). A abstração primeira, e assim, o ponto de partida, será sempre uma abstração, uma generalidade indeterminada, “uma visão caótica do todo”, em busca de determinação. Esse processo de especificação do real pelo pensamento, ou seja, a determinação da “generalidade indeterminada”, tem nas categorias lógicas o seu rigor metodológico por excelência! Chasin corrobora esta afirmação e ressalta que “a absoluta necessidade de determinar rigorosamente as generalidades, de delimitar as abstrações, de especificar as diferenças, numa palavra, de - particularizar - se põe naturalmente pelo caráter dialético das três categorias da generalização” (Chasin, 1982:07). Dito de outro modo, as categorias suprem a necessidade de especificar adequadamente a “generalidade indeterminada”, as mediações que constituem o real.

Não deve causar admiração que, de retorno ao texto do Método da Economia Política, - fragmento a que sempre nos referimos -, encontramos Marx dizendo que a “visão caótica do todo” se supera “através de uma determinação mais precisa”. E em continuidade, segue por delimitar cuidadosamente, o movimento do método. “Através de uma análise, chegaríamos a conceitos mais simples; do

concreto figurado passaríamos a abstrações cada vez mais delicadas até atingirmos as determinações mais simples. Partindo daqui, seria necessário caminhar em sentido contrário até se chegar finalmente de novo”, ao objeto particularizado, ou seja, “uma rica totalidade de determinações e relações numerosas” (Marx, 1977:218).

A particularidade não é senão o urdume dessa dialética que se eleva do “abstrato ao concreto”. Contempla nada menos, que o caminho do retorno, pelo qual “as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento”. Enfim a particularidade é a “síntese das múltiplas determinações”, a “unidade da diversidade”, o “concreto pensado” (Marx, 1977:218-219).

À medida que a particularidade caracteriza a consistência das determinações do real, faz-se necessário precisar com certo rigor, em que condições sua concretude se realiza pela interação dialética com o singular e o universal. Neste sentido, em se tratando da contribuição lukacsiana na compreensão das categorias lógicas, a *Introdução a uma estética marxista* torna-se uma obra referencial, um caminho obrigatório no tratamento desta dialética. Publicado em 56, a *Introdução ...* faz parte de uma pesquisa mais ampla. Como indica o próprio Lukács, “o estudo publicado neste livro foi planejado e escrito originalmente como um capítulo da parte dialético-materialista da minha estética” (Lukács, 1978:02). Porém, em função de ajustes estruturais da pesquisa, essa publicação parcial foi antecipada, considerando, sobretudo, a necessidade de um tratamento específico do problema da particularidade, segundo Lukács, “um dos mais negligenciados, tanto do ponto de vista lógico, como do ponto de vista estético” (Lukács, 1978:02).

Na *Introdução a uma estética marxista*, a exposição do trabalho de pesquisa é feita ao longo de seis capítulos, e intenta precisar a categoria da particularidade no campo da estética. Sem deixar de considerar a importância da obra em seu conjunto, salta ao nosso interesse a desenvoltura dos três primeiros capítulos. Os dois primeiros fazem um rastreamento histórico da questão; primeiro tratando *A questão lógica do particular em Kant e Schelling*, depois, ressaltando *A tentativa de solução em Hegel*. Trazido à luz a raiz do tema em questão, somente no capítulo terceiro

Lukács empreende o tratamento d'*O particular à luz do materialismo dialético*⁷⁸. Neste capítulo, encontramos o resgate dos elementos fundamentais na compreensão da dialética das categorias. Numa insistente recorrência a textos de Marx, Lukács estabelece um roteiro, no qual a crítica marxiana ao universal, converte-se, ao mesmo tempo, numa tematização da particularidade.

Para Lukács, não é sem razão que Marx concentre sua crítica ao conceito de universal em Hegel, dando-lhe precisão ontológica. Conforme sua proposição, isso ocorre

não só porque se trata de uma categoria do pensamento científico (e o marxismo, que funda um novo tipo de ciência qualitativamente superior, deve necessariamente determinar com exatidão os conceitos centrais da ciência), (...) como também por que a definição errônea da universalidade tem uma função importantíssima na apologia do capitalismo (Lukács, 1978:84).

