

**VIDALCIR ORTIGARA**

**AUSÊNCIA SENTIDA NOS ESTUDOS EM EDUCAÇÃO FÍSICA:  
A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DO SER SOCIAL**

**FLORIANÓPOLIS  
2002**



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

**"AUSÊNCIA SENTIDA: A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DO SER SOCIAL"**

**Tese submetida ao Colegiado do  
Curso de Pós-Graduação em  
Educação do Centro de Ciências da  
Educação em cumprimento parcial  
para a obtenção do título de Doutor  
em Educação.**

**APROVADA PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 05/04/2002**

Dra. Maria Célia Marcondes de Moraes – CED/UFSC (Orientadora)

Dra. Celi Nelza Zülke Taffarel - UFBA/BA (Examinadora)

Dr. João dos Reis Silva Júnior – PUC/SP (Examinador)

Dr. Mário Duayer – UFF/RJ (Examinador)

Dr. Paulo Sérgio Tumolo – CED/UFSC (Examinador)

Dra. Olinda Evangelista – CED/UFSC (Suplente)

Dra. Eneida Oto Shiroma – CED/UFSC (Suplente)

**Prof. Dr. Lucídio Bianchetti  
Coordenador do PPGE/CED/UFSC**

**Vidalcir Ortigara**

**Florianópolis, Santa Catarina, Abril de 2002**

**VIDALCIR ORTIGARA**

**AUSÊNCIA SENTIDA NOS ESTUDOS EM EDUCAÇÃO FÍSICA:  
A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA DO SER SOCIAL**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Célia  
Marcondes de Moraes

**FLORIANÓPOLIS  
2002**

Aos meus pais, **Anna e David**,  
e ao meu filho, **Guilherme**.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus familiares. Aos meus pais, David e Anna Tochetto Ortigara, mais que agradecer, dedico esta conquista. Aos meus irmãos, Neli, Luiz, Claudino, Paulo e Lauri. Em particular ao Artêmio, pelo estímulo e apoio neste percurso.

Ao Jairo, parceiro dos primeiros passos na busca de realizar a “sonhada” pós-graduação.

Ao Claudemir Radesky, pela prestimosa acolhida em sua casa.

Uma lembrança muito carinhosa aos “amigos do Campeche”: Maristela, Miriam, Jose, Marlon, Herman, Bruna, Luís, Silvia e Ana. Dênis, a amiga de sempre. E à Palmira.

Um carinho especial à Rosangela.

De forma muito carinhosa à Astrid, pelo estímulo com seu exemplo de perseverança.

Aos parceiros do Grupo de Trabalhos Ampliados em Educação Física – GTA.

Aos amigos de Roma: Nícia, Cristina, Mimmo, Diana, Donattela, Andrea, Marta e Helena.

Aos funcionários do Projeto *Immaginare L'Europa*.

Ao Professor Dr. Girogio Barata, pela acolhida em Roma.

Aos colegas do mestrado: Maurício, Neli, Leonir, Clésio, Helena e, particularmente, à Liliane. Aos colegas do doutorado: Arsênio, Magda, Ingrid, Celso, Benoni, Domingos, Armênio e Rose.

À Maurília, Luís Fernando e Sônia, sempre solícitos às minhas demandas.

Ao corpo docente da Pós-Graduação em Educação, especialmente ao Professor Elenor Kunz, pelo incentivo.

Aos Professores Mário Duayer e Paulo Sérgio Tumolo, pelas observações e contribuições por ocasião da qualificação.

Aos membros da banca examinadora, professores Celi Nelza Zulke Taffarel, João dos Reis Silva Júnior, Mário Duayer e Paulo Sérgio Tumolo

À Professora Maria Célia, orientadora, pela presença incentivadora e desafiadora. Ademais, por ter-me aberto o caminho para a surpreendente descoberta do novo.

À Ângela! Pelo constante incentivo, pelos inúmeros momentos em que dividiu comigo as angústias e as reflexões.

Agradeço a todos os que, a seu modo, contribuíram para que alcançasse este objetivo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo decisivo fomento financeiro, sem o qual não seria possível a realização desses estudos. Igualmente à Fundação Universidade do Contestado – UnC.

De fato, aquilo que ocorre com o ser natural da pedra, o qual é totalmente heterogêneo com relação ao seu uso como faca ou machado e pode sofrer esta transformação só quando o homem põe as cadeias causais corretamente conhecidas, ocorre também no próprio homem com seus movimentos, etc., em origem biológico-instintivos. O homem deve pensar seus movimentos adequadamente para aquele determinado trabalho e executá-los em luta constante contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo.

**Gyorgy Lukács**

## SUMÁRIO

<b>SUMÁRIO</b> .....	vi
<b>RESUMO</b> .....	viii
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>1 AUSÊNCIA SENTIDA</b> .....	6
1.1 NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO FÍSICA .....	12
1.1.1 As Proposições Pedagógicas da Educação Física .....	15
1.1.2 Reflexões acerca da expectativa e da perspectiva de corpo .....	20
1.2 UMA POSSIBILIDADE ONTOLÓGICA .....	29
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2 “A REALIDADE GRITA” OU A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA</b> .....	35
2.1 A ONTOLOGIA .....	35
2.1.1 Realidade: questão de gnosiologia ou de ontologia?.....	50
2.2 “COMO TUDO SE INTEGRA” – SEARLE .....	52
2.2.1 Pressupostos básicos .....	52
2.2.3 Consciência: fenômeno biológico? .....	62
2.3 REALISMO TRANSCENDENTAL .....	69
2.3.1 A concepção relacional do objeto da sociologia .....	79
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>3 ESPECIFICIDADE E ESTRUTURA DO SER SOCIAL</b> .....	93
3.1 AUTOCRIAR-SE DO HUMANO – O TRABALHO COMO FUNDANTE .....	96
3.1.1 Pôr teleológico e causalidade natural: gênese de nova objetividade .....	100
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>4 O PREDOMÍNIO DO SOCIAL E SUA REPRODUÇÃO</b> .....	142
4.1 REPRODUÇÃO SOCIAL: UM PROCESSO IRREDUTÍVEL E INDISSOCIÁVEL DA TOTALIDADE SOCIAL E DO BIOLÓGICO .....	143
4.2 CONTINUIDADE DO SOCIAL NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO: A CONSCIÊNCIA COMO <i>MEDIUM</i> .....	150

4.3 A LINGUAGEM: UM COMPLEXO DO COMPLEXO SER SOCIAL .....	154
4.4. A REPRODUÇÃO NA INTER-RELAÇÃO INDIVÍDUO-SOCIEDADE .....	161
4.4.1 A tendência do ser-em-si para o ser-para-si no ser social .....	171
4.5 O PROCESSO DE PREDOMÍNIO DAS CATEGORIAS SOCIAIS: O COMPLEXO DE COMPLEXOS .....	177
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>205</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>215</b>

## RESUMO

Esta tese aponta para o fato de uma ausência. A ausência de uma abordagem ontológica no campo da Educação Física que viesse a fundamentar a real determinação do movimento humano – o caminhar, o correr, o saltar, o pular –, isto é, sua específica condição humana. Com vistas a demonstrar a importância de tal abordagem organizamos a exposição da seguinte forma: em primeiro lugar, descrevemos a retomada da ontologia no século XX, com Heidegger, Hartmann e Lukács, e sua crítica ao domínio da gnosiologia na tradição ocidental. Na medida em que a questão ontológica articula-se profundamente ao atual debate acerca da negação da razão, bem como da negação da existência do real independentemente da mente humana ou das formas de sua apreensão pelo conhecimento, apresentamos, em seqüência, dois pensadores contemporâneos que, de modo distinto, afirmam o realismo: Searle e Bhaskar. Retomamos, então, a ontologia do século XX, e damos ênfase às idéias desenvolvidas por Lukács, em particular as desenvolvidas em *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, nos capítulos sobre o trabalho e a reprodução. No primeiro caso, acompanhamos de que modo Lukács apresenta o trabalho como fundante do ser social, a transformação das causalidades naturais em causalidades postas mediante o por teleológico, e o surgimento das categorias específicas do ser social. No segundo, seguimos a argumentação do filósofo em sua discussão sobre o processo de reprodução do ser social, que ocorre sobre a insuprimível base biológica, em que cada vez mais as categorias sociais predominam sobre as naturais. Um processo dinâmico onde a continuidade do ser é mediada pela consciência e pela linguagem, como complexos singulares do complexo ser social. Concluimos assinalando que a abordagem ontológica, sobretudo a apresentada por Lukács, revela, em suas reais dimensões, as categorias determinantes do ser social, particularmente no que concerne ao complexo educativo, no interior do qual situa-se a Educação Física.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ontologia, ser social, trabalho, atividade humana, educação.

## ABSTRACT

The thesis points out the fact of an absence. The absence of ontological approach in the field of Physical Education which could underpin the real determination of human motion – walk, run, jump, hop –, in other words, it's specific human condition. In order to demonstrate the importance of this approach the thesis' exposition is organized as follows: in a first moment we describe the revival of the ontological thought on the Twentieth Century with Heidegger, Hartmann and Lukács, by the eye of a criticism towards the gnosiological priority in the Western thought. As the ontological issue is deeply related to the debate concerning an existence of a real world independent from the human mind or from it's apprehension forms through knowledge, we present two contemporary authors', who in different ways try to affirm the realism: Searle and Bhaskar. We retake then, the twentieth century's ontology, and emphasize the ideas developed by Lukács, in particular those explored in *Per L'ontologia Dell'Essere Sociale*, during the chapters about work and reproduction. In the first case, we follow the way Lukács presents the work as the social being's founder, the posed natural causality's transformations by the teleological pose, and the arise of the social being's specific categories. In the second, we follow philosopher's reasoning in his discussion on the social being's reproduction process, which occurs over the insuppressible biological base, in which more and more the social categories prevail over the natural ones. A dynamical process, where the beings continuity is mediated by the language's conscience and by language itself, as complex singulars of the complicate social being. We conclude marking that the ontological approach, specially that presented by Lukács, reveals in it's real dimensions the determinant categories of the social being, particularly in what concerns the educative complex, in which's core Physical Education is contained.

**KEYWORDS:** Ontology, Social being, work, human activities, education.

## INTRODUÇÃO

A epígrafe deste trabalho antecipa o seu sentido. A questão inicial que nos levou a esta temática era: como homens e mulheres apropriam-se do conhecimento e, particularmente, como compreender os temas abordados pela Educação Física – o andar, o correr, o saltar, o pular, o jogar – de forma a explicitar uma especificidade que os diferenciasse dos movimentos similares realizados pelos demais animais? Percebíamos desde então que essa indagação implicava questionar a especificidade do ser humano.

No interior da Educação Física, a ausência de uma abordagem ontológica do ser social fez com que tal problemática não recebesse a devida atenção no trato das atividades-temas de sua intervenção pedagógica. Por um lado, essa ausência conduziu a explicações naturalistas do ser humano de forma que as significativas diferenças entre o andar, o correr, o saltar, etc., realizado por homens e mulheres e o realizado por outros animais não são questionadas ou, muitas vezes, simplesmente negadas. Por outro, mesmo quando se considera a historicidade do desenvolvimento de homens e mulheres e essas diferenças são ponderadas, ou não se aprofunda suficientemente o seu significado na real determinação da especificidade do humano, como ser social, ou a determinação é subsumida à cultura.

A tese tem como objetivo denunciar a ausência, nos estudos em Educação Física, de uma abordagem que leve em consideração a determinação ontológica do ser social e afirme sua necessidade para que se vislumbre uma explicitação realista e crítica do processo de produção e reprodução de homens e mulheres. Mais ainda, que possibilite compreender a especificidade ontológica do andar, do correr, do saltar, do pular, etc., como específicos da atividade humana. Diretamente articulada à essa questão está a relação entre estruturas naturais e estruturas sociais – determinantes do ser social –, que só pode vir à luz no interior do complexo processo de sua formação.

Nossa primeira tentativa de compreender o desenvolvimento do ser social foi pela psicologia histórico-cultural soviética, atraídos pela ênfase atribuída à mediação ser humano e natureza, e o papel de destaque atribuído à linguagem. Logo percebemos que sem compreendermos sua verdadeira fundamentação teórico-filosófica, ou seja, seus fundamentos histórico-materialistas, acabaríamos por realizar interpretações mecanicistas em relação aos temas pelos quais nos interessávamos. Ademais, percebemos que a linguagem não pode ser considerada um *a priori*, ou mesmo fundante da realidade social – como propõem certos pós-estruturalistas – posto que se constitui no interior do próprio processo de produção e reprodução do ser social.

O aprofundamento necessário para compreendermos o ser social nos foi possibilitado pela obra de Gyorgy Lukács, principalmente *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, destacadamente o capítulo que discute a categoria trabalho, em que o autor o apresenta como fundante do ser social. Tal categoria, articulada ao processo da reprodução do ser social, constitui-se em uma possibilidade real de compreender a determinação da especificidade de homens e mulheres, fundada ontologicamente no trabalho, na atividade que realizam para assegurar sua existência, sua produção e reprodução como seres. Somente questionando a determinação ontológica do ser social poderemos fundamentar teoricamente o andar, o correr, o saltar, o pular, etc., como específicos da atividade humana.

A indagação é pelo ser. Questão que acompanha a filosofia desde o seu surgimento na Grécia. Ao longo do tempo, no entanto, foi perdendo a centralidade. Na Idade Média, foi suplantada pela ontologia teológica, no Renascimento, com o avanço das descobertas científicas, e a força da questão do conhecimento, é subjugada pela questão gnosiológica, principalmente com Descartes e Kant. Este, talvez o mais influente filósofo desse período, afirmava que só o fenômeno pode ser conhecido, pode ser objeto da ciência. O existente além do fenômeno, o *noumeno*, pode apenas ser pensado. À ontologia sobrepõe-se a gnosiologia.

Nesse período o sujeito do conhecimento adquire autonomia em relação ao mundo, tornando-se o fundamento do que existe; a sociedade e a cultura passam a ser compreendidas como obra humana (MORAES, 1985). O existente é o que se coloca como objeto para o sujeito. Decorrencia, quase que natural é o surgimento, no século XIX, de uma corrente idealista no pensamento positivista que exclui toda ontologia do campo do conhecimento, com o argumento de que, sob essa suposta neutralidade, é possível um conhecimento científico puro.

Ainda no século XIX, na contracorrente dessa tendência, a questão ontológica recebe uma correta abordagem com a concepção marxiana de que o que conhecemos são os fundamentos gerais do ser. As categorias de análise do real são formas de ser determinadas pelo real, que se constitui como síntese de múltiplas relações.

A hegemonia da gnosiologia encontrou forte questionamento no século XX, quando da retomada da ontologia como questão central na filosofia nas obras de Heidegger, Hartmann e Lukács. A partir da metade do século XX, principalmente com as correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, essa discussão se articula a uma outra, que é a da negação da existência do real independente das ações humanas ou das formas de sua apreensão.

Dos três pensadores, é LUKÁCS (1976, 1981) quem desenvolve a reflexão sobre a determinação ontológica do ser social, seguindo a orientação marxiana, com base nas categorias gerais do ser que fundamentam o novo ser. No novo ser surgem novas categorias que operam sobre as categorias gerais em uma relação de superação-continuidade, isto é, ao mesmo tempo em que o ser social supera os limites postos pelos seres inferiores, superando-os, não elimina as suas determinações, processo a que MARX refere-se como recuo das barreiras naturais.

Estruturamos a exposição da tese em quatro capítulos, com vistas a explicitarmos a tese de que somente considerando as reais determinações do ser social poderemos ter a possibilidade de compreender e fundamentar teoricamente as

categorias específicas do ser social e, nesse processo, o seu complexo de formação no qual estão implicadas a Educação e a Educação Física.

No primeiro capítulo descrevemos como nos aproximamos da questão da ontologia no desenvolvimento de nossas reflexões acerca do movimento humano. Realizamos um relato conciso das proposições pedagógicas apresentadas a partir dos anos de 1980, expondo as que obtiveram maior destaque: a Crítico Emancipatória e a Crítico Superadora. Abordamos, também, as discussões na área de Educação Física que tematizam as possibilidades de um saber que se tem ou se produz do corpo humano e de seu movimento. Ao final desse capítulo apontamos a obra de LUKÁCS, especialmente *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, como uma possibilidade de superar a lacuna de estudos ontológicos relativos à especificidade do ser social.

Para situar a ontologia na discussão intelectual contemporânea, no segundo capítulo apontamos o processo de retomada da centralidade da questão ontológica na filosofia intentada por Heidegger, Hartmann e Lukács, conferindo destaque ao último. Discutir ontologia remete-nos à questão de negar ou afirmar a existência ou não do real independentemente das formas de sua apreensão. Reconhecemos, no entanto, que mesmo entre os que afirmam sua existência não há homogeneidade. Apresentamos as reflexões de dois autores atuais com o intuito de dar visibilidade a essa diversidade: SEARLE e BHASKAR. Consideramos a apresentação relevante por localizar, no debate, a linha de argumentos utilizada como base central nesse trabalho: a ontologia lukacsiana.

Afirmando a prioridade da ontologia, no capítulo III apresentamos a discussão lukacsiana sobre a categoria trabalho como fundante do ser social. Procuramos demonstrar de que modo, no processo histórico de constituição do ser social, o trabalho apresenta-se como sua base ontológica, em que produz e reproduz as condições de sua existência adquirindo complexidade crescente.

A complexidade de sua reprodução, individual e social, é discutida no quarto capítulo. Dentre os vários complexos imbricados nesse processo destacamos

a consciência e a linguagem, centrais no processo de formação do ser social e de sua continuidade no mutável processo de reprodução. Segundo SILVA JÚNIOR e GONZÁLEZ (2001, p. 97), é na leitura da categoria da reprodução que se pode entender o objetivo central da ontologia lukacsiana do ser social. “...somente o ser humano possui o traço característico de ao reproduzir-se tornar-se a si e à objetividade cada vez mais social”.

Por fim apontamos algumas aproximações com as discussões apresentadas no primeiro capítulo, indicando principalmente a prioridade ontológica do trabalho na formação de homens e mulheres, sugerindo que qualquer discussão com vistas a tomar as reais categorias do ser social, em especial nesse caso, do complexo educativo, necessita ter presente essa condição ontológica originária. Do contrário, abrem-se as possibilidades para uma pluralidade dispersa de entendimentos, que possibilita inferir que a realidade do ser social é determinada por relações culturais ou políticas.

## CAPÍTULO I

### 1 A AUSÊNCIA SENTIDA

O imprevisto é uma espécie de Deus avulso,  
Ao que é preciso dar algumas ações de graças;  
Pode ter voto decisivo na  
Assembléia dos acontecimentos.