Sendo assim, a formulação marxiana da universalidade traz no seu bojo modificações e clarificações fundamentais. À medida que se afasta das concepções idealistas da universalidade⁷⁹, Marx as “destrói” e rompe com o seu caráter natural, necessário e determinado, para redimensioná-las na perspectiva da inversão materialista, ou seja, imersas na ontologia do ser social. Como mostra Lukács, Marx considera a universalidade um recorte lógico, uma abstração que é fornecida pela realidade, de modo que, somente assim, ela se mostra uma “justa idéia”. Isto é, quando a ciência apreende adequadamente, nada menos que o processo dinâmico da realidade em sua complexidade, em suas reais proporções. Neste particular, pode-se dizer que

⁷⁸ Por razões não muito evidentes, Lukács se afasta de um tratamento centrado em autores específicos (Kant, Schelling, Hegel), para explanar o tema num plano teórico mais amplo, exatamente quando se esperava que viesse a baila Marx. Esse aspecto fica ainda mais ressaltado, quando, no capítulo seguinte, ele volta a especificar nominalmente Goethe. Não menos surpreendente, é a sua escolha pela expressão “materialismo dialético”, conceito impreciso e polêmico no conjunto da obra marxista.

⁷⁹ Numa perspectiva idealista, o universal enquanto criação do pensamento e, elevado a uma abstração, “liquida ao mesmo tempo a dialética do universal e do particular, ou - no máximo - permite apenas uma pseudo-dialética formalista” (Lukács, 1978:85). Perdendo sua caracterização de categoria do real, e portanto, a sua historicidade, o universal assim mostra-se como algo necessário e mecanicamente definido. Metafísico!

a ciência autêntica extrai da própria realidade as condições estruturais e as suas transformações históricas e, se formula leis, estas abraçam a universalidade do processo, mas de um modo tal que dêste conjunto de leis pode-se sempre retornar - ainda que frequentemente através de muitas mediações - aos fatos singulares da vida. É precisamente esta a dialética concretamente realizada de universal, particular e singular (Lukács, 1978:88).

Nunca é demais ressaltar que, no marxismo, a questão das categorias lógicas - universal e singular -, são sempre expressão de uma situação social determinada, diretamente vinculadas ao processo de (re) produção econômica. Neste sentido, as categorias estão sempre em movimento dialético, o que só complexifica a apreensão do real pelo pensamento. Numa tal

análise concreta, surge sempre e por toda parte a relativização dialética do universal e do particular; em determinadas situações concretas eles se convertem um no outro, em determinadas situações concretas o universal se especifica, em uma determinada relação ele se torna particular, mas pode também ocorrer que o universal se dilate e anule a particularidade, ou que um anterior particular se desenvolva até a universalidade ou vice-versa (Lukács, 1978:93).

Assim, a realidade objetiva em sua complexidade e processualidade não é um dado imediato da observação. Como ironiza Marx, se a essência estivesse estampada no fenômeno, a ciência se tornaria desnecessária, pois de relance obteríamos a compreensão do real. Pelo contrário, o fazer científico se configura no exigente trabalho de analisar criticamente o desenvolvimento vital da realidade, as formas invertidas, estranhadas e fetichizadas da aparência primeira. Para Marx, a tarefa da ciência consiste em

estudar e descrever, de um modo historicamente concreto, sem preconceitos esquemáticos e com exatidão, estas relações e suas transformações. Ao mesmo tempo, todavia, e na mesma correlação, ele descobre que as contradições concretas assim percebidas devem ser compreendidas, do ponto de vista lógico metodológico, como casos concretos e expressões de uma dialética de universal e particular (Lukács, 1978:93).

Este parâmetro de análise eleva nossa reflexão a um nível de alta abstração. Essa situação pode dificultar o trânsito a navegadores menos experimentados. Neste sentido, introduzimos um aspecto importante em nossa reflexão, visando precisar e exemplificar as categorias que estamos tratando. Esse novo elemento é o caráter originariamente social do ser humano.

Nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* (1844) de Marx, encontramos uma citação esclarecedora. Na *Introdução ...* Lukács a resgata justamente para explicitar a destacada função que o particular realiza na dialética com o universal, atuando como categoria de mediação entre homens e mulheres singulares e a sociedade. Segundo Marx,

deve-se evitar sobretudo, fixar a sociedade como uma abstração em face do indivíduo. O indivíduo é ente social. A sua manifestação de vida - mesmo que não apareça na forma direta de uma manifestação de vida comum, realizada ao mesmo tempo com outros - é, portanto, uma manifestação e uma afirmação de vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, ainda que - necessariamente - o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral de vida genérica, e a vida genérica seja uma mais particular ou mais geral vida individual (Lukács, 1978:93).

A articulação do ser humano singular com o universal (totalidades de relações - sociedade) se reveste de grande complexidade. Com relação a isso, são significativas as dificuldades nesse campo, pois implica considerar-se o conjunto das mediações sociais que na sua expressão lógica, caracteriza o campo da particularidade, a categoria reveladora das conexões existente entre essas duas abstrações inexoravelmente separadas: individualidade e sociedade.

De maneira geral, a nossa relação com a imediaticidade do real se realiza no contato com uma pluralidade de singularidades: homens, mulheres, fatos e coisas singulares. No entanto, a problematização da singularidade no contexto da dialética, não pode reduzir-se ao singular como um dado isolado, mônoda ou fragmentos autônomos. Moraes lembra que nessa perspectiva,

a singularidade abstrata - o homem singular, a música popular, o acontecimento político, uma cidade ou o bairro, a festa cívica, o amor materno, a escola, etc - encontra o seu sentido ao deixar entrever, nesse paciente trabalho crítico, o campo de mediações na qual engendra e efetiva sua articulação com a universalidade. A singularidade jamais é 'única'. Está sempre aberta para além de si mesma no movimento contraditório que parece e torna possível a mediação (Moraes, 1994a:194).

Ora, o que se quer salientar é que, à medida que a singularidade se rompe, ela passa a fazer parte de um conjunto mais amplo de determinações. Por isso, e isto é fundamental, pelo seu carácter dialético, não ocorre a perda de sua especificidade enquanto singularidade. Como indica Moraes, "o processo ontológico de mediações de forma alguma anula as diferenças ou posições e contradições estruturais em nome de uma suposta identidade. Bem ao contrário, neste caso, 'identidade e diferença' são compreendidas em sua relação dialética e, portanto, a diferença será sempre um conceito relacional" (Moraes, 1994a:195).

Como já foi dito, o singular está impossibilitado de ser entendido como um conceito lógico fechado em si mesmo. Assim, estaria impedido de sua correlação com os outros termos da dialética, e assim, por conseguinte, estaria decretado o óbito do singular. Neste sentido, na *Introdução ...*, Lukács especifica que o processo de aproximação e conhecimento da singularidade requer uma compreensão adequada das suas múltiplas relações com a particularidade e a universalidade. E acrescenta: "estas, já estão, em si, contidas no dado imediatamente sensível de cada singular, e a realidade e a essência dêste só pode ser exatamente compreendida quando estas mediações (as relativas particularidade e universalidades) ocultas na imediaticidade são postas à luz" (Lukács, 1978:106). Desse modo o singular, em sua condição de singular, se manifesta ao conhecimento tão mais conforme a realidade objetiva, quanto mais rica e diversas forem elucidadas as suas mediações para com o universal e o particular.

Um dado importante, e que não se pode esquecer, é que o singular, enquanto categoria lógica que recorta o real, não se fraciona unicamente como um indivíduo singularizado, podendo representar, dependendo do ângulo que se quer investigar, a classe, a escola, uma situação econômica ou política, etc. Por sua vez,

na dialética do real, isto é, no processo histórico e contraditório, os termos da relação estarão em uma transitividade tal que cada termo da dialética está aberto ao outro, numa contínua reciprocidade, sinalizando ao mesmo tempo a “identidade” e a “diferença”, de modo que o particular se transforma em universal e vice-versa, o singular em particular e assim por diante.

Ao explicitar essa dinâmica das categorias, Lukács não deixa de insistir que “o movimento dialético da realidade, tal como ele se reflete no pensamento humano, é assim um incontrolável impulso do singular para o universal e deste, novamente para aquele” (Lukács, 1978:110). No entanto, este itinerário que resulta numa constante tensão entre os pólos, superando o puro silogismo, ganha consistência ontológica e se torna uma autêntica e verdadeira aproximação da realidade objetiva, pela mediação da particularidade. Portanto, pode-se concluir com o pensador húngaro: “o movimento do singular ao universal e vice versa é sempre mediatizado pelo particular; ele é um membro intermediário real, tanto na realidade objetiva quanto no pensamento que a reflete de um modo aproximativamente adequado” (Lukács, 1978:112). Ora, para Lukács, a particularidade enquanto “termo médio” (“intermediário”) e, portanto conclusivo da dialética, não possui caráter simplificador. Pelo contrário, implica características bastante específicas: a particularidade “é uma expressão complexiva e sintética de todo o conjunto de determinações que mediatizam reciprocamente o início e a conclusão” (Lukács, 1978:113).