Machado de Assis

Toda discussão, seja ela filosófica, religiosa, artística, cultural, etc., tem como pressuposto um determinado contexto real, o qual determina as condições e a posição inicial dos debatedores diante da problemática que se apresenta. Esta pesquisa não foge à regra. Seu objetivo é o de estudar a possibilidade de cognoscibilidade do movimento como atividade específica do humano, constituído nas relações postas pela realidade social. Embora a temática tenha surgido com referência nas diversas manifestações das atividades presentes na prática pedagógica da Educação Física – esporte, dança, ginástica, jogos, brincadeiras, entre outras – o enfoque aqui estabelecido busca ampliá-la. O foco é o agir humano no complexo de relações que o institui e constitui. A abordagem é a da perspectiva ontológica histórico-materialista.

Primeiramente procuramos contextualizar parte da trajetória que nos conduziu à problemática da tese para, em seguida, mostrarmos como as abordagens críticas sobre movimento e corpo na área de Educação Física carecem de uma reflexão ontológica sobre o tema, causando, a nosso ver, limites no alcance de tal crítica. Apontamos, então, os estudos lukacsianos da ontologia do ser social como uma das possibilidades de avanço na compreensão da especificidade do agir humano manifestos nos temas da Educação Física.

A especificidade do movimento humano chamou-nos atenção ao mesmo tempo em que buscávamos apreender a condição específica do humano definida, em primeiro lugar, por ser eminentemente social, e que necessita apropriar-se da produção histórica para assegurar a satisfação de suas necessidades de sobrevivência. Essa idéia, porém, parecia-nos muito confusa, pois não havíamos captado o real significado de tal

condição. Em um primeiro momento, procuramos compreender o modo e as formas do processo de desenvolvimento humano e, em particular, do processo de apropriação do conhecimento, ou seja, como homens e mulheres, no processo de sua constituição social, relacionam-se com e conhecem o mundo, os outros seres humanos e a si mesmos, constituem a especificidade que lhes é própria e os diferencia dos demais organismos vivos. O esclarecimento dessa problemática, presumíamos, seria necessário para compreendermos qual o sentido e o significado que o movimento humano, como objeto de estudo e atuação da Educação Física escolar, poderia ter no processo de formação humana. Nossa atenção voltou-se para o próprio sentido da existência humana e, nessas circunstâncias, para o como se constrói o significado do movimento que lhe é próprio, mais especificamente no processo de formação desenvolvido na atividade escolar.

Se por um lado as indagações que nos fazíamos eram muito gerais, pois questionavam o significado do ser humano, por outro revelavam-se bastante restritas, uma vez que enfocavam a especificidade de seu movimento a partir das reflexões da prática pedagógica. As dificuldades para aprofundar a reflexão que pretendíamos desenvolver logo foram percebidas, principalmente no contexto das discussões no campo da Educação Física. Compreender o ser humano implica apreender sua formação como genericidade, isto é, o caráter que o distingue dos outros animais, o seu ser social. Só assim é possível apreender também seu movimento, uma vez que esse se especifica na própria constituição do ser social.

Essa interrogação tornou-se mais explícita quando, na busca por maiores esclarecimentos sobre o tema, entramos em contato com a psicologia histórico-cultural. Nesse momento, idos de 1993, a psicologia histórico-cultural era debatida e apresentada como uma expressão do assim dito construtivismo. Havia – e cremos que é possível dizer, ainda há – uma grande miscelânea de tendências e sentidos apresentados como similares, complementares, auxiliares, para a explicação do processo de desenvolvimento humano e sua relação com o processo de ensino-aprendizagem. Até onde pudemos perceber, muitas embaralham as duas tendências

mais em evidência, quais sejam: a psicogenética piagetiana e a histórico-cultural vygotskijiana.

DUARTE (2000) tematiza a apropriação do pensamento do psicólogo soviético Liev Seminovitch VYGOTSKIJ<sup>1</sup> sob o prisma do lema “aprender a aprender” e assinala como esse processo ocorreu, não só no Brasil, mas nos muitos países ocidentais que se propuseram a estudá-lo. Os problemas desse processo de apropriação vão desde a tradução e/ou supressão de parte dos textos, até reelaborações com claras implicações ideológicas, conduzindo a graves questões de interpretação das obras vygotskijianas. MECACCI (1998), na introdução da edição italiana do livro de Vygotskij, *Pensiero e Linguaggio*, por ele traduzido dos manuscritos do autor, alerta para as mesmas distorções.

A partir dos primeiros contatos com a obra de VYGOTSKIJ,<sup>2</sup> percebemos que as discussões então desenvolvidas não condiziam com o que acabávamos de ler. Não nos era possível entender que as apresentações da teoria piagetiana, com suas etapas de desenvolvimento, fossem ou pudessem ser vistas como uma complementação das explicações do processo de desenvolvimento expostas por VYGOTSKIJ, pois ele o explica como complexos processos contínuos, históricos e sociais. A sensação inicial, confirmada a seguir, era a de que PIAGET, ao contrário, considerava o sujeito singular como ponto de partida para a sua relação com o mundo e com os outros. VYGOTSKIJ percorre caminho inverso. Apresenta o sujeito articulado e imerso em um contexto histórico-social e, a partir dessa condição, explica como ocorre o processo de adaptação ativa do ser social na constituição de sua individualidade. Nesse contexto, a linguagem representa um importante papel de mediação.

Passamos a refletir, então, sobre o processo do movimento humano, na tentativa de compreendê-lo como linguagem e perceber sua relação com o processo de

---

<sup>1</sup> O nome deste autor aparece com enorme variedade de traduções. Neste trabalho seguirei a opção de Mecacci (1998) e adotarei, como escolha, Vygotskij, por considerá-lo o mais próximo do original russo.

<sup>2</sup> Ainda que mediante as obras então disponíveis em português, que são vítimas dos problemas acima aludidos.

desenvolvimento e aprendizagem, sobretudo no período escolar, seguindo a concepção da psicologia histórico-cultural e das proposições pedagógicas da Educação Física brasileira. O projeto de estudo para o mestrado,<sup>3</sup> com uma visão ainda limitada da complexidade deste processo, apontava, inicialmente, para a possibilidade de compreensão do movimento como linguagem expressivo-comunicativa. Porém, um estudo cuidadoso e uma familiaridade crescente com os princípios filosófico-históricos revelaram que também essa abordagem era insuficiente. Primeiro, porque a linguagem não se caracteriza por ser um *a priori* do processo de desenvolvimento e aprendizagem. Ao contrário, desenvolve-se no processo histórico de constituição do ser social. Segundo, porque tal abordagem tem como pressuposto uma concepção de linguagem que lhe atribui um papel fundante, concepção que falseia o processo de constituição da especificidade do ser social, pois o desvia dos concretos complexos histórico-sociais mediadores de suas relações.

Aos poucos esclarecia-se para nós o sentido de formulações como o processo histórico de constituição do ser social. Sobre esse processo, LEONTIEV<sup>4</sup> (apud SHUARE, 1990, p. 22) afirma que “Cada homem aprende a sê-lo. Para viver na sociedade não é suficiente o que a natureza lhe dá ao nascer. Ele deve dominar, ademais, o que tem sido logrado no desenvolvimento histórico da sociedade humana.” Reconhecer a determinação do processo de efetivação de homens e mulheres como social por excelência não significa considerá-los objetos passivos da influência social. “O homem nunca é só objeto; é, ao mesmo tempo, o sujeito das relações sociais; sendo o produto da sociedade, é também quem a produz” (SHUARE, 1990, p. 22). Nesse mesmo sentido, BHASKAR (2000, p. 9) afirma que homens e mulheres são condicionados pelas estruturas sociais em que estão inseridos, ao mesmo tempo em que são os produtores dessas mesmas estruturas. “É importante salientar que a reprodução e/ou transformação da sociedade, embora na maioria dos casos seja

---

<sup>3</sup> Submetido e aprovado no processo de *up grade* para o doutorado, em outubro de 1998.

<sup>4</sup> Psicólogo russo (1903-1979), trabalhou com VYGOTSKIJ, tendo desenvolvido estudos relevantes na psicologia histórico-cultural.

inconscientemente alcançada é, não obstante e ainda, um *feito*, uma realização hábil de sujeitos ativos, e não uma consequência mecânica de condições antecedentes.”

LEONTIEV ([198-]), na obra *O Desenvolvimento do Psiquismo*, ao discutir o que diferencia a formação do indivíduo como processo de apropriação ativa e adaptação ao meio – a ontogênese animal –, estabelece a distinção entre espécie humana e gênero humano. Espécie humana refere-se à formação determinada pelo biológico, à “hominização”, enquanto o gênero humano ao processo de humanização em que o ser humano, para se constituir como ser, necessita apropriar-se de aptidões e funções humanas engendradas pelo conjunto das relações sociais.

VYGOTSKIJ (1994, p. 74), para explicitar esse processo ativo de apropriação, utiliza o conceito de *internalização*, referindo-se à “...reconstrução interna de uma operação externa”. Tal conceito interessou-nos de perto, pois, quer nos parecer, contribui e ilumina a questão do movimento. Para VYGOTSKIJ o processo de internalização constitui-se em uma série de transformações: a) uma operação que inicialmente representa uma atividade externa, produzida socialmente, é reconstruída e começa a ocorrer internamente; b) um processo interpessoal é transformado em um processo intrapessoal; c) a transformação de um processo interpessoal em um processo intrapessoal é resultado de uma longa série de eventos ocorridos ao longo do desenvolvimento. Isso se torna mais claro ao analisarmos o exemplo utilizado pelo autor, no qual explicita o desenvolvimento do gesto de *apontar*.

A criança, por volta dos sete ou oito meses de idade, tenta pegar um objeto colocado além de seu alcance com as mãos esticadas em sua direção, com movimento dos dedos que lembra o *pegar*. Sua tentativa malsucedida de pegar engendra uma reação; não do objeto, mas de uma outra pessoa.

Consequentemente, o significado primário daquele movimento malsucedido de pegar é estabelecido por outros. Somente mais tarde, quando a criança pode associar o seu movimento à situação objetiva como um todo, é que ela, de fato, começa a compreender esse movimento como gesto de apontar. Nesse momento, ocorre uma mudança naquela função do movimento: de um movimento orientado pelo objeto, torna-se um movimento dirigido para uma outra pessoa, um meio de estabelecer relações. *O movimento de pegar transforma-se no ato de apontar*[grifo no original]. (VYGOTSKY, 1994, p. 74 )

VYGOTSKIJ expressa, com esse exemplo, como o desenvolvimento sócio-histórico não só do movimento, mas do próprio ser social, necessita produzir e se reproduzir mediante sua própria atividade. SHUARE (1990, p. 21), ao discutir o conceito de atividade na psicologia histórico-cultural soviética, afirma que quando se considera a atividade uma unidade orgânica das formas sensorial-prática e teórica do ser humano, supera-se a ruptura entre teoria e prática e afirma-se, aí, na atividade, a essência genérica de homens e mulheres. “O caráter integral da atividade se sintetiza no conceito de prática que inclui as múltiplas formas da atividade humana e põe o trabalho em sua base, como forma superior de manifestação. A atividade não só determina a essência do homem, senão que, sendo a verdadeira substância da cultura do mundo humano, cria o homem mesmo.”

Com essa discussão aproximamo-nos do ponto central de nossa pesquisa. Questionávamos as proposições pedagógicas da Educação Física brasileira e as dificuldades que encontram em expor as diferenças existentes entre o andar, o correr, o saltar, o pular de homens e mulheres e o de outros animais.<sup>5</sup> Qual o sentido e o significado do movimento humano como elemento constitutivo da atividade humana, vale dizer, qual sua especificidade, se é que ele a possui? Admitindo-se que a realização do movimento por homens e mulheres, desde os primeiros períodos de suas vidas, diferencia-se intensiva e extensivamente da realização do movimento dos animais, é possível levantarmos algumas interrogações: essa diferenciação ocorre naturalmente, unicamente por força da natureza, é um constructo cultural, ou seria necessária outra possibilidade de entendimento? Como explicar a relação entre o cultural e o natural? No contexto da sociabilidade capitalista, como orientar as reflexões relacionadas às práticas pedagógicas da Educação Física escolar? A ação que a área exerce poderia levar à “emancipação” (KUNZ, 1991, 1994) ou seria uma das

---

<sup>5</sup> Muito embora parte da produção teórica da Educação Física brasileira nem mesmo se coloca essa questão, considerando o andar, o correr, o saltar, o pular como atividade “natural” de homens e mulheres, igualando-os aos animais.

forças auxiliares na “superação” (COLETIVO DE AUTORES,<sup>6</sup> 1992) do modelo social vigente?<sup>7</sup>

Essas questões, entre outras,<sup>8</sup> assinalam as preocupações que nortearam nossas reflexões para estabelecer a problemática deste trabalho. As abordagens críticas da Educação Física brasileira avançam significativamente em suas discussões do movimento humano, porém há problemas de compressão de sua especificidade e do próprio corpo humano como *locus* da manifestação de sua atividade, advindos da ausência de reflexão sobre a real constituição ontológica de homens e mulheres como seres sociais. Tal ausência deixa muitas das questões elencadas sem respostas satisfatórias. Um resgate do processo de constituição dessas abordagens, ainda que sucinto, torna possível identificar essa conjectura. Vejamos.

## 1.1 NO CONTEXTO DA EDUCAÇÃO FÍSICA

Realizamos aqui uma breve revisão de literatura para indicar as principais discussões que têm orientado as reflexões teóricas no interior da área de Educação Física no Brasil, sem a pretensão de abordar todos os seus temas. Nesse sentido, escolhemos as perspectivas que obtiveram maior repercussão no interior da área nos últimos anos, procurando demonstrar a ausência de abordagens ontológicas em suas reflexões.

Até os anos de 1980, a Educação Física brasileira constitui-se basicamente pela prática de atividades físicas fundadas em métodos ginástico e desportivo que visam a manutenção da saúde – entendida somente em seus aspectos biofisiológicos –

---

<sup>6</sup> É corrente na área de Educação Física referenciar a obra dessa forma. O livro foi escrito por: Carmem Lúcia Soares, Celi Nelza Zülke Taffarel, Lino Castellani Filho, Maria Elizabeth Medicis Pinto Varjal, Micheli Ortega Escobar e Valter Bracht.

<sup>7</sup> Estas são as indicações das duas principais tendências teórico-pedagógicas do campo crítico, “contra hegemônico” (GRAMSCI, apud AVILA, 2000), da Educação Física brasileira: a crítico-emancipatória e a crítico-superadora.

<sup>8</sup> Por exemplo: qual o trabalho a ser realizado para que se tematize a questão de gênero masculino e feminino no espaço escolar? Como deve ser a formação dos professores de Educação Física?

ou a educação psicomotora, com uma concepção pedagógica de cunho tecnicista.<sup>9</sup> Nesse período iniciam-se as reflexões a respeito da prática pedagógica e da própria “identidade” da área. Aqui vale observar um aspecto importante, ainda que pouco debatido no interior das discussões da área. Enquanto outras áreas, como a Educação e a Psicologia, por exemplo, passam a receber influência de teorias sociais críticas, como a gramsciana e a foucaultiana, na Educação Física a influência maior é ainda a da teoria psicomotora, sobretudo as correntes das escolas francesa e norte-americana.<sup>10</sup> Somente mais tarde tais teorias passam a ter influência na Educação Física, inseridas no contexto das discussões da atuação pedagógica da área.

As reflexões ocorridas a partir dos anos de 1980 podem ser apresentadas em duas perspectivas: a que pretende estabelecer um estatuto epistemológico para área e a que a vê como prática social que tematiza a cultura corporal.

A primeira reclama um estatuto científico próprio para a área da Educação Física, com vistas a defini-la como ciência autônoma, buscando estabelecer seu campo teórico específico. Para LIMA (1997), em estudo das tendências epistemológicas acerca do movimento humano, com base nas principais tendências da epistemologia contemporânea,<sup>11</sup> as discussões da Educação Física ocorrem sob o predomínio de quatro tendências: a) a Ciência da Motricidade Humana, proposta pelo autor português Manuel SÉRGIO,<sup>12</sup> em que seria “a Ciência da compreensão e da explicação das condutas motoras, visando o estudo e constantes tendências da motricidade humana” (LIMA, 1997, p. 1530), fundamentada na fenomenologia e na hermenêutica. Seu ramo pedagógico seria formado pela educação motora; b) a Ciência do Movimento Humano,<sup>13</sup> tendo como foco de estudo o movimento humano, “pretende ultrapassar a

---

<sup>9</sup> Para uma crítica desse período ver os estudos de GHIRALDELLI, (1987), MEDINA, (1987), CASTELLANI FILHO, (1988), BRACHT (1992).

<sup>10</sup> Principalmente nos franceses LE BOULCH; LAPIERRE, e na americana HARROW.

<sup>11</sup> Apoiado em BONBASSARO, Luís A. *As fronteiras da Epistemologia: como se produz o conhecimento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>12</sup> Nas obras *Para Uma Epistemologia da Motricidade Humana*. Lisboa: Compendium, 1994, e *Motricidade Humana – Contribuições para um paradigma emergente* Lisboa: Coleção Epistemologia e Sociedade, [198-].

<sup>13</sup> Representada por CANFIELD, J. T. *A Ciência do Movimento Humano como área de concentração de um programa de pós-graduação*. Revista Brasileira de Ciências do Esporte 14(3):146-149, 1993.

dependência total das ciências mães, ampliar o campo de ampliação deste foco de estudo (movimento humano) nas suas diversas áreas de aplicação” (Ibidem, p. 1531), porém sem clareza de quais sejam seus pressupostos epistemológicos; c) as Ciências do Esporte,<sup>14</sup> que não se arvoram o estatuto de ciência, mas um “espaço capaz de albergar toda e qualquer disciplina científica que, de alguma forma, trate questões referentes ao desporto” (Ibidem, p. 1532), onde estariam “áreas” como a “pedagogia do desporto”, a fisiologia, a biometria, a biomecânica, o treinamento desportivo, a psicologia do esporte, a sociologia do esporte, etc.; d) a Tendência Pedagógica, que tenta delimitar um campo acadêmico que teorize a prática pedagógica tematizando a cultura corporal de movimento na instituição educacional. Segundo LIMA (1997, p. 1533), essa tendência reúne um grupo de autores<sup>15</sup> que, “apesar das diferenças de concepções e de objetivos da Educação Física, bem como de pressupostos filosóficos, político-ideológicos”, apresentam convergências em relação a pelo menos três aspectos:

- 1) a Educação Física como sendo fundamentalmente (antes de tudo) uma prática pedagógica, a expressa em termos de disciplina acadêmica e/ou disciplina curricular que deve, portanto, afirmar-se no campo pedagógico.
- 2) Crítica ao cientificismo das Ciências do Esporte (...)
- 3) Ênfase na necessidade de construção de uma Teoria da Educação Física. (LIMA, 1997, p. 1533)

Parece-nos válida a análise do autor em relação às três primeiras tendências. Porém, caracterizar a última “tendência”, a Pedagógica, como uma perspectiva epistemológica parece contradizer o que o próprio autor afirma. Tal “tendência” propõe-se a ser uma crítica ao cientificismo, afirmando ser impossível requerer um estatuto de cientificidade para a área, portanto não postula uma discussão epistemológica. Ao contrário, busca caracterizar a Educação Física como uma prática

---

<sup>14</sup> Os autores citados são: GAYA, A. *As Ciências do Desporto nos países de língua portuguesa*. Porto: Universidade do Porto, 1994; BENTO, J. O. *O outro lado do desporto: vivências e reflexões pedagógicas*. Porto: Campo das Letras, 1995.

<sup>15</sup> Os autores citados são: BRACHT (1992), TAFFAREL (1994), COLETIVO DE AUTORES (1992), SANTIN (1992), KUNZ (1994), GAYA (1994 – ver nota 15). E ainda GHIRALDELLI, P. A volta ao que parece simples? *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 2, jun., 1995.

pedagógica em que se tematiza a cultura corporal. Ademais, a referida “tendência” abriga uma diversidade de abordagens, representadas por diversos autores cujas reflexões sustentam-se em matrizes epistemológicas diferentes. Na tentativa de aproximá-las reside o problema maior de seu entendimento. Por essas questões, caracterizamos tais abordagens como a segunda perspectiva da Educação Física, que a considera uma intervenção pedagógica, que ganha força principalmente a partir do final dos anos de 1980.

As proposições da Educação Física como intervenção pedagógica procuram fundamentá-la teoricamente de forma condizente com algumas das expectativas educacionais postas nesse período, isto é, uma educação que contribuísse a que o educando viesse a compreender os verdadeiros determinantes de sua condição social – política, econômica, religiosa, cultural. Como os vários autores possuem entendimentos distintos da atual condição social, seu conteúdo é estabelecido de formas diferenciadas, com evidentes implicações nas proposições pedagógicas ou nas reflexões sobre o corpo. Dentre essas proposições pedagógicas destaco a crítico-emancipatória, proposta por KUNZ (1991, 1994), que estabelece como conteúdo da Educação Física a cultura de movimento, e a crítico-superadora, proposta pelo COLETIVO DE AUTORES<sup>16</sup> (1992), que propõe como conteúdo a cultura corporal. Apresentaremos brevemente essas duas proposições, uma vez que são as que obtiveram maior repercussão na área.

### 1.1.1 As proposições pedagógicas da Educação Física

A tendência Crítico-Emancipatória tematiza os conteúdos da Educação Física como “o ensino do Movimento Humano, em especial, os esportes” (KUNZ, 1994, p. 13). A “Pedagogia crítico-emancipatória e didático-comunicativa” foi formulada por Elenor KUNZ, nas obras *Educação Física: Ensino & Mudança* (1991) e

---

<sup>16</sup> Essa obra é representativa do pensamento de um grupo de autores (anteriormente citados, conforme nota 7) no período específico de sua elaboração. Atualmente cada um deles possui sua produção independente, chegando, alguns, a um considerável distanciamento dessa matriz epistemológica.

*Transformação didático-pedagógica do Esporte* (1994). Seus fundamentos teórico-filosóficos sustentam-se na Escola de Frankfurt, principalmente nas obras de Habermas. BRACHT (1999), em análise da constituição das teorias pedagógicas da Educação Física brasileira, assinala que essa tendência tem suas reflexões apoiadas, também, nas análises fenomenológicas do movimento humano tomadas de Merleau-Ponty e apoiadas em estudiosos holandeses como Gordjin e Tamboer.

KUNZ parte de uma concepção de movimento denominada dialógica, para o qual o se movimentar humano é entendido como forma de comunicação com o mundo. Suas proposições didático-pedagógicas levam em consideração um sujeito capaz de crítica e de atuação autônoma. Aponta para a tematização dos elementos da cultura de movimento de maneira a desenvolver a capacidade de agir criticamente baseada na competência do agir comunicativo. A prática da Educação Física deve ser capaz de levar o aluno a compreender o fenômeno social do esporte em sua dimensão polissêmica, com vistas “ao desenvolvimento do aluno em relação a determinadas competências imprescindíveis na formação de sujeitos livres e emancipados” (KUNZ, 1994, p. 28). As competências a que se refere o autor são a autonomia, a interação social e a objetiva. A competência da autonomia é desenvolvida em direta ligação com a competência comunicativa, entendendo o sujeito como auto-determinativo; a comunicação deve fundamentar a função do esclarecimento e da prevalência racional de todo agir educacional. É uma reflexão fundamentada na teoria do agir comunicativo de Habermas. Junto com o da racionalidade, a capacidade comunicativa desenvolve o atributo que destaca o ser humano do mundo dos animais, ou nas palavras de HABERMAS<sup>17</sup> (apud KUNZ, 1994, p. 30), “o que nos eleva acima da natureza é a única coisa que podemos conhecer de acordo com a própria natureza: a linguagem. Através de sua estrutura coloca-se para nós a maioria.”

KUNZ apresenta a maioria a partir da compreensão kantiana do conceito “*Aufklärung*”, ou esclarecimento, em que a saída da condição de submissão, da definição da condição de vida de cada indivíduo, depende de sua própria vontade em

---

<sup>17</sup> HABERMAS, J. *Theorie des kommunikative handelns*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. p. 65.

fazer uso de sua capacidade de agir racionalmente. “Portanto, pretendo aqui, chamar de *Emancipação* este processo de libertar o jovem das condições que limitam o uso da razão crítica e com isto todo o seu agir social, cultural e esportivo, que se desenvolve pela educação” (KUNZ, 1994, p. 31).

A grande questão, à qual KUNZ pretende lançar algumas perspectivas de viabilidade, é como alcançar o esclarecimento e a conseqüente libertação de uma falsa consciência, bem como superar a coerção auto-imposta. Ao que surgem as questões de como agir ou como se deve agir. A seu ver, Habermas lança uma saída, ainda que débil, pelo conceito de auto-reflexão. “Buscando amparo na psicanálise, como também Marcuse e especialmente Adorno e Horkheimer, este prevê que uma emancipação só seria possível quando os agentes sociais, pelo esclarecimento, reconhecerem a origem e os determinantes da dominação e da alienação. Os agentes sociais são levados assim, a auto-reflexão.” (Ibidem, p. 33)

KUNZ considera o esporte uma instituição repressora, em que os valores veiculados são o da sobrepujança e das comparações objetivas. Sendo assim, uma pedagogia crítico-emancipatória deve ser capaz de, além de ensinar a capacidade objetiva de saber praticar o esporte, levar o aluno a compreender seus múltiplos sentidos e significados para nele agir com liberdade e autonomia, que exige a capacidade da interação social e comunicativa.

Em lugar de ensinar os esportes na Educação Física Escolar pelo simples desenvolvimento de habilidades e técnicas do esporte, numa concepção crítico-emancipatória, deverá ser incluído conteúdos de caráter teórico-prático que, além de tornar o fenômeno esportivo mais transparente, permite aos alunos melhor organizar a sua realidade de esporte, movimentos e jogos de acordo com as suas possibilidades e necessidades. (KUNZ, 1994, p. 34-35)

Cabe problematizar essa compreensão do fenômeno esportivo. A perspectiva epistemológica que a sustenta leva a crer que o fenômeno esporte, sendo produzido socialmente, não careceria de investigação de seus determinantes; seria visto e assumido como dado. Seriam os valores apontados pela concepção de sobrepujança e comparações objetivas imanentes ao esporte? Sendo o esporte produto da sociedade não sofreria as determinações dessa mesma sociedade? E, dado que a sociedade é

regida pelo modo de produção capitalista, não seria o esporte contemporâneo carregado de suas determinações? Se o for, é possível um agir emancipado e autônomo do indivíduo no esporte?

A outra tendência pedagógica que destacamos aqui é a Crítico-Superadora, que estabelece como conteúdo temático da Educação Física a Cultura Corporal em suas diversas expressões como os jogos, o esporte, a ginástica, a dança, as lutas. Essa tendência, como assinalamos, foi desenvolvida por COLETIVO DE AUTORES (1992). Embora com diferenças na compreensão dos desdobramentos de algumas das questões, os autores teceram uma primeira sistematização de sua proposta na obra *Metodologia do Ensino de Educação Física*, partindo do pressuposto que a Educação Física é uma prática de intervenção pedagógica. A obra é voltada aos professores e aos futuros docentes, isto é, “Uma teoria da prática pedagógica denominada Educação Física vai, necessariamente, ocupar-se da tensão entre o que vem sendo e o que deveria ser, ou seja, da dialética entre o velho e o novo” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 50). Ainda na introdução, os autores deixam claro seu entendimento de Educação Física e qual o seu conteúdo. “Este livro expõe e discute questões teórico-metodológicas da Educação Física, tomando-a como matéria escolar que trata, pedagogicamente, temas da cultura corporal, ou seja, os jogos, a ginástica, as lutas, as acrobacias, a mímica, o esporte e outros. Este é o conhecimento que constitui o conteúdo da Educação Física.” (Ibidem, p. 18)

Considerando o contexto social de luta de classes sob a ordem capitalista, apresentam duas perspectivas de Educação Física escolar. A primeira é a que possui hegemonia nas relações pedagógicas e tem no desenvolvimento da aptidão física o seu objeto de estudo, vinculando-se ao projeto histórico de manutenção da estrutura social capitalista. Os autores contrapõem-se a ela argumentando que a Educação Física necessita refletir sobre a cultura corporal, alargar sua concepção de currículo, ampliando as referências das formas da expressão corporal como linguagem sob a lógica materialista e histórica. Os alunos, para os autores, devem apropriar-se do saber cientificamente elaborado, contribuindo para a construção da consciência de classe e

para a atuação deliberada na transformação estrutural da sociedade, respondendo aos interesses da classe trabalhadora.

Uma vez que o conhecimento deva ser tratado de forma historicizada, de modo a ser apreendido em seus movimentos contraditórios, o trabalho pedagógico deve orientar-se, também, por uma concepção de currículo escolar vinculada a um projeto político-pedagógico. “Um projeto político-pedagógico representa uma intenção, ação deliberada, estratégia. É político porque expressa uma intervenção em determinada direção e é pedagógico porque realiza uma reflexão sobre a ação dos homens na realidade explicando suas determinações” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 25).

Embora os autores não aprofundem a reflexão sobre os fundamentos teóricos com que trabalham, a proposta, segundo BRACHT (1999, p. 79),<sup>18</sup> “baseia-se fundamentalmente na pedagogia histórico-crítica desenvolvida por Dermeval Saviani e colaboradores.” Ademais, ainda segundo BRACHT (1999), busca demonstrar que as formas dominantes da cultura do corpo reproduzem os valores e os princípios da sociedade capitalista industrial moderna, representados paradigmaticamente pelo esporte de rendimento. Os procedimentos didático-pedagógicos sugeridos, nesse sentido, procuram propiciar um esclarecimento crítico, desvelando suas vinculações com os elementos da ordem vigente e desenvolvendo as competências, com base na lógica dialética, para agir autônoma e criticamente na esfera da cultura corporal e de forma transformadora como cidadãos políticos.

Ainda que os próprios autores apontem para a necessidade de “ampliação e aprofundamento da nova concepção apresentada” (COLETIVO DE AUTORES, 1992, p. 20) e mesmo concordando com FERREIRA (1995, p. 216), que considera essa proposta “como um marco, porque rompe radicalmente com entendimentos hegemônicos do currículo de EF, e busca explicitamente o desenvolvimento de uma teoria da EF, numa síntese das expectativas que a rodeiam”, algumas indagações se colocam. FERREIRA (1995), em estudo das teorias das bases epistemológicas das propostas pedagógicas da Educação Física, aponta algumas lacunas na proposta do

---

<sup>18</sup> Vale lembrar que o autor participou da elaboração da obra.

COLETIVO DE AUTORES. Por exemplo: de que forma ocorreria a historicização dos conteúdos, os ciclos de escolarização propostos em relação à estrutura curricular e a relação entre a categoria atividade e as proposições pedagógicas? Os principais questionamentos comumente feitos a essa proposta referem-se ao conceito de Cultura Corporal e expressão corporal como linguagem. Se a abordagem é da Cultura Corporal, seria esta complementada pela Cultura Intelectual? “Uma leitura crítica da realidade a partir de reflexões sobre a cultura corporal, seria um aprendizado crítico do movimento capaz de ir além de um “discurso crítico” sobre o mesmo?” (FERREIRA, 1995, p. 217). O que significa o conceito de Cultura Corporal e qual a sua determinação?

Não foi nossa intenção, com esse breve esboço, esgotar as discussões em torno das propostas pedagógicas para a Educação Física, mas apenas apontar os caminhos, a nosso ver insuficientes, na busca de uma definição mais precisa do movimento, pela ausência de um estudo ontológico do movimento como específico da atividade humana.

### 1.1.2 Reflexões acerca da expectativa e da perspectiva de corpo

Recentemente ganham saliência na área de Educação Física as discussões acerca do corpo humano sem, no entanto, apresentarem proposições específicas para a prática pedagógica. Tais reflexões têm como tema a instrumentalização do corpo ou as perspectivas e expectativas de corpo humano na contemporaneidade.

Abordar essa linha de reflexões é importante para situar a procura por respostas às inquietações quanto ao movimento humano, seu sentido e significado, cada vez mais fortes no interior da área. A resposta à questão requer, necessariamente, uma compreensão da corporalidade de homens e mulheres e sua manifestação na sociedade. Há muitos trabalhos em Educação Física sobre o tema congregando vários autores, entre eles, SANTIN (1992), SILVA (1999, 2001), SOARES (1994, 1998), VAZ (1999), que apesar de partirem de preceitos epistemológicos diferentes, possuem em comum a crítica à instrumentalização do corpo pela assim chamada racionalidade

ocidental. Cresce atualmente, dentro dessa proposta, uma linha de pensamento que discute as possibilidades de um saber que se tem ou se produz do corpo humano e de seu movimento. Daremos atenção a essa última, uma vez que tem exercido forte influência sobre os debates diretamente relacionados à temática no interior da área.<sup>19</sup> Tomaremos SILVA (2001) como uma das expressões dessa tendência, escolha que se deve ao seu entendimento acerca da expectativa e da perspectiva de corpo contemporâneas, que tem grande repercussão no interior da área, principalmente na obra *Corpo, Ciência e Mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade*. Os apontamentos não pretendem ser um estudo da obra, mas indicar os pontos que consideramos expressivos dessa linha de pensamento. Como as reflexões não possuem a preocupação de investigar os determinantes ontológicos, as análises pautam-se mais pela manifestação fenomênica dos objetos de estudo, o que conduz a uma perspectiva de que a determinação última da realidade em questão é dada por relações de cultura, que determinam a instrumentalização da razão e, conseqüentemente, do corpo humano. As possibilidades de transformação dessa realidade são indicadas pela perspectiva de mudança da cultura, pela produção de uma nova cultura. Vejamos a obra da autora.

SILVA(2001, p. 1) propõe-se “uma reflexão acerca da expectativa de corpo que se tem na sociedade hodierna e sua inter-relação com a construção de uma nova cultura, na qual uma outra perspectiva ecológica pudesse se dar.” Segundo a autora, o próprio título da obra – *Corpo, ciência e mercado* – indica o objetivo de analisar a expectativa de corpo que se tornou hegemônica na atualidade, “especialmente, a partir da tecnociência e da racionalidade restrita que lhe fundamenta, além do fenômeno da globalização da economia e dos meios de comunicação de massa” (Ibidem, p. 1). Essa reflexão tem como objetivo principal “contribuir com a construção de uma nova cultura, com um novo eixo para a humanidade” (Ibidem, p. 6). Essa é uma postura que expressa, de certa forma, a visão romântico-ecológica seguida pela autora. No desenvolvimento de seu estudo a autora referencia-se em vários autores, de

---

<sup>19</sup> Basta ver os Anais do décimo (Florianópolis, 1999) e décimo primeiro (Caxambu, 2001) Congressos Brasileiros de Ciências do Esporte, promovidos pelo Colégio Brasileiro de Ciências do

Canguilhem a Marx passando por Foucault, Adorno e Gramsci, que contribuem para estabelecer sua eclética posição.

Outro aspecto a assinalar para esclarecer as posições teórico-filosóficas da autora é a indicação metodológica apresentada na introdução da obra. Ali afirma não ser possível estabelecer respostas objetivas no enfrentamento do tema devido à sua complexidade, e assume a incerteza como método e resultado do trabalho.

O enfrentamento desse tema, considerando sua complexidade, dado o imbricamento dos fatores constituintes da situação, exige abrir mão das respostas objetivas, “claras” e distintas e superar o tratamento das “coisas em pedaços” que levam a um “conhecimento mutilado”<sup>20</sup> (...), e assumir a incerteza como método e como resultado do trabalho. A partir de tal entendimento as “conclusões” vão sendo explicitadas ao longo de todo o texto, na medida em que se entende a importância de se assumir uma atitude ética no trabalho intelectual. (SILVA, 2001, p. 6)

Esse parágrafo é bastante elucidativo do posicionamento metodológico do estudo em que a “incerteza” parece assumir um certo tom relativista, e em que não são possíveis “respostas objetivas”, dado que a realidade a ser investigada é imbricada de fatores em constante flutuação, impedindo a objetividade de suas respostas. Uma posição no mínimo problemática.

A autora considera fundamental para entender a gestação do indivíduo moderno a separação, surgida na Modernidade, entre seres humanos e Natureza. Sua atenção volta-se para a expectativa de corpo<sup>21</sup> que se formou ao final do século XX e o tipo de racionalidade a ela correspondente. “As preocupações com o corpo e, em especial, com as aparências, parecem caracterizar um novo indivíduo nessa fase contemporânea, com implicações importantes no seu projeto de vida e nas interações

---

Esporte, entidade que congrega os professores e pesquisadores da área de Educação Física e esportes.

<sup>20</sup> As citações são de DEL PRIORI, Mary L. M. “Dossiê: a história do corpo”. In: **Anais do Museu Paulista: história e cultura material**. São Paulo, vol. 3, jan./dez. 1985.