Este acento na “complexa síntese” realizada pelo particular, em continuidade ao pensamento lukacsiano, tem uma exata finalidade: o “conjunto das determinações” do real na perspectiva do método dialético. Para Lukács, é necessário que o método “leve à consciência a exata relação dos homens para com a realidade objetiva”. Nisto consiste o seu estatuto de “ciência autêntica, uma direção correta da práxis” (Lukács, 1978:111). Esta captura metodológica do real, ou seja, “levar à consciência”, não se trata, segundo o pensador húngaro, de mera ampliação desordenada espontânea e quantitativa do campo do saber. Nisto consiste o livre pensar, ou uma consciência presa às aparências. Também não se pode cair no oposto: um mero silogismo esquemático e formal.

Demonstrando nenhum interesse por indicar o “caminho das pedras” nesta travessia, nosso autor, coerente com o método, segue por mostrar a impossibilidade de nesta dinâmica do real, - e por conseguinte, das categorias lógicas, - obter “pontos fixos” no sentido exato da palavra. Por ser dialético, o movimento das categorias não permite cristalização no tratamento do real, de modo que o campo de mediações (particularidade), se encontra em constante mobilidade. Nesse sentido, pode-se dizer que o conhecimento se torna vulnerável, em medida sempre maior, tanto mais se amplia o campo de mediações em função da finalidade com que se busca as determinações do objeto.

Para Lukács, “o aperfeiçoamento do conhecimento” pode se dar em duas direções. De um lado, pode alargar o campo de mediações, “inserindo na conexão momentos dos quais precedentemente se ignorava que função teriam na relação entre uma determinada singularidade e uma determinada universalidade”; por outro, pode-se proceder uma delimitação ordenada das determinações mediadoras, de modo a diminuir o campo das mediações, “agora subordináveis a uma única determinação” (Lukács, 1978:113).

O termo particularidade expressa em si próprio, uma diversidade de significações, ou seja, ao mesmo tempo em que designa aquilo que merece destaque, causa admiração, o que salta aos olhos, também expressa o que é específico. E quanto mais o termo assume tal diversidade de significados, muito mais ele se torna indicativo da concreção do conhecimento, na medida em que, metodologicamente, se mostra categoria do real, campo de mediações, especificação das conexões entre singular e universal. Nesse sentido, tendo por referência o singular, a particularidade se exprime como universalidade relativa; em correlação com o universal, esta se apresenta como sendo uma singularidade relativa. Para Lukács, essa delimitação até mesmo linguística, e também metodológica do termo médio, a particularidade, possui um caráter de processualidade, pois em momento algum se permite uma visão estática, mero silogismo.

O caráter processual que a particularidade administra, reflete nada menos que o movimento da realidade. Disso resulta a observação de Lukács: “os

momentos particulares mediadores têm frequentemente, na natureza como na sociedade, uma existência relativamente delimitada, uma figura própria”. Portanto, acrescenta ele, “quer se pense na espécie, no gênero, etc, na natureza, ou na classe, no estrato, etc, na sociedade” (Lukács, 1978:118), é preciso conduzir-se na direção da maturidade dos problemas dialéticos, rota que encontra na particularidade a especificação das mediações que engendram o real.

Essa consideração lukácsiana traduz adequadamente a enorme significação das determinações da particularidade como expressão de crítica ontológica. A particularidade, a determinação, a especificação contém em si um elemento crítico, tanto quanto se orienta na delimitação mais exata do objeto dado, um “fenômeno”, ou uma “lei”. Esta concreção crítica é alcançada, segundo Lukács, “graças à descoberta das reais mediações para cima e para baixo na relação dialética de universal e particular” (Lukács, 1978:118).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, percorremos um caminho teórico aberto, tratamos de questões amplas e complexas que nos parecem fundamentais para a interlocução com o contemporâneo. Tomando como ponto de partida uma abordagem do moderno e do pós-moderno e, procurando contornar a difícil problemática da periodização histórica - aspecto que exigiria uma outra dissertação -, nossa intenção não foi outra que nos aproximarmos de uma polêmica posta neste final de século e de milênio: a da morte do real.

Em discordância com este diapasão contemporâneo e, deixando-nos levar pela inquietação que tal afirmativa provoca, mais do que entrar na polêmica o que se pretendeu, nesta dissertação, foi acompanhar esta discussão a partir dos anos 80, passando em revista o seu caráter ambíguo e multifacetário. Neste sentido, nossa escolha privilegiou autores como Berman, Brighenti, Harvey e Baudrillard, que a nosso ver e, de modo singular, caracterizam feições diferenciadas seja do “moderno”, seja do “pós-moderno”, possibilitando-nos um olhar panorâmico sobre tal questão.

Se de um lado temos em Berman uma explícita preocupação em retomar o tema da modernidade para além do movimento crítico e, nesta tentativa, encontrar o seu caráter genuíno, em Brighenti e Harvey encontramos uma outra preocupação. Ambos admitem uma “condição pós-moderna”, e suas análises nos levam a uma especificação muito precisa das implicações que transformações diversas neste século instauraram, engendrando um clima generalizado de crise, fragmentação e efemeridade.

Cabe-nos ressaltar que, neste itinerário crescente de volatilização do real, indicados e explicitados em Brighenti e Harvey, o pensamento de Baudrillard mostrou-se paradigmático. Levando a termo os efeitos da crítica pós-moderna associado, à reviravolta lingüística, em *O Crime perfeito*, o autor evidenciou o paroxismo desta forma de pensamento, decretando a morte da realidade.

Ora, a não existência do real e, portanto, a não existência do ser social, desemboca em uma via de mão única na qual a totalidade, agora fragmentada, tende a ser entendida pura e simplesmente como mera expressão cultural e, no mais das vezes, como um “constructo lingüístico”, um consenso sem referentes. Tal trama, sedutora em sua articulação, convincente no discurso, mas paralizante da práxis, parece não ter encontrado ainda um ancoradouro seguro diante de algumas indagações postas pela história. De que modo, nesta perspectiva, pensar questões como: a inteligibilidade e apreensão do real, a idéia de sujeito social, o agir humano e sua emancipação na história?

Na busca de um contraponto que possibilitasse tratar esses desafios, fomos buscar outros autores que, ao contrário, recuperam a questão da ontologia do ser social e, portanto, a idéia de um real como referente, um real histórico, processual complexo contraditório. Neste contexto privilegiamos Marx e Lukács. Pensamentos datados, de modo algum oferecem respostas definitivas para a problemática contemporânea. No entanto, não obstante a crítica que possa ser feita a alguns aspectos de sua produção teórica, pelo estudo que realizamos, quer nos parecer que estes autores oferecem, - no diálogo com as atuais irresoluções epistemológicas, éticas, políticas, etc -, uma alternativa teórica relevante no tratamento desses aspectos e suas implicações para a prática educativa.

Mas, que implicações esta polêmica entre a negação do real e a afirmação do real social podem derivar para a prática educativa? Considerando que tal discussão exige aprofundamento e, no mais das vezes, mostra-se demasiadamente teórica, nem por isso, suas consequências práticas tornam-se menos relevantes. A afirmação do real social, em oposição à sua negação, antes de tudo resgata a idéia de totalidade social - econômica, política, cultural -, engendrada por relações complexas, processuais, heterogêneas, contraditórias e, portanto, históricas. Relações sociais que, em nossa época, sob a égide do capital, foram revolucionadas por inúmeras e desestabilizadoras transformações. Os sinais destas mudanças, podem ser percebidos em suas diversas expressões: na emergência de novas formas de divisão internacional do trabalho; na volatilidade crescente do mundo industrial e

comercial; nos novos métodos ‘flexíveis’ na produção, na expansão da informática e da robótica; nas reengenharias empresariais e no consequente desemprego estrutural; nas novas formas de gestão e controle da força de trabalho, na ameaça constante de crise no sistema financeiro internacional, na crescente e ameaçadora degradação do meio ambiente.