<sup>21</sup> A autora descreve o significativo aumento das cirurgias plásticas com vistas à obtenção da beleza padrão. Ao mesmo tempo, o modelo ocidental torna-se a referência às mulheres japonesas, manifestado pela busca de cirurgias plásticas de pálpebra com o intuito de tornarem-se semelhantes às ocidentais, ao que a autora denomina de processo de “ocidentalização” do rosto daquelas mulheres. No Brasil dissemina-se a expectativa de corpo baseada na estética da magreza (SILVA, 2001).

que estabelece em sociedade e com a natureza” (Ibidem, p. 4). O culto ao corpo, de natureza narcisista, afirma a autora, é evidenciado por três indicativos: a) a situação paradoxal entre o culto ao corpo e a situação, vivenciada pela maioria da população, de não possuir condições mínimas de sustentação do corpo; b) o sectarismo da vida privada expresso em preconceitos raciais, de credo, de gênero, etc.; c) e “a falta de percepção da totalidade que leva a uma desconsideração ecológica. Em tal perspectiva, os interesses humanos buscam permanentemente tornar-se hegemônicos, prevalecendo o domínio humano ilimitado na relação com a Natureza, e a separação da ciência e da técnica da reflexão ética.” (SILVA, 2001, p. 4-5)

A autora analisa a relação cultura e natureza como dois pólos em interação. Tendo como referência Canguilhem, afirma:

A cultura é fundamento de todos os fenômenos do corpo humano, tal qual seu fundamento biológico. Ao se criarem modos de vida diferentes, criam-se também modos de funcionamento orgânico diferentes, que apesar de se mostrarem como constantes fisiológicas, são equilíbrios instáveis ante as diferentes necessidades que se apresentam no cotidiano, como diria o autor acima citado.<sup>22</sup> O meio ambiente, o entorno humano é, ele próprio, inseparavelmente Natureza e Sociedade, assim como o ser humano o é. (SILVA, 2001, p. 36)

Na seqüência a autora cita Marx, nas obras *A Ideologia Alemã* e *Contribuição para a crítica da economia política*, afirmando que é pelo corpo que o ser humano relaciona-se com o restante da natureza e, nessa relação, constitui sua subjetividade. O trabalho é entendido em sua forma genérica “que realiza a mediação entre essas duas dimensões da Natureza – interna e externa ou orgânica e inorgânica – onde se constitui o próprio ser humano em toda sua objetividade e subjetividade.” (Ibidem, p. 37). SILVA afirma, também, que Marx apresenta uma conceituação de Natureza socializada – segunda natureza – que possui um trabalho humano pretérito. “Nessa perspectiva, Natureza e sociedade se constituiriam, cada vez mais, por uma

---

<sup>22</sup> Parte da citação referenciada diz: “sé é verdade que o corpo humano é, em certo sentido, produto da atividade social, não é absurdo supor que a constância de certos traços revelados por uma média, dependa da fidelidade consciente ou inconsciente a certas normas de vida” (CANGUILHEM, apud SILVA, 2001, p. 36).

interconexão de ambos os termos, o que não se poderia deixar de considerar na produção do conhecimento, tanto de uma como de outra.” (SILVA, 2001, p. 37)

A autora realiza interessante debate sobre a transformação do corpo em mercadoria. Assinala que a atenção ao corpo, antes “valorizado em função da moral do trabalho, hoje, precisa incorporar as características da tecnologia para subsistir; sua valorização dá-se, muito mais pela sua inclusão na esfera da circulação e ao paralelo afastamento da esfera de produção; a moral do consumo é que o valoriza.” (Ibidem, p. 79)

A nova moralidade, resultante da “fase atual do liberalismo econômico e do individualismo: a garantia de cidadania pela propriedade, a crença na autonomia e na independência do indivíduo, ‘a livre concorrência’” (Ibidem, p. 81), torna o outro um obstáculo ou objeto para a satisfação do indivíduo moderno pela necessária adaptação à sociedade tecnológica, que o obriga a desenvolver o sentimento de autopreservação em relação aos outros indivíduos. O outro “representa, de qualquer forma, a instrumentalização daquele que deveria ser o ‘próximo’” (Ibidem). O consumo, incentivado principalmente pela mídia, é constituído por vários elementos, entre os quais a busca pelo *status* social, incentivo à sedução e à necessidade de fazer parte de uma tribo.

Todos esses elementos submetem o indivíduo a um modelo que se afasta de sua autonomia, que é irrealizável, já que é dependente de múltiplos fatores externos à vontade do indivíduo. (...) A racionalidade que se expande no meio científico é a mesma que está em todos os meios de comunicação de massa. A cultura popular não põe nenhum freio a essa desmedida ânsia de conhecimento e poder, pelo contrário, está convencida de que se pode fazer tudo, de que a tecnociência resolverá todos os problemas e derrubará todos os obstáculos, inclusive aqueles que se encontram entre o corpo que se tem e o corpo que se quer; e o corpo que se quer não é esse que é “presente” da Natureza, mas sim aquele que corresponde à reconstrução e ao remodelamento que o mercado prega e a ciência processa; aquele que é fruto da racionalidade instrumental que, por seu empenho, lhe dá sentido e valor; aquele que corresponde à expectativa de corpo moderno. (SILVA, 2001, p. 87-89)

SILVA aponta que, em razão da fase atual de globalização da racionalidade marcada por profundas e incessantes intervenções sobre a Natureza e sobre a própria natureza humana, é necessária a construção de uma outra cultura para que se possa ter

outra expectativa de corpo, que não a do corpo que “torna-se vitrine” para a sua apresentação pública enquanto mercadoria. Em suas palavras:

...a cultura ocidental se caracterizaria pelo desprezo ao mundo, paralelamente à sua posição de senhorio sobre esse mundo. Os elementos característicos dessa cultura civilizaram todo planeta, generalizando seu modo de vida, seus valores, sua racionalidade e sua expectativa de corpo; vive-se hoje, sob esse aspecto, a crise da ocidentalização do mundo. A partir de tal contexto, trata-se de indicar aqui a necessidade de construção de uma outra cultura, de outro eixo civilizatório, inclusive para que se possa ter uma outra expectativa de corpo. (SILVA, 2001, p. 94)

A realização de outra cultura pode ocorrer, indica a autora, a partir da explicitação dos paradoxos em que se enraiza a expectativa de corpo, a partir da crítica de molde foucaultiano.<sup>23</sup> O primeiro paradoxo, aponta, é o de que ao mesmo tempo em que se vive um período de alto nível de produção de riqueza mundial, o cotidiano de bilhões de pessoas constitui-se pela falta de condições básicas de subsistência, e seu maior problema permanece sendo a fome. Sua expectativa de corpo é fundada na luta pela sobrevivência. Esse seria um dos paradoxos mais profundos da Modernidade: “o da irracionalidade como contraface da razão formalizada.” (Ibidem, p. 95) O predomínio da ordem instrumental racional exerce pressão para a atuação da tecnociência desligada das “normas tradicionais e da ética, assim como do resultado da pressão que a civilização exerce sobre os indivíduos.” (Ibidem, p. 95) O investimento prioritário, no desenrolar do eixo civilizatório, permanece sendo a tecnociência com a promessa de solução desse paradoxo na medida em que as soluções devem ser cada vez mais técnicas e menos éticas e políticas.

O ser humano é assim dominado por sua criatura, num processo de autonomização não de quem a fez, mas daquilo que foi feito, em relação a quem a fez; tal fato aponta para a irracionalidade que está, em germe, no seio da racionalidade formalizada e instrumental, responsável pela tecnociência que se expande e que se transformou no centro da crise ecológica atual. Nesse sentido, a dominação da Natureza que é o

---

<sup>23</sup> A referência é: FOUCAULT, M. *Iluminismo e crítica*. Roma: Donzelli Editori, 1997. Em que a crítica deve ser utilizada como “instrumento, meio para um futuro ou verdade que não conhecerá e que não será; ela é um olhar sobre o campo em que busca por ordem sem poder ditar lei” (FOUCAULT, apud SILVA, 2001:6).

pressuposto dessa civilização, implica também, em sua inversão: a dominação do próprio ser humano. (SILVA, 2001, p. 96)<sup>24</sup>

Face ao que considera um paradoxo, a autora visualiza dois caminhos possíveis. Um deles seria a adequação à tal lógica e luta pela inclusão em suas benesses. O sucesso seria apenas questão de tempo, uma vez que a técnica promete não haver limites nos recursos, nem materiais, nem naturais, nem da existência, corroborados pelos investimentos na tecnociência para reorganizar o corpo a partir de uma perspectiva que se propõe neutra ou eticamente “livre”.

Outro caminho possível seria o da resistência à essa lógica com o enfrentamento da devida questão ética, desabsolutizando a técnica e submetendo-a à finalidade de criar condições dignas de vida para toda a humanidade.

Dado que todas as atitudes humanas e suas teorizações com relação à Natureza são carregadas de subjetividade em sua percepção<sup>25</sup> e em seus interesses, um certo antropocentrismo parece ser inevitável, mesmo naquelas atitudes que explicitamente o negam. A defesa de direitos da Natureza é sempre defesa humana, a partir de sua perspectiva histórica. Construir uma sociedade justa, onde a técnica beneficiasse a toda humanidade, possibilitaria uma perspectiva mais ampla dos direitos naturais, porque baseada em relações sociais mais justas. (SILVA, 2001, p. 98)

Além disso, é necessário, segundo a autora, ultrapassar o preceito moderno da moral burguesa segundo o qual quem não trabalha não tem o direito de comer, e retomar o preceito pré-aristotélico de justiça distributiva com respeito às diferenças de condições e de capacidades para o trabalho. Proposta, afirma, que reaparece com força e radicalidade na obra de Marx, como uma das bandeiras da nova sociedade, onde cada um produz segundo suas capacidades e recebe segundo suas necessidades. “As demais necessidades que possam surgir fora da coerção do consumo, só poderão ser

---

<sup>24</sup> A autora desenvolve esta reflexão apoiada principalmente em: ADORNO, T. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1995, e HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”. *Cadernos de Tradução*. São Paulo: Editora da USP, 1997.

<sup>25</sup> Neste ponto a autora insere a seguinte nota: “Maturana (1997, p. 53) que faz seus estudos a partir de uma nova posição paradigmática, reforça a perspectiva antropocêntrica ao demonstrar em suas pesquisas no campo da biologia que ‘tudo é dito por um observador’, e que a realidade é uma construção ontológica”. A obra referenciada é: MATURANA, H. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997.

conhecidas e resolvidas quando a sociedade puder ultrapassar a economia de mercado, ou seja, autonomização e a naturalização do capital.” (Ibidem, p. 99)

A autora observa que a questão ética, em primeiro lugar, é sempre do tempo presente e, desta forma, não se pode apostar na técnica como solução dos problemas no futuro para justificar atitudes não-éticas no presente. “...trata-se de constituir um presente ético para que o futuro também possa ser; (...) É possível que a humanidade esteja ante uma nova aposta, com profundas implicações para a continuidade de existência da espécie.” (SILVA, 2001, p. 100) Citando SERRES,<sup>26</sup> afirma que é preciso apostar na falibilidade da técnica, que necessita ser desabsolutizada e secundarizada em favor de outros interesses, tendo-se, então, a possibilidade de “ganhar por não perder a vida e pela oportunidade de ganhar a liberdade, junto com o amor pelo Outro.” (Ibidem, p. 100) Alerta, assim, que o fato de propor uma aposta indica a ética que a humanidade construiu, ou seja, a utilitarista. O que caracteriza o Liberalismo e suas versões contemporâneas é a ética utilitarista baseada nos interesses de um sujeito pensado como livre, a-social e neutro. “Dessa forma, a ética utilitarista permite a instrumentalização do Outro para atingir seus objetivos ou, pelo menos, permite uma indiferença em relação ao Outro, seja ele humano ou não-humano; isso, porque, o utilitarismo considera toda avaliação moral como subordinada ao bem-estar individual...” (Ibidem, p. 100).

Recorrendo a autores como ECO<sup>27</sup> e GHIRALDELLI Jr.<sup>28</sup>, a autora avalia poder ocorrer uma mudança ética em relação à atividade humana tomando o corpo como referência, como o *locus* privilegiado da questão, pela visibilidade que a instância corporal oferece. Aqui estaria implicada a questão estética, do corpo mercadoria, na economia de mercado que atribui importância ao valor simbólico da mercadoria, igualando-o a qualquer outro objeto. Dado que a Natureza sofre do mesmo enquadramento, há necessidade de uma mudança da relação entre corpo e Natureza. Esta mudança é posta pela autora como uma possibilidade humana:

---

<sup>26</sup> SERRES, Michel. **O contrato Natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

<sup>27</sup> ECO, Umberto. “Entrevista”. Folha de São Paulo, São Paulo, 14 de maio de 1995. Caderno Mais.

<sup>28</sup> GHIRALDELLI Jr. Paulo. **O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno**

Uma relação estética com a Natureza deve ser por princípio, inútil, destituída de valor porque não submissa às racionalizações humanas que levam ao seu enquadramento a partir dos objetivos de uma ética utilitarista. É necessário, por isso, uma outra cultura que reconheça e respeite o princípio das diferenças que está no fundamento de tal relação: a reconciliação com a Natureza é condição para uma relação estética. (SILVA, 2001, p. 104)

A reconciliação com a Natureza pressupõe, de acordo com a autora, o reconhecimento do pertencer a ela; um desenvolvimento em parceria com a Natureza pode localizar um novo foco de resistência em relação ao corpo. A superação do tratamento utilitarista, fundado no direito de propriedade, sofrido tanto pelo corpo como pela Natureza, pode ocorrer estabelecendo um “contrato eqüitativo”, onde haveria simetria e justiça na troca entre ambos, em que o “direito de simbiose” – definido pela reciprocidade – prevaleceria sobre o direito de propriedade. “...tanto a natureza dá ao homem, outro tanto este deve devolver àquela, ‘convertida’ em sujeito de direito” (SERRES,<sup>29</sup> apud SILVA, 2001, p. 105). A Natureza poderia, assim, ser incluída no interior do domínio da ética, a partir de uma justificação racional que, de certa maneira, aparece em alguns sistemas filosóficos desde Platão e Aristóteles.

Embora afirme “a irredutibilidade da Natureza à história” (SILVA, 2001, p. 104), a autora parece indicar que o problema maior estaria na condição social do corpo, como ente social, quando afirma que “a razão precisa ser crítica, assim como a realidade, em sua concretude social, precisa ser negada; apenas com tal condição é possível ter esperança.” (Ibidem, p. 105)

Aqui poderíamos comentar e questionar alguns aspectos relevantes. No contexto da modernidade seria possível separar o corpo “natural”, “presente” da Natureza, do corpo “que corresponde à reconstrução e ao remodelamento que o mercado prega e a ciência processa”? Ou ainda, seriam só estes dois os condicionantes que determinam o corpo? O processo de autonomização do produto do trabalho humano – “daquilo que foi feito, em relação a quem a fez” (Ibidem, p. 96) – seria um fator de irracionalidade da racionalidade formalizada e instrumental ou o processo de autonomia da mercadoria no modo de produção capitalista, portanto de dominação de

---

e Horkheimer. São Paulo: Editora Escuta, 1996.

<sup>29</sup> SERRES, Michel. **O contrato natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

alguns seres humanos (os proprietários privados dos meios de produção) sobre os outros (os proprietários da força de trabalho)? Seria a técnica autônoma ou um dos aspectos históricos do desenvolvimento do ser social no domínio das legalidades naturais para garantir a sua produção e reprodução como indicado por MARX e ENGELS (1998) em *A Ideologia Alemã*, citados pela própria autora? Os direitos do ser social seriam naturais ou realizações sociais no processo de realização ética? Seria a ética natural?

SILVA (2001) aponta para outras questões relativas ao enfrentamento ético em discussão. Entretanto o aqui exposto torna clara a posição defendida e, salvaguardadas as diferenças – que em alguns casos podem ser antagônicas –, representa a tendência que tem influenciado fortemente as discussões na área de Educação Física hoje em dia.

Os enfoques sobre o corpo e o movimento humano que a Educação Física tem privilegiado não buscam explicar sua real constituição como específicos do ser social. A explicitação dessa realidade exige a compreensão da condição originária de homens e mulheres como seres que produzem e reproduzem as suas próprias condições de existência. Nessa atividade produzem a si mesmos e, no interior desse processo, produzem e reproduzem sua corporalidade e seu movimento. Sob essa exigência, afirmamos a necessidade de um enfoque que considere a sua existência concreta, isto é, a abordagem ontológica do ser social.

## 1.2 UMA POSSIBILIDADE ONTOLÓGICA

Para estabelecer esse novo enfoque é necessário avançar no entendimento do processo de constituição do ser social, no processo ontológico da determinação do humano de homens e mulheres, possibilitado pelo estudo da obra do filósofo húngaro György LUKÁCS (1981), *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, a qual se constitui no principal aporte teórico deste trabalho.

LUKÁCS nasceu em Budapest no dia 13 de abril de 1885 e morreu na mesma cidade em 04 de junho de 1971. Foi um dos principais filósofos do século XX,

com uma trajetória “tão longa e tão acidentada” (KONDER, 1980, p. 15) que se torna impossível, dado o caráter deste estudo, caracterizá-la detalhadamente.

Alguns estudiosos estabelecem seu pensamento em três grandes fases.<sup>30</sup> A primeira compreenderia os seus primeiros anos de elaboração, quando ainda participava do grupo junto a Weber e Simmel. A segunda fase seria basicamente caracterizada pela obra *História e consciência de classe*, de 1923, em que teria realizado uma interpretação hegeliana do marxismo, como aliás o próprio LUKÁCS reconhece em *Pensiero Vissuto: Autobiografia in forma di dialogo* (1983). A terceira iniciaria-se na década de 30, quando por ocasião de seu exílio em Moscou teve a oportunidade de ler os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de MARX (1993), até então inéditos,<sup>31</sup> encetando a crítica à ortodoxia dos conceitos marxistas, relacionada diretamente com as exigências concretas que se faziam prementes na Hungria e em todo o Leste Europeu sob o domínio do stalinismo.

Produziu uma extensa obra sobre a *Estética* e, posteriormente, passou a preocupar-se com as questões da ética que, segundo TERTULIAN (1990), já faziam parte de suas intenções ainda quando escrevia sobre a estética.<sup>32</sup> Todavia, não concretizou seu desejo, vindo a falecer antes disso. Escreveu, no entanto, uma introdução – de quase duas mil páginas – à obra que pretendia realizar, publicada postumamente com o título de *Ontologia do Ser social*. Não contente com a forma tomada pelos manuscritos, onde os temas são apresentados em capítulos, redigiu *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*, que passou a ser considerada como parte da obra da *Ontologia do Ser Social* retomando a questão ontológica escrevendo capítulos sobre o neopositivismo, Hegel, Hartmann e Marx, na primeira

---

<sup>30</sup> Outros autores estabelecem duas fases, como OLDRINI (1989): a primeira iria até a década de 20 com seu auge na obra *História e Consciência de Classe* e a segunda iniciaria no ano de 1930, quando, por ocasião de sua ida a Moscou, entra em contato com os *Cadernos Filosóficos* de LENIN e os *Manuscritos* de MARX.

<sup>31</sup> Os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de Marx foram publicados pela primeira vez em 1932, em Moscou.

<sup>32</sup> TERTULIAN (1996) explica que na realidade Lukács só concluiu a primeira parte, de três previstas, da obra *Estética*, passando à redação do texto que serviria de introdução à estética, ou seja, a *Ontologia*.

parte, e sobre as principais categorias do marxismo: trabalho, reprodução social, ideologia e estranhamento, na segunda. Nas palavras de TERTULIAN (1996, f. 1):

Em uma carta datada de 10 de maio de 1960, Georg Lukács anunciava a seu amigo Ernst Fischer, a conclusão de *A Estética* (efetivamente, a primeira parte de um conjunto que deveria comportar três) e a sua intenção de começar sem demora a elaboração de *A Ética*.(...) Nos meses que se seguiram a esta carta, meses de intensa reflexão, ele chega à conclusão de que *A Ética* devia ser precedida de uma introdução, onde seriam examinados os componentes fundamentais e a estrutura da vida social.

Neste trabalho daremos atenção principalmente à última obra, incluindo os *Prolegômenos*. Interessa-nos, mais especificamente, a discussão que o autor realiza acerca do gênero humano e da categoria trabalho como fundante, como *medium* no salto da genericidade muda, isto é, o gênero orgânico - o ser da natureza - para a genericidade humana, o gênero humano - o ser social. LUKÁCS busca explicitar uma teoria dos níveis do ser. Como assinala TERTULIAN (1996, f. 5), “Lukács se propõe a esboçar na sua *Ontologia do Ser Social* uma teoria dos níveis do ser, da sua estratificação progressiva (natureza inorgânica, natureza biológica, ser social), com o objetivo principal de fixar as categorias constitutivas do ser social na sua especificidade irreduzível.” Com uma visão ontológica profunda, apresenta o trabalho como *medium* do “salto” do ser orgânico (natural) ao ser social (humano) no processo de constituição da genericidade especificamente humana.

LUKÁCS (1981), ao discutir a especificidade do ser social, afirma que existem três grandes espécies de ser: o ser inorgânico, o ser orgânico e o ser social. Chama a atenção para o fato de que não se pode descuidar dos problemas gerais do ser – isto é, a conexão e a diversidade entre as grandes espécies de ser – para se estar em condições de compreender, mesmo que aproximativamente, a essência e a especificidade do ser social. “Sem esta conexão, sem compreender sua dinâmica, não se consegue formular corretamente nenhuma das questões ontológicas autênticas do ser social, e menos ainda se consegue conduzi-las depois em direção a uma solução que corresponda à constituição deste ser.” (LUKÁCS, 1990, p. 4)

Nessa dinâmica se explicita o processo de formação humana como ser ativo. Vale dizer: não há um ser humano simplesmente passivo diante dos acontecimentos

histórico-culturais com os quais se articula e se relaciona. Pode-se mesmo afirmar que é inconcebível um ser humano totalmente passivo, pois a atividade teleológica positora<sup>33</sup> transforma a realidade, como a base ontológica de toda práxis humana lhe é constitutiva.

Em linha de raciocínio semelhante, os estudos de LEONTIEV ([198-]) apontam a compreensão do processo de formação do ser humano em sua especificidade como fundamental para que se possa orientar claramente a ação pedagógica. LUKÁCS (1978) afirma que o processo social – nele incluído a educação – é tão complexo a ponto de ser impossível sua total apreensão, mas que, no campo das possibilidades, pode-se estabelecer uma inter-relação na formação humana, desde que se realize uma aproximação o mais correta possível da realidade concreta.

Destacamos esse aspecto por entender que o complexo educativo é um processo eminentemente social, produto das relações constitutivas do ser humano, uma de suas especificidades mais significativas. Nesse processo encontra-se o movimento humano, que estabelece uma relação dialética – na mediação orgânico e social – com o mundo. Mas é importante compreendermos que o movimento constitutivo do ser humano ao manter sua base orgânica a supera, à medida que não se limita a comportamentos constantes como ocorre com os animais, senão que, em relação aos seres humanos,

...o essencial consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que se apresentarão mais tarde nas suas vidas. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do homem – no sentido mais lato – em verdade não é jamais totalmente concluída. A sua vida, se se dá o caso, pode terminar numa sociedade de caráter totalmente distinto, com exigências que são completamente diversas daquelas para as quais a educação – em sentido estrito – o havia preparado. (...) Toda sociedade reclama dos próprios membros uma dada massa de conhecimentos, habilidades, comportamentos, etc.; conteúdo, método, duração etc. da educação em sentido estrito são conseqüências das necessidades sociais assim surgidas. (LUKÁCS, 1981, p. 152-153)

A incompreensão da ontológica constituição do ser social conduz a um descolamento e, conseqüentemente, a um achatamento do real complexo de formação

---

<sup>33</sup> Categoria lukacsiana que será explicitada no capítulo III.

e educação de homens e mulheres, do corpo e de seu movimento, interesse particular dessa tese. O enfoque ontológico sobre o corpo torna-se, assim, indispensável, pois à medida que é negligenciado, o entendimento da corporalidade de homens e mulheres padece da mesma deficiência presente em certa compreensão da psicologia histórico-cultural que, ao não apreender seus fundamentos ontológicos, a reduziu a uma psicologia do humano, possibilitando sua aproximação com outras explicações psicológicas do processo de aprendizagem e desenvolvimento, como a piagetiana, por exemplo. O mesmo ocorre em relação às proposições pedagógicas da Educação Física e às reflexões sobre o corpo, em que autores diversos, com explicações até mesmo antagônicas relativas à formação do ser social, são utilizados como complementares. Por essas razões, considero pertinente um estudo das bases ontológicas do ser social para projetar um pouco de luz sobre a concreticidade ontológica do corpo e do movimento como específico da atividade do ser social.

Outra instigante dimensão no caminho de amadurecimento do tema ontologia é o fato de estar diretamente ligado à questão crucial da afirmação ou não da existência do real, discussão a que se convencionou chamar debate realismo/anti-realismo. Indagamo-nos: existe um real independente de quem o conhece ou este é tão somente um processo de “construção” no processo de conhecimento? Em outras palavras, conhecer é um processo que se relaciona com o mundo real ou é só um exercício da razão ou expressão cultural que, com isso, estabelece ou cria a realidade?

Tal discussão interessa de perto aos temas que serão desenvolvidos neste trabalho e aí, talvez, esteja sua maior atualidade. Senão vejamos: como compreender o movimento humano em sua especificidade sem o entendimento do ser social em sua constituição? Tal entendimento não demandaria a apreensão do contexto histórico-social em que se encontra? Mas seria contexto real, ontologicamente existente, ou apenas produzido pelo ato de conhecimento ou pela cultura e, portanto, só podendo ser considerado na perspectiva epistemológica ou cultural?

É no contexto dessa discussão contemporânea que se situa a reflexão realizada nesse trabalho, o qual procura mostrar a especificidade da existência humana em sua prioridade ontológica – ser social – e as formas e modos pelos quais ela se

constitui em processo histórico. Essa compreensão é básica para o propósito da tese, pois somente a apreensão da constituição do ser humano como social, e o papel ontologicamente fundante do trabalho neste processo, torna possível o conhecer da realidade do movimento específico da atividade humana no seu desenvolvimento histórico-social e sua relação com o processo de desenvolvimento e aprendizagem no contexto educacional. Tais características indicam a importância da interlocução com LUKÁCS.

## CAPÍTULO II

### 2 “A REALIDADE GRITA”<sup>34</sup> OU A DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA

Para dizerem milho dizem mio  
Para melhor dizem mió  
Para pior pió  
Para telha dizem teia  
Para telhado dizem teiado  
E vão fazendo telhados

Oswald de Andrade

Este capítulo tem o objetivo de situar a tese na atual discussão referente à questão da ontologia e da existência do real. Primeiramente procuramos demonstrar como a questão da gnosiologia ganha predominância na filosofia ocidental, em substituição à ontologia, e como esta é retomada a partir do início do século XX. A retomada da centralidade da questão ontológica ocorre principalmente nas obras de Hartmann, Heidegger e Lukács. A descrição tem por base a reflexão lukacsiana. Como esse tema incorre na questão de afirmação ou não do real independentemente de o conhecermos, ou do realismo e anti-realismo, reafirmamos, antecipadamente, a prioridade ontológica do real. Porém, mesmo entre os realistas há divergências de posições. Com o intuito de dar visibilidade à essa condição entre os defensores do real, apresentamos de forma concisa as reflexões de SEARLE e BHASKAR.

#### 2.1 A ONTOLOGIA

Como assinalado, buscamos compreender o movimento humano sob uma perspectiva ontológica. Nesse sentido, procuramos caracterizá-lo como uma atividade específica do ser humano, isto é, uma ação realizada no âmbito do ser social, o qual

---

<sup>34</sup> Tomo de empréstimo a expressão muitas vezes utilizada por Maria Célia Moraes em nossos encontros de estudo.

encontra seu fundamento ontológico no trabalho – atividade vital consciente (Marx, 1989). Com o trabalho explicita-se o caráter ontológico do ser social e dele desdobram-se as demais categorias sociais como a linguagem, a sociabilidade, a consciência, a escolha, a liberdade e o movimento. A tese reafirma que o movimento humano se efetiva em uma finalidade consciente que, em sua ação, objetiva um fim posto, uma ação teleológica.

Entretanto, não estaria a temática da ontologia, em pleno século XXI, fora de contexto, anacrônica? Em tempos pragmáticos, quando homens e mulheres e suas relações definem-se e encontram inteligibilidade em sua utilidade e adaptabilidade, qual o sentido de se indagar pelo ser social e sua especificidade? A nosso ver, no entanto, a questão guarda forte atualidade. Para afirmar a importância e a oportunidade dessa temática, talvez um bom ponto de partida seja situar a retomada da questão ontológica no século XX, mesmo que em linhas bastante gerais.

Como se sabe, a preocupação com a ontologia é parte constitutiva da tradição filosófica ocidental. A pergunta pelo “ser” é contemporânea ao surgimento da filosofia: por que há o ser e não o nada? A questão do ser, no entanto, perde-se ao longo do tempo. A ela sobrepõe-se, sobretudo na época moderna, com Descartes e Kant, uma outra questão: a do conhecimento, suas condições e possibilidades.

Segundo TERTULIAN (1996), a retomada da ontologia situa-se no âmbito de uma crítica precisa: ao predomínio gnosiológico no percurso do pensamento ocidental, sobretudo na época moderna, e às conseqüentes concepções de conhecimento e de verdade nele implícitos. Em seu lugar, Heidegger, Hartmann e Lukács irão sustentar, de modo bastante distinto, o primado do ser efetivamente existente como centro de suas reflexões.

Observando as diferenças entre esses autores, TERTULIAN (1996) destaca a referência ao conceito de reificação ou alienação. Enquanto Hartmann não os evoca, Heidegger, sob influência de Simmel e Husserl, recusa a abordagem dialética “privilegiando uma concepção apriorística do ser humano e das suas estruturas fundamentais” (TERTULIAN, 1996, f. 15). Lukács, por sua vez, busca as fontes desses conceitos em Hegel e Marx. Realiza a crítica da alienação expondo uma

concepção dialética da gênese do ser humano fundada na tensão entre teleologia e causalidade objetiva. Outro ponto, segundo o autor, é que Heidegger repudia a hegemonia do *logos* e da *ratio* na interpretação do mundo, interpretação da qual, em certa medida, Hartmann aproxima-se quando desenvolve a crítica do logocentrismo e do racionalismo excessivo. Lukács retoma essa crítica e avança, nela incluindo o logicismo. Aqui vale a explanação de TERTULIAN (1996, f. 15):

Lembremos que há nesse sentido um distanciamento comum destes três pensadores, tão diferentes ou mesmo opostos entre si, em relação ao neo-kantismo, ao positivismo e ao neo-positivismo e mesmo em relação à fenomenologia de Husserl (é a tese de Husserl sobre a filosofia como “ciência rigorosa” que provocou, desde 1925, as recriminações de Heidegger, que começou a se libertar cada vez mais do pensamento de seu mestre). A recusa de Nicolai Hartmann de aceitar a identificação aristotélica da forma substancial dos fenômenos com sua essência lógica, recusa reiterada em nome do condicionamento da forma pela matéria, está na base da sua crítica do finalismo e do racionalismo: Lukács investe também contra o logicismo, em nome da sua ontologia materialista, ao longo de toda sua última obra. Não é menos significativo observar que a identificação hegeliana da ontologia ou da metafísica à lógica, mais precisamente a dissolução da ontologia na “ciência da lógica”, é contestada, por cada um dos três pensadores, Hartmann, Heidegger e Lukács.

Acenaremos a seguir, de forma sucinta, para alguns aspectos do predomínio da gnosiologia a partir da modernidade, sob o enfoque da crítica lukacsiana.

É a modernidade de Descartes, Locke e Kant a época em que os problemas do conhecimento e da dúvida epistemológica são eleitos os principais temas a serem inquiridos pela filosofia. Libertos dos grilhões que os prendiam até então, homens e mulheres postulam sua liberdade e emancipação dos laços da fé que tolhiam seus antepassados medievais, cujas certezas neles originavam-se e eram plenamente conhecidas, uma vez que “o cristão sabe o que sabe e tem certeza de seu próprio saber pela fé” (MORAES, 1995, p. 123). Porém, descreve LUKÁCS (1976), como a Igreja não foi capaz de controlar os efeitos práticos das descobertas científicas, perdeu, também, o controle sobre a primazia da ontologia teológica das visões de mundo. Com o desmoronamento do aparato econômico e político da Igreja feudal, desaparece este sólido ponto de apoio e os homens e as mulheres da modernidade, livres das amarras da religião, encontram em si mesmos o fundamento da verdade e da liberdade, decidem o que pode ser conhecido, o que é o conhecimento e o que é a certeza. Nessas

circunstâncias, altera-se fundamentalmente a base de relacionamento do ser humano com o mundo que se torna o *subjectum*, o fundamento de tudo que existe quanto a seu aparecer e a sua verdade, ou seja, a sociedade e a cultura passam a ser compreendidas como obra humana (MORAES, 1995).

Descartes é quem elabora o fundamento metafísico deste modo de conhecer. “O *cogito* [pensamento] é o *subjectum* [fundamento] de toda certeza, uma vez que em si mesmo e por si mesmo fundamenta todas as possibilidades de qualquer fenômeno” (MORAES, 1995, p. 123). O existente não é mais o que está presente – como para o *hypokeimenon* grego – ou o que pertence à ordem da criação divina, mas o que se coloca em oposição ao sujeito, o que se coloca como objeto. Sujeito e objeto são, a partir daí, tomados como duas entidades diferentes por natureza e intrinsecamente separadas. Oposto ao ser humano como sujeito, representado por ele, o que existe no mundo passa a ter sentido somente nesta relação (MORAES, 1995). O único conhecimento concebido como verdadeiro é o que alcança representações mentais acuradas de um mundo objetivo, real, oposto e independente da mente do sujeito cognoscente. HEIDEGGER (1970, p. 97) formula assim esse momento:

Nessa certeza fundamental o homem pode ter certeza do que ele é – como representante de toda representação, e ainda como dimensão de todo ser-representado e, por isso, de toda a certeza e de toda a verdade – confirmado e assegurado (...) de ora em diante de que ele é. Somente na medida em que o homem é necessariamente co-representado na certeza fundamental (...), somente na medida em que se libertando em direção a si mesmo faz, obrigatoriamente, parte do *subjectum* dessa liberdade, somente nessa medida o homem pode e deve tornar-se esse ente insigne, ou seja, este *subjectum* que, em relação ao primeiro e verdadeiro ente, ocupa o primeiro lugar entre todos os *subjecta*.

Dito de outro modo, o *cogito* pode ser concebido como fundamento não por ser apenas o modelo, mas porque é a condição de qualquer certeza; para poder representar – colocar o mundo diante de si como objeto – é preciso que se conheça a si mesmo como quem representa o que é representado, como quem propõe o que é proposto (MORAES, 1995).

Em seus múltiplos feitiços, as questões versando sobre as possibilidades do conhecimento e sobre o fundamento da verdade irão nortear as teorias do

conhecimento a partir de Descartes. Ademais, contemporâneas de uma ciência da natureza caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada, tais teorias buscam, também, estabelecer e delimitar suas condições de possibilidade e suas justificativas lógico-psicológicas.

Com o positivismo do século XIX, porém, algo de novo se introduz na tradicional indagação sobre a gnosiologia: a teoria do conhecimento é substituída por uma teoria da ciência e a filosofia, de análise das possibilidades do conhecimento humano, é reduzida a uma metodologia da ciência. De acordo com LUKÁCS (1976, p. 28), “as novas descobertas revolucionárias da física (Planck, Lorentz, Einstein, etc.) reforçaram ainda mais estas tendências. A matematização crescente da física, que em si e por si constitui naturalmente um enorme progresso na metodologia científica, significa um passo ulterior nesta direção, mas que no quadro de referência positivista contribui para bloquear ainda mais a relação da física com a efetividade existente em si.”

HABERMAS analisa alguns aspectos desse processo. Em primeiro lugar, indica que no positivismo o sujeito cognoscente não mais se apresenta como sistema de referência, pois que a teoria da ciência volta-se às “ciências disponíveis como sistema de proposições, modos de proceder (...) como um complexo de regras com base nas quais as teorias são construídas e controladas” (HABERMAS, 1982, p. 90). A teoria da ciência prescinde, assim, de colocar a pergunta pelo sujeito que conhece, uma vez que os sujeitos que atuam de acordo com tais regras perdem o sentido no âmbito de uma explicação que se limita à metodologia. Em outras palavras, o sujeito que conhece torna-se irrelevante para a elucidação imanente do processo cognitivo (MORAES, 1995).

Em segundo lugar, assinala que esta restrição afirma a autonomização da lógica e da matemática em termos de ciências formais “de modo que doravante sua problemática basilar não mais será discutida em conjunto com o problema do conhecimento” (HABERMAS, 1982, p. 90). Como metodologia da pesquisa, a teoria da ciência pressupõe a inquestionável validade da lógica formal e da matemática,

atribuindo-lhes autonomia, isolando-as de uma dimensão na qual a gênese de suas operações fundamentais possa ser adequadamente tematizada.