Os sinais podem ser percebidos, também, na construção de novos modos de dominação e de dependência ligando ‘primeiro’, ‘terceiro’ e ‘quarto’ mundos - a distância entre eles se tornando um abismo - e na configuração de relações sociais atravessadas pela opressão, pela exclusão, pelas rivalidades étnicas e religiosas, pelas afirmações de xenofobias nacionalistas, pelo advento do neofascismo. Sem mencionar as consequências de toda ordem, advindas da desarticulação e do colapso dos regimes neo-estalinistas do leste europeu, da quebra da ortodoxia marxista-leninista e da decretação do marxismo e do socialismo (Moraes, 1996a:01).

Como afirmamos, *a educação não conhece verbos regulares*. No entanto, neste contexto em que a emergência de novas propostas de regulação social afloram de modo apologético e proselitista, provocando uma reviravolta teórico-pragmática-conservadora, também a prática educativa corre o risco de sucumbir à inevitável morte do real. Em tal perspectiva, Moraes indica que “o sujeito pós-moderno do desejo, aquele que se auto-representa como *emancipado da razão e da objetividade*, incorpora o discurso pseudo-crítico e até mesmo propõe-se a denunciar a opressão, a expulsão e a exclusão patrocinadas pelas muitas formas de reorganização da esfera econômica, social e política contemporâneas, inclusive pela escola. Com dor mal contida, sabe até enumerar suas mazelas. Porém, em seu *pessimismo libertário*, ou por romantismo, finge não perceber quem dá as cartas neste jogo. E, assim, presa fácil do neoconservadorismo, reforça-o pelo avesso, reproduz, em seu imobilismo de ação - ação transposta para o discurso -, as práticas que o engendram” (Moraes, 1996a:05)

Neste embate, é preciso lembrar que a educação talvez seja uma das instituições que, de forma característica, explicita os ideais da modernidade e da Ilustração. Neste sentido, superando a caricatura iluminista de racionalidade,

verdade e conhecimento, podemos dizer que a educação, como prática social privilegiada que é - da sala de aula aos movimentos sociais - concentra sua possibilidade pedagógica na convicção e no pressuposto de que há sujeitos sociais históricos e, na sua finalidade educativa, há de prover e fundamentar a sua intervenção no mundo, a construção de sua autonomia, sua independência e sua emancipação.

Pensar a prática educativa como sendo esta complexidade que conjuga fatores tão fundamentais para a existência humana, e portanto, - muito mais ampla que as questões pedagógicas de sala de aula, relação professor-aluno, planejamento escolar, etc -, remete-nos a considerar as muitas implicações contidas nas relações engendradas por homens e mulheres na sua sua produção e reprodução da vida. Obriga-nos a considerar a questão do agir finalístico especificada no trabalho humano como atividade vital e consciente.

Em magistral exemplificação dessa conquista de uma intencionalidade consciente, Marx assim se expressa no capítulo V de *O Capital*: “uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente” (Marx, 1988:143 - Vol. I). O trabalho humano se particulariza por ser esta atividade consciente, e assim, o seu agir está subordinado à sua vontade. “Em outras palavras, a atividade do homem se torna objeto de seu querer e de sua consciência. A atividade produtiva humana é assim atividade subordinada a um fim, atividade teleológica” (Augusto, 1994:03).

Tal proposta, segundo nos parece, está profundamente articulada com a idéia de praxis, aqui entendida como um processo no qual, o pensar a ação, efetivá-la e amparar as suas conseqüências, não podem estar separados. Pôr uma finalidade, pensar algo e depois colocá-lo em prática, pode parecer uma equação simples. Mas não é. A praxis: pensar - ação - resultado supõe, antes de tudo, uma relação de

conhecimento. Trata-se de conhecer e reconhecer a realidade objetiva, suas regularidades e funcionamento, suas qualidades e processos. Mas isso, ainda não é tudo.

Estas relações tendem a uma tal complexificação, que é necessário ir muito além da experiência imediata. Na medida em que o agir humano se exerce também sobre outros seres humanos, ele se confronta com outras finalidade postas, encontra situações, crenças, ideologias, de modo que, em atenção redobrada, conhecer exige muito mais que um encontro imediato pode propiciar. Nisto se diferencia a experiência empírica, da experiência entendida como práxis. Esta, por sua vez, envolve a reflexão, a compreensão dos meios e das possibilidades de ação, uma experiência, portanto que envolve o agir consciente de homens e mulheres. Só esta experiência é capaz de vislumbrar e lutar pela emancipação humana.