Em terceiro lugar, aponta para a substituição da questão do sentido do conhecimento pela questão tipicamente positivista do sentido dos “fatos”. Ou seja, não se admite outra realidade que não sejam os fatos e a investigar outra coisa que não sejam as relações entre os fatos. Em nome de um conhecimento exato, “objetivo” esta teoria consagra a idéia ingênua de que o conhecimento descreve a realidade, não havendo corte em relação ao dado, mas uma continuidade entre o dado e o conhecimento científico (Ibidem, p. 99).

Essas rápidas pinceladas indicam o contorno da problemática a ser superada pela ontologia. Os três pensadores - Hartmann, Heidegger e Lukács -, cada um a seu modo, buscaram deslocar a questão gnosiológica com o objetivo de “interrogar antes de tudo a *ratio esendi* das coisas, subordinando a *ratio cognoscendi* àquela e, para reatualizar, assim, uma grande tradição metafísica que vai de Aristóteles passando pela ontologia medieval até Kant e à *lógica* de Hegel.” (TERTULIAN, 1996, f. 2)

LUKÁCS (1976, p. 27) afirma que:

Se a ontologia é negada por princípio ou pelo menos considerada irrelevante para as ciências exatas, a consequência obrigatória é que a realidade existente em si, a sua forma de espelhamento hoje predominante na ciência e as hipóteses daí derivadas - que praticamente se aplicam pelo menos a determinados grupos de fenômenos - são homogeneizadas em uma única e mesmíssima objetividade. (Os pesquisadores que instintivamente refutaram este tipo de nivelamento, foram estigmatizados com a denominação de “realistas ingênuos”).

O autor retoma o estudo da ontologia tendo como base o materialismo histórico, referindo-se criticamente às obras de Hartmann e Heidegger – como acima apontado – e centrando sua atenção à ontologia do ser social. Para TERTULIAN (1996, f. 3), “enquanto ontologia do ser social, a obra de Lukács constitui-se, na sua parte mais interessante, como uma filosofia do sujeito, atribuindo um lugar importante à análise do que poderíamos chamar *os níveis fenomenológicos da subjetividade*: os atos da objetivação, da exteriorização, da reificação e da alienação ou desalienação do sujeito.”

Segundo LUKÁCS, não há como discutir a ontologia do ser social sem compreender a ontologia geral, pois todo ser tem seu fundamento no ser inorgânico, haja vista que é a partir deste e, com a sua manutenção, objetivando-se mudanças qualitativas, que se desenvolveram o ser orgânico e o ser social. Mas esse aspecto ainda não foi compreendido corretamente. “Até hoje não tivemos uma história da ontologia” (LUKÁCS, 1976, p. 7) e essa carência não é fortuita, está diretamente ligada à confusão e à falta de clareza da própria ontologia pré-marxiana. Como não há a compreensão da ontologia geral, quando se fala da ontologia do ser social, comumente o problema é posto, como alternativa, da seguinte forma: o ser social é considerado sem distinção do ser em geral ou é visto como radicalmente diverso, sem o caráter de ser (LUKÁCS, 1976).

Esta segunda posição, aponta o autor, pode ser exemplificada com o claro contraste ocorrido no século XIX entre o mundo do ser material e o mundo do ser espiritual, ou seja, respectivamente o reino da necessidade e o reino da liberdade, alternativa que nunca pôde ser mantida em sua radicalidade, pois o ser social apresenta muitas “zonas” que aparecem sujeitas à necessidade. “A contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade evidentemente não pode coincidir com a distinção entre ser em geral e ser social.” (LUKÁCS, 1976, p. 3)

Tal dualidade na visão de mundo passa a ter predomínio sobre o monismo cósmico ainda no período grego da história da filosofia, quando os problemas morais advindos da crise da *polis* colocam o humano no centro da filosofia. LUKÁCS (1976, p. 11) assinala que Platão, preocupado com a dissolvência da *polis*, projeta uma ontologia cuja concepção da realidade procura garantir que os postulados morais considerados indispensáveis para a sua salvação possam ser fixados como possíveis e necessários. Mediante isso

...entra na vida européia o dualismo ontológico que caracteriza a maior parte das religiões, em primeiro lugar o cristianismo: por um lado o mundo dos homens, do qual emergem os desejos religiosos e a aliança em direção a sua satisfação; por outro lado o mundo transcendente, o qual, com sua constituição ontológica, deve fornecer perspectivas e garantias de tal satisfação. (...) O que nos importa evidenciar – com todas as diferenças e contraposições muito profundas sobre o plano dos princípios – é que esta estrutura dualista, esta função da ontologia permanece nela até o final.

Para LUKÁCS (1976, p. 12), Aristóteles pode ser considerado um contra-ataque a Platão, em que pese o fato de manter-se sob a linha de uma ontologia bimundana, reforçada pelo caráter teleológico de sua ontologia, isto é, a de

...procurar atrás das necessidades reguladas pelas leis dos singulares fenômenos uma originária substância e força teleológica. (...) a interpretação teleológica dos nexos ontológicos torna-se um instrumento conceitual para afirmar tanto a unidade em última instância do mundo, pela qual tudo deve submeter-se à decisão teleológica de deus, quanto a especificidade da existência terrena dos homens, a qual constitui um setor separado, especial, subordinado, mas de significado central no interior deste reino a ele subordinado.”

O autor considera que Epicuro interrompe essa orientação pondo, também ele, o problema da moral, do sentido da vida, no centro de sua filosofia, baseado, entretanto, em uma concepção ontológica materialista, não bimundana, em que o universo da natureza é guiado por uma autolegalidade totalmente indiferente à teleologia. Portanto “o homem pode e deve resolver as questões de sua vida exclusivamente na terrenalidade da sua existência física.” (LUKÁCS, 1976, p. 12)

A filosofia epicurista, devido à sua profunda materialidade terrena, não tem uma ação geral e duradoura, pois a imagem de mundo desse período, ao mesmo tempo em que é dominada pela mística do neoplatonismo, acolhe elementos das filosofias de Aristóteles à estóica – sustentada sobre uma ontologia que atende ao “desejo de redenção” –, submetendo-as, em geral, a profundas reinterpretações<sup>35</sup> (LUKÁCS, 1976).

É nesse ambiente que surge uma ontologia marcadamente religiosa. Com o enfraquecimento da metafísica grega, a concepção teológica da ontologia passa a ter predomínio sobre as visões de mundo. A ontologia religiosa, dominada pelo cristianismo, refuta toda visão de mundo baseada sobre o plano científico e afirma como única realidade a objetivação da aliança religiosa, negando o sentido terreno da vida. Porém, a estrutura bimundana sempre é mantida:

---

<sup>35</sup> O processo de adequação da filosofia grega pela concepção teológica da ontologia, que se inicia nesse período, tem seu ponto mais forte posteriormente em Santo Agostinho.

...uma concepção de molde teleológico na qual existe um mundo dos homens onde se realiza o seu destino, em que seu comportamento decide a sua salvação ou condenação, e um mundo de deus, envolvente, ainda mais teleológico, cósmico-transcendente, cujo ser constitui a garantia ontológica última do indubitável poder de deus na realidade terrena; o cosmo é, portanto, fundamento ontológico, o objeto visível do poder de deus. (LUKÁCS, p. 1976, p. 14)

A Igreja e a religião mantêm essa base ontológica por muitos séculos, mesmo com teorias divergentes – de Santo Agostinho a Tomás de Aquino – e a necessidade de adaptação da moral cristã aos dados sociais e políticos cada vez existentes.

Todas essas mudanças não tocaram, porém, os princípios mais importantes da ontologia religiosa: o caráter teleológico do cosmo e do desenvolvimento histórico, o edifício antropocêntrico (e, portanto, necessariamente geocêntrico) do cosmo que, governado pela onipotência de deus – o qual a exercita teleologicamente – faz da vida humana o centro do universo, protegido na transcendência que é própria do homem. (LUKÁCS, 1976, p. 15)

Enquanto a igreja conseguiu realizar as adaptações entre ontologia e moral pôde garantir seu predomínio, refutando a imagem de mundo “normal-quotidiana” e aquela científica, considerando-a como heresia, adaptando-a para ser expressa em termos religiosos ou, quando isso não era possível, “nos casos extremos se oferecia à ciência um tipo de asilo intelectual com a teoria da dupla verdade.” (LUKÁCS, 1976, p. 16)

A expressão dupla verdade, segundo ABBAGNANO (1998, p. 295), surge na filosofia como denominação dos escolásticos latinos à doutrina de Averróis sobre as relações entre a religião, à qual cabe o mundo da ação, e a filosofia, à qual cabe o mundo da especulação. A expressão dupla verdade só mais tarde passa a designar o ponto de vista que contrapõe a verdade da razão à verdade da fé, decidindo-se por esta num ato de arbítrio ou de deferência à autoridade. O autor conclui: “Na realidade, só esse ponto de vista (se assim se pode chamá-lo) deveria ser chamado de ‘dupla verdade’, ao passo que para o outro, representado por Averróis, a verdade é uma só e a religião e a filosofia simplesmente a expressam de modos diferentes, uma para a especulação e outra para a ação.”

O cardeal Roberto BELLARMINO é figura central no contexto da ontologia religiosa que estamos analisando. Teve forte presença nos processos da Inquisição de Giordano Bruno, Campanella e Galileu Galilei. Neste último, alerta Galileu de que a teoria copernicana deveria ser discutida somente como uma hipótese matemática (MORA, 1981; RIU; MORATÓ, 1996). O que Bellarmino faz neste ponto é distinguir a verdade revelada da verdade especulativa ou filosófica. Sem desfazer o primado da primeira, vai ao encontro do que ABBAGNANO (1998) chama de fideísmo, ou seja, admite-se a verdade filosófica, racional, inferior à verdade “revelada” pelas escrituras. É interessante revermos um pequeno trecho do que o próprio BELLARMINO escreve:

Em terceiro lugar, digo que se houve uma verdadeira demonstração de que o sol está no centro do mundo e a terra no terceiro céu, e que o sol não gira em torno da terra senão que a terra em torno do sol, haveria que proceder com sumo cuidado a explicar as Escrituras que se manifestam em sentido contrário, e, para dizer melhor, que não as entendemos bem antes que dizer que o que afirmamos é falso. Porém, não quero crer que exista tal demonstração enquanto não me for demonstrada. Nem é o mesmo demonstrar que podemos salvar melhor as aparências, se supnhamos que o sol ocupa o centro e que a terra está no céu, que demonstrar que o sol está realmente no centro e que a terra está realmente no céu; porque, no meu entendimento, pode ser que exista a primeira demonstração, porém duvido muito que a segunda exista e, em caso de dúvida, não debes abandonar as Sagradas Escrituras tal como as interpretam os santos padres. (BELLARMINO, apud RUI; MORATÓ, 1996)

Após esse pequeno excursão voltamos à condição da ontologia religiosa. Posteriormente às pesquisas de Copérnico, Kleper e Galileu torna-se impossível reprimir socialmente as conseqüências de suas descobertas, que fogem ao controle da ontologia religiosa. “A queda científica do sistema cósmico geocêntrico pôde, por certo tempo, ser condenada como heresia com todas as conseqüências, mas não era mais possível parar com tais meios a sua ação sobre a práxis social.” (LUKÁCS, 1976, p. 16) Reforçada pela explosão do conflito com Galileu, verifica-se, então, uma mudança na ontologia religiosa: se até então a teoria da dupla verdade mantinha a ciência à sua sombra, com a formulação bellarminiana, “a Igreja, a ideologia religiosa oficial recorre à dupla verdade para salvar, ao menos provisoriamente, quanto de sua ontologia ela não está em condições de ceder.” (Idem, Ibidem)

Essa posição, assinala LUKÁCS (1976), possui sempre uma atitude cínica que, ao mesmo tempo em que demonstra a percepção instintivamente justa do novo

estado das coisas por parte da Igreja, expressa sua orientação diante da nova classe dominante em ascensão, a burguesa. O cinismo do cardeal Bellarmino, com sua versão da dupla verdade foi representado por BRECHT (1991, p. 57), em seu drama sobre a vida de Galileu: “Adequamo-nos aos tempos, Barberini. Se as cartas astronômicas que se baseiam sobre uma nova hipótese facilitam a navegação para nossos marinheiros, usem-se, então estas cartas. A nós desagradam somente as teorias que falsificam as Escrituras.” LUKÁCS (1976, p. 16) complementa que esse caráter cínico é reforçado, também, “quando não se trata de procurar um pouco de espaço para um conhecimento, que de outra forma seria reprimido ou condenado a ser extirpado, mas de manter em pé, com a sua ajuda, sobre o plano organizativo, a validade oficialmente intacta de uma ontologia.”

A classe burguesa não poderia mais aceitar que a Igreja impedisse a utilização dos novos conhecimentos para melhor dominar as forças naturais, pois, para ela, “o desenvolvimento ilimitado das ciências, principalmente das ciências naturais, era uma questão de vida ou morte” (Ibidem, p. 16). Foi isso que fez com que o novo posicionamento frente à objetividade real – a questão se a verdade das ciências naturais reflete efetivamente a realidade objetiva ou torna possível a manipulação – dominasse a filosofia burguesa e determinasse os problemas ontológicos até hoje (LUKÁCS, 1976). Estava aberto o caminho ao predomínio da gnosiologia.

Nos *Prolegomini All’Ontologia Dell’Essere Sociale*, LUKÁCS (1990, p. 3) observa que o domínio da gnosiologia, que culmina em Kant, foi tão expressivo nos últimos séculos que levou “a opinião pública competente” a esquecer que o seu objetivo principal estava em “fundar e garantir o direito à hegemonia científica da ciência natural desenvolvida a partir do Renascimento, mas de fazê-lo em termos tais que ficasse salvo – cada vez na medida socialmente requerida – o espaço ideológico que a ontologia religiosa tinha conquistado historicamente.” Assinala que o compromisso bellarminiano nunca conseguiu bloquear totalmente as repercussões que a ruptura com a posição cósmica e ontologicamente espacial da terra pode ter sobre o plano da concepção de mundo. Isso faz surgir uma polarização na filosofia burguesa: por um lado estão os que buscam completar coerentemente a nova ontologia,

acolhendo e desenvolvendo a herança do Renascimento; por outro, estão pensadores importantes e influentes que buscam dar uma fundação gnosiológica ao cinismo político-eclesiástico de Bellarmino,

...basta recordar – para além das diferenças também sobre questões de princípio – Berkeley e Kant. O elemento comum a estes dois pensadores é em substância o de mostrar sobre o plano gnosiológico que não se pode atribuir nenhum significado ontológico aos nossos conhecimentos sobre o mundo material. (...) Nos dois casos o funcionamento – no interior das singulares ciências – do conhecimento da natureza na sua objetividade prático-imanente é gnosiologicamente deixado íntegro, mas – igualmente do ponto de vista gnosiológico – refuta-se toda “ontologização” dos seus resultados, todo reconhecimento da existência de objetos em-si independentemente da consciência que os conhece. (LUKÁCS, 1976, p. 18)

Na ontologia geral apresenta-se o movimento idealista subjetivo, que “com base em uma orientação gnosiológica, combateu o materialismo filosófico por causa do empenho deste em derivar cada ser da materialidade” (Ibidem, p. 33), erguendo um singular mundo pensado, embora o ser em-si – ontológico – permaneça incognoscível por princípio,<sup>36</sup> pois “o ser em si termina por tornar-se ou um fantasma não alcançável ou um além que permanece abstrato para todo conhecimento. (...) Sempre subsiste, portanto, nos idealistas subjetivos uma visão de mundo – muito variada, ou mesmo contraposta – que refuta apenas a ‘presunção materialista’ de explicar o mundo por si mesmo” (LUKÁCS, 1976, p. 33-34).

Com a debilidade do predomínio do pensamento kantiano no curso do século XIX, LUKÁCS observa o surgimento de uma corrente idealista no pensamento positivista – com suas origens em Mach, Avenarius, Poincaré<sup>37</sup> –, a qual cria um terreno que se pretende nem idealista-subjetivo nem materialista-objetivo, mas um meio filosófico que exclui do campo do conhecimento toda ontologia, garantindo, sob essa suposta neutralidade, um conhecimento científico puro.

---

<sup>36</sup> Lukács comenta a crítica de Kant que chama de “escândalo da filosofia” o fato, sustentado por Berkeley, de que a existência das coisas fora de nós era admitida simplesmente por fé.

<sup>37</sup> Mach (1838-1916), Avenarius (1843-1896) e Poincaré (1854-1912), são alguns dos filósofos que no final do século XIX começaram, cada qual a seu modo, a questionar o empirismo das ciências. Segundo Egidi, “Mach acusa a concepção mecanicista da natureza, impostada por Newton e elevada à paradigma em todos os ramos da ciência empírica, de ter se tornado um rígido esquema metafísico dentro do qual, forçosamente, são reduzidos os fenômenos naturais” (EGIDI, 1997, p. 303).

Os denominados elementos do mundo (p. ex., a unidade de sensação e coisa) são declarados um terreno nem objetivo nem subjetivo, do qual esta corrente queria construir uma nova filosofia científica que excluísse toda ontologia. Com isso, é evidente que o distanciamento em relação a Kant punha já de manifesto que a nova filosofia era adversária de toda visão de mundo, inclusive as idealistas, ainda que sua afinidade gnosiológica com o neokantismo tenha sido muitas vezes energicamente acentuada. (LUKÁCS, 1976, p. 34)

Uma vez que a separação do mundo sob o modelo da “crítica da razão pura” e da “crítica da razão prática” revelava-se impraticável, pois em última análise podia somente separar um conhecimento puro da natureza de uma moral pura, surgem “contínuos compromissos metodológicos que colocam de lado o problema fundamental da especificidade ontológica do ser social e afrontam as dificuldades conceituais nos singulares setores sobre um plano puramente gnosiológico ou puramente metódico, epistemológico.” (Ibidem, p. 4) Para os neokantianos isso se dá por simples coerência, uma vez que o ser da coisa em si não pode ser conhecido. “Aqui o neokantismo do início do século encontra-se muito próximo ao contemporâneo positivismo de Mach, Avenarius, etc.” (LUKÁCS, 1976, p. 4)<sup>38</sup>

Somente em Marx, afirma LUKÁCS, a ontologia recebe a descrição correta que supera a analogia da relação entre gnosiologia e métodos específicos das ciências singulares, pois o que passa a ser conhecido são os fundamentos gerais de qualquer ser. “Acima de tudo, ele vê com clareza que existe toda uma série de determinações categoriais sem as quais não é possível tomar concretamente o caráter ontológico de nenhum ser. Portanto, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Ibidem, 1976, p. 4). Evidencia-se a relação existente entre os níveis de ser, em que nas formas mais compostas e complexas as categorias da ontologia geral permanecem presentes como momentos superados. Superar, assinala LUKÁCS (1976), no sentido hegeliano que inclui também o conservar.

LUKÁCS desenvolve sua ontologia com uma visão histórica do real. Sobre esse aspecto, DUAYER (1995, f. 107) ao discutir a historicidade na ontologia do ser social marxiana, citando estudo de Rockmore, observa:

---

<sup>38</sup> Em outra passagem Lukács critica o posicionamento que parte dos marxistas russos realizaram em direção a estes dois autores (LUKÁCS, 1976).

Na opinião de Rockmore, a noção de história desenvolvida por Lukács em sua *Ontologia*, baseada em sua leitura da posição de Marx, insiste na “imanência, na própria realidade social, das categorias empregadas para interpretar a realidade social”. (...) Tal concepção não nega, desse modo, a historicidade das categorias contidas em outros sistemas categoriais. Para colocá-lo na conhecida formulação de Marx, isto equivale a dizer que as “categorias são formas de ser, determinações do existe”.

Lukács considera três modos de ser que se distinguem uns dos outros por uma especificidade ontológica própria, sem que isso gere nenhum tipo de hierarquia: “estão, porém, ligados segundo uma linha de desenvolvimento (necessária-causal, não teleológica) que funda o biológico sobre o inorgânico e o social sobre os dois precedentes modos do ser” (SCARPONI,<sup>39</sup> 1976, p. xiii). Logo, a ontologia da natureza inorgânica apresenta-se como fundamento de todo ser, como geral, uma vez que não pode existir nenhum ser que não esteja ontologicamente nela fundado.

Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar em nível ontológico só sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E o mesmo acontece com as categorias, por sua vez novas, do ser social em relação àquelas da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana com relação à essência e a constituição do ser social pode, portanto, ser posta racionalmente só sobre a base de uma tal fundação em graus. A questão com relação à especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, ao mesmo tempo, do emergir de suas específicas determinações. (LUKÁCS, 1976, p. 5)

Embora tratando de uma questão central da filosofia, LUKÁCS tem sua preocupação voltada às questões práticas emergentes do período em que vive e, por isso mesmo, vê a necessidade de recolocar a questão da ontologia no centro da reflexão, sem que isto signifique o abandono da gnosiologia, pois que esta é o conhecimento, mesmo que aproximativo, da realidade que constitui o *locus* de ação do ser social.

Para SCARPONI (1976, p. viii), a obra da ontologia lukacsiana é parte da suma filosófica do autor – que inclui também a *Estética* – obstinado em torno do “renascimento do marxismo”, motivado pela transformação do sistema capitalista, em que a mais valia relativa passa a ser dominante em relação à mais valia absoluta, o que

---

<sup>39</sup> Tradutor das obras de Lukács para a língua italiana.

leva o movimento operário a um novo início. “É um ‘novo início’ que enquanto por um lado impõe um enorme trabalho científico para tomar a realidade como ela é, por outro lado requer a recuperação do marxismo autêntico”. Para DUAYER (1995, f. 111) a *Ontologia do Ser Social*, “é a única obra que procura oferecer um esboço sistematizado de uma ontologia do ser social desde a perspectiva marxiana.”

Segundo SCARPONI (1976, p. ix), Lukács entendia que a nova realidade capitalista objetivava controlar as ciências para mais bem manipulá-las, o que torna o método neopositivista, “que é ao mesmo tempo representante teórico e instrumento da manipulação”, o adversário direto do marxismo.

Trata-se de um verdadeiro e próprio movimento internacional que encontra origem na necessidade do capitalismo de manipular o mercado, mas que depois se autonomiza e desenvolve-se em uma forma geral de consciência onde impera exclusiva uma gnosiologia que quer substituir o conhecimento da realidade pela manipulação dos objetos indispensáveis na práxis imediata. A verdade é suplantada pelo alcance dos fins prático-imediatos, neste movimento ideológico geral não entram somente as correntes filosóficas de maior prestígio intelectual neste período (neokantismo, positivismo, empiriocriticismo, pragmatismo, behaviorismo e enfim o neopositivismo, com o seu *pendant*, o existencialismo), mas também a religião codificada, que busca com a ciência moderna o ‘compromisso bellarminiano’ da dupla verdade. (SCARPONI, 1976, p. ix)

Se durante quase todo o século XX a discussão situava-se claramente entre a ontologia e a gnosiologia ou a epistemologia, a partir das últimas décadas o debate ganha novas características. Com a suposta derrocada da epistemologia, com a chamada crise da modernidade e seus sub-produtos de agenda “pós-moderna” (WOOD, 1999), os “pós-ismos” (MORAES, 1996) determinam a suposta morte do sujeito, passam a defender que a verdade legitima-se na cultura ou na política, ou então é uma construção criada pelos homens, uma crença socialmente justificada.

O debate instaurado nestes termos passou a polarizar em torno dos que consideram que o real existe independentemente de o conhecermos ou não, e justamente por isso, é cognoscível, e os que consideram o real incognoscível e até mesmo inexistente, ou que só ganha existência como produto do conhecimento ou da cultura. A ontologia situa-se no interior do primeiro grupo, o que passamos a discutir no ponto seguinte.

### 2.1.1 Realidade: questão de gnosiologia ou de ontologia?

O estudo que ora desenvolvemos quer afirmar que o movimento realizado pelo ser social apresenta características específicas que o diferenciam das outras formas de movimento e que possui existência real. Apreendê-lo nessa condição é importante no sentido de que possibilita a realização de escolhas mais seguras referentes ao projeto de relações humanas que se pretende efetivar. Conhecer é parte constituinte destas relações, mas não é o seu fundante. Como buscamos demonstrar, o ser social é um ser que dá respostas às exigências concretas que se apresentam na realidade em que vive (LUKÁCS, 1990). Compreender esta realidade, isto é, como o ser social se articula neste contexto, é importante condição para entender o movimento como atividade específica do humano. Isto possibilitará, talvez, pensar e projetar uma educação mais coerente com as verdadeiras condições de existência de homens e mulheres que quotidianamente convivem nos espaços educativos.

Reafirmamos, assim, a prioridade ontológica do real, o fato de que possui uma existência independente de como o pensamos ou o conhecemos. O ser social efetiva-se mediante sua ação ativa de intervenção sobre a natureza, assegurando sua existência, criando sua própria condição de humanidade. É algo que ocorre independentemente de termos consciência ou conhecimento deste processo.

LUKÁCS (1990, p. 5-6), nos *Prolegomeni All'Ontologia dell'essere sociale*, afirma que “não é possível considerar ontologicamente o ser social se não se busca o ponto de início nos fatos mais simples da vida quotidiana do homem”, mas como na maioria das vezes esses se apresentam deformados, é preciso “ir além, para poder tomar o ser como genuíno em-sí”. O filósofo chama a atenção para um aspecto óbvio e muitas vezes esquecido: que “somente uma lebre existente pode ser caçada, somente uma vara existente pode ser recolhida, etc.” Complementa ressaltando: “Todo pensamento cujas premissas e conclusões negligenciam este fundamento último, não pode mais que na sua globalidade, nos seus resultados finais, dissolver-se no subjetivismo”. Por outro lado, em razão de não podermos agir com total conhecimento

dos componentes que determinam nossas decisões e suas conseqüências, junto ao fato de que na vida quotidiana o ser real apresenta-se em termos muito deturpados, trocamos o ser verdadeiro das coisas pelos meios mediante os quais conhecemos alguns de seus momentos.

As considerações com relação à essência e à especificidade do ser social devem ser realizadas, mesmo que aproximativamente, tendo em vista as questões gerais do ser, isto é, “a conexão e a diversidade entre as três grandes espécies do ser (natureza inorgânica, natureza orgânica, sociedade).” (LUKÁCS, 1990, p. 4) Isso se torna fundamental para podermos compreender a ontologia do ser social. “Sem essa conexão, sem compreender sua dinâmica, não se consegue formular corretamente nenhuma das questões ontológicas autênticas do ser social e menos ainda se consegue conduzi-las depois em direção a uma solução que corresponda à constituição deste ser.” (Ibidem, p. 4)

A afirmação do realismo, todavia, não ocorre por posições homogêneas. Nas circunstâncias dessa discussão, é preciso situá-la no interior do debate atual da afirmação do realismo independente do conhecimento ou das formas de apreendê-lo. Como este estudo fundamenta-se na ontologia lukacsiana, parece-nos importante localizar as discussões atuais da ontologia recorrendo aos que afirmam a existência do real, para melhor situar a tese do movimento como atividade específica do humano nessa perspectiva. Para isso apresentamos os estudos de John R. SEARLE, que traz uma perspectiva realista não materialista-histórica. Em seguida, indicamos o estudo de Roy BHASKAR, que busca repor a questão ontológica nos estudos e avaliações da ciência moderna, invertendo a interrogação de como deveria ser a ciência para o fornecimento de conhecimento, para como deveria ser o mundo para que a ciência fosse possível. Pensamos que a ilustração desses dois estudos darão condições para situar a tese aqui defendida.

## 2.2 “COMO TUDO SE INTEGRA”<sup>40</sup> – SEARLE

John R. SEARLE é considerado um dos mais importantes filósofos norte-americanos da atualidade. Apesar de sua vasta obra publicada,<sup>41</sup> para os fins deste trabalho, no entanto, consideramos suficiente a referência a duas delas. Estamos certos, porém, que as obras do autor merecem um maior aprofundamento, embora não o seja possível neste espaço.

A primeira delas é *Mente, Linguagem e Verdade: Filosofia no mundo real*, publicada em 1998 nos Estados Unidos e em 2000 no Brasil. Como o próprio autor escreve na introdução, o intuito da obra é o de ser um resumo de suas principais posições, explicando como os vários temas relacionam-se entre si. “Nele eu tento explicar, ao menos de forma resumida, alguns de meus pontos de vista sobre a mente, a linguagem e a sociedade, explicar como se relacionam entre si e como se encaixam em nossa concepção contemporânea geral do universo.” (SEARLE, 2000, p. 9) A outra obra é *La construcción de la realidad social*, publicada originalmente em 1995 e posteriormente, em espanhol pela editora Paidós, em 1997. Nesta obra SEARLE esclarece qual é, de seu ponto de vista, a diferença entre as instituições que dependem da ação humana para sua existência – a realidade social – e os fenômenos naturais, que existem independente da ação ou conhecimento que homens e mulheres têm deles.

### 2.2.1 Pressupostos básicos

Em seu livro *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real*, no qual busca explicar, ainda que sinteticamente, alguns de seus pontos de vista

---

<sup>40</sup> Expressão utilizada pelo próprio SEARLE na introdução ao livro *Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real*, em que busca explicitar os motivos que o levaram à elaboração do texto. Afirma que em suas reflexões iniciais, tendo em vista o seu objetivo de demonstrar como ocorrem as inter-relações, pensou em utilizar esta expressão como subtítulo da obra.

<sup>41</sup> Entre outras: *Intencionalidade*, São Paulo: Martins Fontes, 1995; *Expressão e significado*, São Paulo: Martins Fontes, 1995; *A Redescoberta da mente*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

“sobre a mente, a linguagem e a sociedade, explicar como se relacionam entre si e como se encaixam em nossa concepção contemporânea geral do universo” (SEARLE, 2000, p. 9), torna clara sua posição: “Só para pôr minhas cartas na mesa desde o início: eu aceito a visão iluminista. Penso que o universo existe de modo bastante independente de nossas mentes e que, dentro dos limites estabelecidos por nossas capacidades evolutivas, somos capazes de compreender sua natureza.” (Ibidem, p. 13)

Anteriormente, na obra *La construcción de la realidad social*, SEARLE (1997) indicara sua posição ao explicitar a diferença entre o que chamou de eixos brutos ou naturais e eixos sociais ou institucionais. Os primeiros, afirma, existem independente de qualquer ação de homens e mulheres; e os segundos só possuem existência em dependência das convenções sociais, instituições humanas .

SEARLE propõe chamar de “visão iluminista” a perspectiva de crer que o universo era inteligível e que se podia conhecer e compreender as coisas importantes sobre o seu funcionamento, expressa em várias afirmações clássicas do Iluminismo europeu, a partir de Copérnico, passando por Newton e até Darwin. “...o universo fazia certo sentido, tinha certa inteligibilidade e estava se tornando ainda mais acessível pelo constante aumento do conhecimento e da compreensão.” (SEARLE, 2000, p. 11) O autor assinala que “as pessoas instruídas” podiam ver que esse conhecimento era compatível com uma visão dualista, com a separação entre os reinos espiritual, comandado pela religião, e o material, comandado pela ciência. Dualismo que teve sua mais famosa formulação em Descartes: “As pessoas instruídas podiam até mesmo sentir que o conhecimento científico era perfeitamente compatível com a fé religiosa, e mesmo um acréscimo a ela. Essa crença exigia que se fizesse uma distinção entre dois reinos metafísicos – o mental ou espiritual, por um lado, e o físico ou material, por outro.” (SEARLE, 2000, p. 11)

Para SEARLE, o ápice do otimismo da “visão iluminista” ocorreu com Frege, na Alemanha bismarquiana, e com Russell, na Inglaterra vitoriana. Este otimismo foi enfraquecido e desafiado por uma série de eventos a partir das primeiras décadas do século XX. Mas o maior golpe psicológico que teria sofrido foi a catástrofe

da Primeira Guerra Mundial. Ademais, sofreu também ataques puramente intelectuais, tais como:

- a) a teoria da relatividade, a qual ameaçou as pressuposições fundamentais sobre espaço e tempo;
- b) a descoberta dos paradoxos da teoria dos conjuntos, a qual parecia colocar em cheque a racionalidade da matemática, a sede da racionalidade por excelência;
- c) a psicologia freudiana considerada como a prova da impossibilidade da racionalidade;
- d) a prova de Gödel da incompletude da matemática;
- e) a mecânica quântica, que parecia inassimilável por nossas concepções tradicionais da determinação e da existência independente do universo físico;
- f) o questionamento da racionalidade da ciência realizado principalmente por Kuhn e Feyerabend;
- g) o discurso como uma série de jogos de linguagem de Wittgenstein, chegando aos relativismos “pós-modernos”.

SEARLE (2000, p. 14) acredita que a verdadeira mudança desde o século XIX não se deve ao fato que “o mundo se tornou ininteligível de alguma maneira excitante e apocalíptica, mas que é muito mais difícil compreender o mundo pela razão bastante chata e pouco excitante de que devemos ser mais espertos e saber muito mais. Por exemplo: para compreender a física contemporânea, é preciso saber muita matemática.”

Esses desafios à visão iluminista não se constituem em uma negação da possibilidade de conhecermos o mundo, avança o autor. Antes, são questionamentos sobre até que ponto podemos conhecê-lo. Assim, a teoria da relatividade apresenta-se como extensão da física tradicional e não como sua refutação, exige que se pense espaço e tempo de outra forma, mas jamais seria uma ameaça à inteligibilidade do universo. O mesmo ocorre com a prova de Gödel da incompletude da matemática, que sustenta a concepção racionalista tradicional que separa a ontologia (aquilo que existe)

da epistemologia (o modo como conhecemos), o que leva SEARLE (2000, p. 14) a atestar: “A verdade é uma questão de correspondência com os fatos. Se uma afirmação é verdadeira, deve haver algum fato devido ao qual ela é verdadeira. Os fatos dependem daquilo que existe, da ontologia. Demonstrabilidade e verificação são uma questão de descoberta da verdade, e são, portanto, noções epistemológicas, mas não devem ser confundidas com os fatos que descobrimos.”

O autor observa que, embora analise separadamente o que seja a realidade e a sua verificação e demonstração, não acredita que vivamos em dois mundos, um mental e outro físico, ou até mesmo três – acrescentando-se o cultural. Ao contrário, vivemos em um só mundo e o que pretende, do ponto de vista filosófico, é “descrever as relações entre algumas das muitas partes desse único mundo.” (Ibidem, p. 15)

Sua intenção é “afirmar a verdade e depois apresentar as falsidades que competem com ela, e que conferem à afirmação da verdade muito de seu interesse filosófico” (Ibidem, p. 18). Declara que em grande parte da história da filosofia está presente, na tentativa de rejeitar, o que ele passou a chamar, usando uma metáfora de computador, de posição-padrão. As posições padrão são os aspectos da realidade aceitos como dados. Por exemplo: o mundo real existe, “são as opiniões que temos antes da reflexão, de modo que qualquer desvio delas exige um esforço consciente e um argumento convincente.” (SEARLE, 2000, p. 18-19) SEARLE assim descreve as posições padrão para algumas das questões principais:

- a) há um mundo real que existe independente de nós, independente de nossas experiências, pensamentos, linguagem;
- b) temos acesso perceptivo direto a esse mundo por meio de nossos sentidos, especialmente o tato e a visão;
- c) as palavras de nossa linguagem, palavras como *coelho* ou *árvore*, têm em geral significados razoavelmente claros. Por causa de seus significados, podem ser usadas para nos referirmos aos objetos reais do mundo e para falarmos sobre eles;

d) a causalidade é uma relação real entre objetos e estados de coisas do mundo, uma relação pela qual um fenômeno, a causa, provoca o outro, o efeito. (SEARLE, 2000, p. 18-19)

Exemplos de ataques a essas posições-padrão, segundo o autor, seriam, no caso de Hume, a recusa de que a causalidade é uma relação entre eventos no mundo, a negação de Berkeley de que um mundo material existe independentemente das percepções que temos, a rejeição cartesiana de que podemos ter um conhecimento perceptivo do mundo, e mais recentemente, assinala SEARLE, presume-se que Quine<sup>42</sup> tenha refutado a determinação do significado das palavras na linguagem.

Em seu livro *La construcción de la realidad social*, SEARLE formula as posições-padrão – à luz da distinção entre objetividade/subjetividade epistêmica e objetividade/subjetividade ontológica - como pressupostos de sua visão de mundo. Seriam elas:

- a) o mundo existe independente de nossas representações sobre ele – o que denomina realismo externo;
- b) os seres humanos dispõem de uma variedade de modos interconectados de ascender e representar para si mesmo o mundo, modos de representação que possuem intencionalidade intrínseca e derivada;
- c) algumas dessas representações, como as crenças e os enunciados, versam sobre e representam como as coisas são na realidade. São verdadeiras se e só se correspondem com os eixos da realidade. Essa proposta seria (uma versão da) teoria da verdade como correspondência;
- d) os sistemas de representação são criação humana e, nessa medida, arbitrários. Distintos sistemas podem representar a mesma realidade (tese da relatividade conceptual);
- e) os esforços humanos reais para obter representações sofrem influência de todos os fatores: culturais, econômicos, psicológicos, etc. A objetividade epistêmica completa é difícil, às vezes impossível, porque as

---

<sup>42</sup> Representante da escola analítica de filosofia norte-americana. Ver CARRILHO e SÁÁGUA, 1991.

investigações reais partem sempre de pontos de vista motivados por todo tipo de fatores pessoais e se fecham em um determinado contexto cultural e histórico;

- f) estar em posse de conhecimento significa estar em posse de representações verdadeiras, para as quais se pode oferecer determinados tipos de justificativa ou de evidência. O conhecimento é objetivo por definição no sentido epistêmico, porque os critérios que se dão para o conhecimento não são arbitrários e são impessoais.