Supondo que esses desafios devem perpassar a prática educativa e, na descrença de que há o caminho das pedras a ser indicado nesta difícil travessia que parece caracterizar os tempos em que vivemos, mais do que respostas, ao final deste trabalho, resta-nos indagações sobre os eventuais desdobramentos da morte do real sobre a prática educativa. Assim, em concordância com Moraes, cabe então perguntar: “como repercutem sobre esta prática teorias que des-centram o sujeito e, mais ainda, o diluem no fluxo interminável dos jogos de linguagem, e pragmaticamente o adaptam ao consenso discursivo hegemônico na sociedade? Não se desvirtua assim o conteúdo mais específico da educação? Quais as consequências de uma análise ‘diferencialista’, nominalista e anti-dialética da escola, que reduz a troca pedagógica a uma ‘textualidade’ difusa de micro-poderes e que desqualifica o agir humano consciente como forma e modo da produção dos sentidos? E que, ao contrário, discute o processo de escolarização como constituído por ‘padrões discursivos’? Ou, ainda, que afirma a linguagem como constitutiva das práticas e das identidades sociais? (Moraes, 1996:56).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. *Lukács: um Galileu no século XXI*. São Paulo : Boitempo, 1996
- AUGUSTO, A. G. *Ontologia e Crítica: o método de Marx*. UFF/Encontro Nacional de Economia Clássica e Política, Niterói, 1994. Mimeo.
- BAUDRILLARD, J. *O Crime Perfeito*. Lisboa : Relógio D'Água. 1996.
- BAUDRILLARD, J. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das Massas*. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- BESEN, A. *A Igreja do Espírito, segundo Joaquim de Fiore*. In: *Encontros Teológicos*. Florianópolis : ITESC, n. 18, ano 10, 1995.
- BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993
- BRIGHENTI, A. *Ciência e Deus no mundo atual*. In: *Encontros Teológicos*. Florianópolis: ITESC, n. 24, ano 13, 1998.
- BRIGHENTI, A. *Modernidade e pós-modernidade: aspectos filosóficos*. Anotações da disciplina ministrada na Escola de Formadores, Florianópolis, 1998.
- BRIGHENTI, A. *A inteligência da Fé num contexto de pós-modernidade*. In: *Encontros Teológicos*. Florianópolis : ITESC, n. 22, ano 12, 1997.

- BRIGHENTI, A. *A Contribuição do Catolicismo Social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno*. Medellín : ITEPAL/CELAM, n. 82, v. XXI, jun., 1995.
- BURKE, P. *As máscaras seculares do moderno*. Caderno MAIS! : Folha de São Paulo, 1996.
- CHÂTELET, F. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.
- CHASIN, J. Lukács: vivência e reflexão da particularidade. *Ensaio*, n. 9, ano IV. 1982.
- CERVI, E. *História da Igreja Antiga*. Anotações da disciplina ministrada no Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.
- CIRNE-LIMA, C. *Dialética para Principiantes*. Porto alegre : EDIPUCRS, 1996.
- COUTINHO, C. N. Lukács, a ontologia e a política. In: Antunes, R. & Rêgo, W. L. (org). *Lukács: Um galileu no século XX*. São Paulo : Boitempo, 1996.
- CHASIN, J. Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: Teixeira, F.J.S., *Pensando com Marx, Pós-fácio*. São Paulo : Ensaio, 1995.
- CONNOR, S. *Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo : Loyola, 1993.
- DUAYER, M. *Pragmatismo, anti-representacionismo e desqualificação da verdade: a visão de Rorty*. Tese apresentada e aprovada em concurso para professor titular no Departamento de Economia da Universidade Federal Fluminense de Niterói/UFF, 1996. Mimeo.
- FEDOSSEIEV, P. N. *Karl Marx – Biografia*. Lisboa : Editorial “Avante!”, 1983.
- FOUCAULT, M. *Que es la Ilustración?* Córdoba : Alcion, 1996.

- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro : Editora Rocco, 1992.
- GIANNOTTI, J. A. Contra Althusser. In: *Exercícios de Filosofia*. São Paulo : CEBRAP/Brasiliense, 1975.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo : UNESP, 1991.
- HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. São Paulo : Loyola, 1994.
- HEILBRONER, R. *A História do Pensamento Econômico*. São Paulo : Nova Cultural, 1996.
- HOBBSBAWN, E. *A Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.
- JAMESON, F. *Espaço e Imagem: Teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro : UFRJ, 1995.
- JAMESON, F. *Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- JAMESON, F. *Marxismo e Forma: Teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- JAMESON, F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. In: *New Left Review*, n. 146, p. 53-93, 1984.
- KOSIK, K. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1995.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social*. Trad. não publicada de Ivo Tonet, p. 96, 1997. Mimeo.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo : Ciências Humanas, 1979.

- LUKÁCS, G. *Introdução a uma Estética Marxista*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1978.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *Temas de Ciências Humanas*. n. 4, São Paulo : Ciências Humanas, 1978a.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: estudos da dialéctica materialista*. Porto : Escorpião, 1974.
- LYON, D. *Pós-modernidade*. São Paulo : Paulus, 1998.
- MARX, K. *Para a crítica da Economia Política*. São Paulo : Nova Cultural, Os Pensadores, 1996.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo : Nova Cultural. Os Economistas, v. i, ii, iii, iv, v, 1988.
- MARX, K. *Marx, K. & Engels F. História/Organizador Florestan Fernandes, Trad. Florestan Fernandes et al.* São Paulo: Atica, 1983.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo : Abril Cultural, Os Pensadores, 1978.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo : Martins Fontes, 1977.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa : Edições 70, 1964.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo : Hucitec, 1996.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis : Vozes, 1993.
- MONDIN, B. *Curso de Filosofia*. São Paulo : Paulinas, Filosofia, v. 1,2,3, 1981.

- MORAES, M.C.M. *Paradigmas e adesões: temas para pensar a teoria e a prática em Educação*. XXI Reunião Anual da AMPEd, 1998. Mimeo.
- MORAES, M.C.M.; DUAYER, M. História, estórias: morte do 'real' ou derrota do pensamento. In: *Perspectiva*. Florianópolis : UFSC, n. 29, jan./jun., 1998a.
- MORAES, M.C.M. Os 'pós-ismos' e outras querelas ideológicas. In: *Perspectiva*. Florianópolis : UFSC, n. 25, jan./jun., 1996.
- MORAES, M.C.M. *Nossos tempos, nossos desafios: algumas reflexões*. Florianópolis : Programa de Pós-graduação em Educação, UFSC/CED, 1996a. Mimeo. (texto para discussão, circulação interna)
- MORAES, M.C.M. *Pontos de investigação, Teoria e Método em uma pesquisa histórica em Educação*. Universidade de Nottingham/Inglaterra, 1994. Mimeo.
- MORAES, M.C.M. Desrazão no Discurso da História. In: Hühne, L.M., *Razões*. Rio de Janeiro : Uapê, 1994a.
- MORAES, M.C.M. *Sobre o Método da Economia Política: notas de Trabalho*. Niterói : UFF/Departamento de Economia, 1992. Mimeo.
- MORAES, M.C.M. *Aproximações ao pensamento filosófico de Marx*. Niterói : UFF/Departamento de Economia, 1991. Mimeo.
- MÜLLER, M. *Exposição e Método Dialético em 'O Capital'*. In: Boletim do SEAF. Belo Horizonte: SEAF, nº 2, 1982.
- OLIVEIRA, A. R. *Marx e a Liberdade*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA, M.A. *Pluralismo, relativismo e fragmentação no mundo contemporâneo*. Palestra proferida no Instituto Teológico de Santa Catarina, Florianópolis (Tríduo de Estudos, 07 a 09/10: Paradigmas Filosóficos e Teológicos - desafios e perspectivas no Terceiro Milênio), 1998. Mimeo.

OLIVEIRA, M.A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo : Loyola, 1996.

PLATÃO *A República*. São Paulo : Nova Cultural, Os Pensadores, 1997.

TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx: Uma leitura crítico-comentada de O Capital*. São Paulo : Ensaio, 1995.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*. Conferência ao Programa de Educação da Universidade Federal do Ceará, 1996. Mimeo.

THOMPSON, E.P. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.

WOOD, E. M. Modernidade, Pós-modernidade ou Capitalismo? In: *Capitalism and the Information Age*. New York:Monthly Review Press, Trad. livre de Patrícia Torriglia e Maria Célia M. de Moraes, Florianópolis, PPGE/UFSC. ago., 1998.