Ainda sob a luz da distinção entre os sentidos epistêmico e ontológico da distinção objetivo/subjetivo, SEARLE chama atenção para o fato de que o realismo externo refere-se à tese de que há uma realidade completamente independente da mente – a objetividade ontológica – e uma realidade independente das representações, mas ligada à mente, como as dores, que são ontologicamente subjetivas. “...a objetividade ontológica implica realismo externo, porque a independência com relação à mente implica independência com relação à representação, porém não o inverso. As dores, por exemplo, podem ser independentes da representação, porém não independentes da mente.” (SEARLE, 1997, p. 161)

Ao formular a questão “o que é o realismo”, volta a afirmar que este é o ponto de vista segundo o qual o mundo existe independente de nossas representações. Nas palavras de SEARLE (1997, p. 163), “...o formulei em termos gerais das ‘representações’ porque me importa ressaltar que o mundo existe não só independente da linguagem, senão também do pensamento, da percepção, das crenças, etc. A tese é, em boa medida, que a realidade não depende da intencionalidade em nenhuma forma.”

Sua explicitação é necessária, observa o autor, para poder entender o que está em jogo nesse debate, pois “as posições-padrão são verdadeiras, e (...) os ataques contra elas são equivocados” (SEARLE, 2000, p. 20). Posiciona-se, assim, claramente com relação à existência da realidade concreta que independe da percepção que tenhamos dela: existe um mundo real totalmente independente do que os seres humanos pensam ou dizem sobre ele. Também fica evidente sua posição quanto à verdade como correspondência, quando diz que as afirmações sobre objetos ou

condições são verdadeiras ou falsas dependendo se as coisas no mundo são realmente da maneira como dizemos que são. Alerta, porém, que nem todas as posições-padrão são verdadeiras e apresenta o que considera a mais famosa posição-padrão falsa: a defesa do argumento de que cada um de nós é formado por duas entidades separadas, um corpo de um lado e uma mente ou alma de outro – o dualismo.

Entre as posições-padrão, talvez a mais fundamental, para SEARLE, seja um determinado conjunto de pressuposições sobre a realidade e a verdade. Quando agimos, pensamos ou falamos, tomamos como pressuposto, assinala, uma determinada maneira pela qual nossas ações se relacionam com as coisas externas a nós.

Essas duas pressuposições de Pano de Fundo têm histórias longas e vários nomes famosos. A primeira, de que há um mundo real independente de nós, eu gostaria de chamar de ‘realismo externo’. ‘Realismo’ porque afirma a existência do mundo real, e ‘externo’ para distingui-lo de outros tipo de realismo – por exemplo, o realismo dos objetos matemáticos (realismo matemático) ou o realismo dos fatos éticos (realismo ético). O segundo ponto de vista, segundo o qual uma afirmação é verdadeira se as coisas no mundo são da maneira como a afirmação diz que são, é chamada ‘teoria da verdade como correspondência’. Essa teoria se encontra em uma série de versões diferentes, mas a idéia básica é que as afirmações são verdadeiras se correspondem, descrevem ou se encaixam à maneira como as coisas realmente são no mundo, e falsas se não o fazem. (SEARLE, 2000, p. 22)

SEARLE reconhece a existência de fenômenos independentes da mente como as montanhas, as árvores, os vírus, as placas tectônicas, os átomos de hidrogênio, e a existência daqueles que não são independentes como o dinheiro, as guerras, a propriedade, os jogos de futebol, as festas – que dependem de agentes humanos conscientes –, mas que igualmente pertencem ao realismo externo.

O realismo externo é a base para outros pontos de vista filosóficos, como referencial de pensamento e da linguagem, e a teoria da verdade como correspondência. Para o autor, os que tentam negar essas duas teorias se sentem pouco à vontade ao terem que aceitar o realismo externo, evitando falar no assunto ou utilizando-se de alguma razão sutil para rejeitá-lo. São poucos os que realmente afirmam a não existência de um mundo real objetivo e totalmente independente de nós. “A atitude mais típica dos anti-realistas é apresentar um argumento que pareça desafiar a posição-padrão conforme a descrevi, e então alegar que o desafio justifica alguma

outra posição que desejam defender, alguma versão de pontos de vista chamados de diversas maneiras: construtivismo, pragmatismo, desconstrutivismo, relativismo, pós-modernismo e assim por diante.” (SEARLE, 2000, p. 23) Complementa afirmando que:

A estrutura lógica da situação enfrentada pelo anti-realista é a seguinte:

1. Suponhamos que o realismo externo seja verdade. Nesse caso, existe um mundo real, independente de nós e de nossos interesses.
2. Se existe um mundo real, então existe um modo como o mundo realmente é. Existe uma maneira objetiva como as coisas são no mundo.
3. Se existe uma maneira como as coisas realmente são, então deveríamos ser capazes de dizer como são.
4. Se podemos dizer como as coisas são, então aquilo que dizemos é objetivamente verdadeiro ou falso dependendo de nosso êxito ou fracasso em dizer como são.

Aqueles que apoiam formas de subjetivismo ou de relativismo e que desejariam rejeitar a quinta proposição ficam embaraçados diante da primeira, que sentem que deve ser rejeitada ou, como dizem às vezes, “questionada.” (SEARLE, 2000, p. 23-24)

E prossegue dizendo que os ataques ao realismo não são novidade. A tradição, chamada “idealismo” ou “fenomenismo”, afirma que a única realidade é aquela das “idéias”, na acepção especial da palavra. Desde o bispo Berkeley, passando por Kant e Hegel, o princípio básico do idealismo é o de que a realidade não é uma questão referente à existência de algo independentemente de nossas percepções e de outras representações, mas sim a de que a realidade é constituída por nossas percepções e outros tipos de representações.

Isso posto, SEARLE (2000, p. 25) questiona: por que razão os filósofos sentem-se atraídos pelo idealismo? Em primeiro lugar, para responder ao desafio do ceticismo. “Em suma, a sedução do idealismo é que o abismo que torna o ceticismo possível é removido. A realidade consiste em aparências sistemáticas.” Em segundo lugar, por satisfazer um desejo básico de poder. “Parece demasiado repulsivo, de algum modo, que devamos estar à mercê do ‘mundo real’. Parece ruim demais que nossas representações tenham de depender exclusivamente de nós.” No interior das universidades, “principalmente nas disciplinas de ciências humanas, parte-se do princípio de que, se o mundo real não existe, então a ciência natural repousa sobre a mesma base das ciências humanas. Ambas lidam com interpretações sociais, não realmente independentes.” (Ibidem, p. 27)

Recentemente, afirma o autor, surgiram novas formas de negação do realismo, com as etiquetas de “desconstrução”, “etnometodologia”, “pragmatismo” e “construtivismo social”. O anti-realismo contemporâneo seria motivado basicamente pelo conjunto de argumentos chamado de “perspectivismo”.

O perspectivismo é a idéia de que nosso conhecimento da realidade nunca é “sem mediação”, é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto específico de predileções ou, pior ainda, por motivos políticos sinistros, como a fidelidade a um grupo ou ideologia política. E, já que nunca podemos ter um conhecimento não mediado do mundo, então talvez não haja um mundo real, ou talvez seja inútil até mesmo falar a respeito, ou quem sabe nem seja interessante. Assim, o anti-realismo no final do século XX é, de certo modo, tímido e evasivo. Quando digo “tímido” e “evasivo”, quero contrastá-lo com a alegação bruta, crua, que estou fazendo a respeito da posição-padrão: a de que existe um mundo real totalmente independente de nós. (SEARLE, 2000, p. 26)

O autor conclui que as formas de pós-modernismo, de desconstrutivismo livres das amarras e limites de ter de enfrentar o mundo real, são desenvolvidas com facilidade. “Se o mundo real é apenas uma invenção - uma interpretação social destinada a oprimir os elementos marginalizados da sociedade -, então vamos nos livrar do mundo real e construir o mundo que queremos. Esta, acredito, é a verdadeira força psicológica em ação por trás do anti-realismo no final do século XX.” (Ibidem, p. 27)

O argumento mais famoso, para SEARLE, contra o ponto de vista segundo o qual há uma realidade que existe independente de nós, é que tal afirmação torna a realidade impossível de ser conhecida, uma vez que, como em Kant, existe um mundo de coisas em si que estará sempre além do alcance de nosso conhecimento. Os argumentos céticos em filosofia têm sempre a mesma forma: podemos ter as melhores provas possíveis sobre alguma coisa e ainda assim estarmos completamente enganados. Os céticos mais radicais vão além: não apenas não *temos provas suficientes* mas, estritamente falando, não temos *prova alguma*, porque as provas que temos pertencem a um domínio e as afirmações que fazemos pertencem a outro domínio (SEARLE, 2000).

SEARLE introduz um exemplo interessante e pergunta-se: o que percebemos quando olhamos uma árvore? A resposta dada pelo cético é a de que não percebemos

um objeto material de existência independente, pelo contrário, percebemos nossa própria percepção, nossa própria experiência consciente. Mas o senso comum afirma que realmente vemos coisas como árvores e casas. O autor diz que o ceticismo refuta esse ponto de vista pelo argumento da ilusão e pelo da ciência e, em razão do prestígio das ciências naturais, tornou-se o mais atraente do século XX. “Tudo o que vemos, literalmente, diretamente, é a experiência visual em nossos cérebros. Isso é chamado alternadamente de ‘informação sensorial’, ‘objeto percebido’ ou, mais recentemente, ‘descrição simbólica’, mas a idéia básica é que quem percebe não vê realmente o mundo real.” (SEARLE, 2000, p. 35) Esse argumento é falacioso, pois o fato de poder fornecer um relato causal de como é possível ver o mundo real não quer dizer que não se veja o mundo real.

O argumento da ilusão se apresenta de diversas maneiras, mas, segundo SEARLE (2000, p. 36), seria basicamente este: “aquele que pensa que percebemos diretamente objetos e situações no mundo, o realista perceptivo ingênuo, é incapaz de lidar com o fato de que não há como distinguir o caso no qual eu realmente vejo objetos e estados de coisas no mundo, o chamado caso ‘verídico’, do caso no qual estou tendo algum tipo de ilusão, alucinação, delírio e assim por diante. Portanto, o realismo perceptivo é falso.”

O argumento da ilusão diz que se realmente houver casos em que percebemos diretamente objetos e situações no mundo, então deve haver uma distinção, no caráter da experiência, entre os casos nos quais percebemos objetos e estados de coisas no mundo da maneira como realmente são e os casos nos quais não o fazemos. Mas como as duas experiências são distinguíveis qualitativamente; a análise de um caso deveria poder ser aplicada ao outro. Como no caso não verídico não vemos o mundo real, também no caso verídico não vemos o mundo real ou não o vemos como realmente é. Para SEARLE isso não é verdade, pois para que se possa ver o objeto à frente não é necessário que exista algum aspecto interno da própria experiência que seja suficiente para distinguir a experiência verídica de uma alucinação do objeto.

Considero que a finalidade do exemplo da alucinação é mostrar que não há nada na própria experiência, no próprio caráter qualitativo da experiência, capaz de distinguir os casos alucinatórios dos casos verídicos. (...) Quero dizer, a estrutura básica do

argumento da ilusão repousa sobre uma falsa premissa: a pressuposição de que algumas vezes vejo objetos reais no mundo real exige uma distinção no caráter qualitativo de minhas experiências visuais entre as experiências perceptivas verídicas e as não verídicas. Portanto, o argumento não é sólido porque a primeira premissa é falsa. (SEARLE, 2000, p. 37)

Justificando, com esses argumentos, o realismo interno, SEARLE (2000, p. 38-9) busca justificar o realismo externo afirmando que este não é uma teoria, mas a estrutura dentro da qual é possível ter teorias. “O fato de existir um mundo lá fora não é uma *opinião* [rifo no original] que tenho. Pelo contrário, trata-se da estrutura necessária para que seja possível defender opiniões ou teorias sobre coisas como os movimentos planetários. (...) essa pressuposição, de que há uma maneira como as coisas são, independentemente de nossas representações da maneira como são, é o realismo externo.”

Na conclusão do autor, como diagnóstico, se poderia dizer que os anti-realistas possuem como motivação “uma vontade de potência, um desejo de controle, e um ressentimento profundo e duradouro” (Ibidem, p. 39). Mas essa afirmação almeja ser apenas um diagnóstico, caso contrário, afirma o autor, “estaria cometendo uma falácia genética: supor que a explicação das origens causais de um ponto de vista é suficiente para mostrar que esse ponto de vista é falso.” (Ibidem, p. 40)

### 2.2.2 Consciência: fenômeno biológico?

O título do capítulo em que SEARLE (2000, p. 44) discute a consciência oferece um indicativo de sua concepção sobre a mente e a consciência: “Como nos encaixamos no universo: a mente como fenômeno biológico”. Aborda a consciência como uma função biológica, sem negar-lhe a especificidade, mas a considera uma função orgânica como outra qualquer. Por essa concepção discute a consciência pela perspectiva da ciência. “Agora não estamos mais lidando com questões de análise filosófica, mas discutindo alguns resultados da ciência moderna.” (Ibidem, p. 44)

De acordo com o autor na ciência moderna há duas proposições não sujeitas a controvérsias ou não questionadas: a teoria atômica da matéria e a teoria evolutiva da biologia. Daí, conclui, pode-se dizer que “o universo consiste inteiramente em entidades que julgamos conveniente, quando não totalmente preciso, chamar de ‘partículas’ em campos de força” (SEARLE, 2000, p. 44) que geralmente são organizadas em sistemas. “As fronteiras de um sistema são determinadas por suas relações causais” (Ibidem, p. 45). Exemplo de sistemas são as montanhas, as árvores, os planetas, os animais, as galáxias e as moléculas. Entre estes há os “sistemas orgânicos de cadeias de carbono, e entre esses sistemas orgânicos estão os organismos que hoje existem como membros de espécies que evoluíram durante longos períodos de tempo.” (SEARLE, 2000, p. 45)

O autor discute o ponto no qual alguns desses sistemas orgânicos desenvolveram sistemas nervosos e estes as “mentes”, humanas e animais.

O ponto no qual nossa discussão neste livro adentra a história da física, da química e da biologia é o ponto no qual alguns desses tipos de sistemas orgânicos desenvolveram sistemas nervosos, e o qual esses sistemas nervosos desenvolveram o que chamamos de “mentes”. (...) O aspecto primário e mais essencial das mentes é a consciência. Por ‘consciência’ entendo os estados de conhecimento ou percepção que começam quando acordamos de manhã depois de um sono sem sonhos e continuam durante o dia até que adormecemos novamente. (...) A consciência tem um grande número de formas e variedades. Os aspectos essenciais da consciência, em todas as suas formas, são sua natureza interior, qualitativa e subjetiva. (SEARLE, 2000, p. 45)

Aqui SEARLE (2000, p. 46) aponta as três características comuns a todos os estados conscientes: são internos, qualitativos e subjetivos. Internos por acontecerem dentro do corpo, especificamente dentro do cérebro. Outro aspecto que os torna internos é que qualquer um dos estados conscientes só existe como um elemento em uma seqüência de tais estados. “Alguém tem estados conscientes como dores e pensamentos apenas como parte de estar vivendo uma vida consciente, e cada estado tem a identidade que tem apenas em relação a outros estados do mesmo tipo. (...) Assim, a ontologia - a própria existência de meus estados conscientes - envolve sua participação em uma seqüência de estados conscientes complexos que constituem minha vida consciente.”

Os estados conscientes são qualitativos no sentido de que há um determinado modo de sentir para cada um deles, uma determinada característica qualitativa. São subjetivos por serem experimentados por um sujeito humano ou animal.

...os estados conscientes têm o que se pode chamar de “ontologia da primeira pessoa”. Ou seja, existem apenas do ponto de vista de algum agente, organismo, animal ou pessoa que os possuia. (...) Uma dor só existe quando é experimentada por algum agente – ou seja, por um “sujeito”. Entidades objetivas, como montanhas, têm um modo de existência na terceira pessoa. Sua existência não depende de serem experimentados por um sujeito. (SEARLE, 2000, p. 47)

O autor critica os que dizem que por ser a consciência subjetiva não haveria como realizar um estudo científico da mesma. Tal assertiva baseia-se em uma contraposição entre a definição da ciência pela objetividade e a subjetividade da consciência, a que SEARLE chama de “objetividade epistemológica” e “subjetividade epistemológica”. A primeira refere-se às verdades autônomas dos sentimentos, atitudes e preconceitos das pessoas, por exemplo, “Rembrandt nasceu em 1609”; a segunda é subordinada às atitudes e sentimentos dos observadores, por exemplo “Rembrandt era um pintor melhor do que Rubens”. Este é o sentido epistemológico da distinção entre objetivo e subjetivo, mas SEARLE (2000, p. 48) quer afirmar o sentido ontológico que “se refere ao *status* do modo de existência de tipos de entidades no mundo”. Desta maneira montanhas, casas, árvores, possuem um modo objetivo de existência por não necessitarem ser experimentados por algum sujeito humano ou animal, enquanto a dor do nosso pé é ontologicamente subjetiva. Mas a afirmação de que estamos com dor no pé não é epistemologicamente subjetiva, é uma simples questão de fato, objetivo.

Então, o fato de a consciência ter um modo de existência subjetivo não nos impede de ter uma ciência objetiva da consciência. A ciência é, de fato, epistemologicamente objetiva na maneira em que cientistas tentam descobrir verdades que são independentes dos sentimentos, atitudes ou preconceitos de qualquer pessoa. Tal objetividade epistemológica, no entanto, não exclui a subjetividade ontológica como área de investigação. (SEARLE, 2000, p. 49)

Para SEARLE (2000, p. 49) dois pontos de vista são hoje bastante comuns em filosofia. Um é o que pensa a consciência como um tipo de fenômeno separado e distinto da realidade material, física, isto é, “a idéia de que há dois tipos basicamente

diferentes de fenômenos ou entidades no universo”. Outro é o que, na tentativa de negar o dualismo, nega também a irreducibilidade subjetiva da consciência, sendo forçado ao materialismo. Em suas palavras, “Somos forçados a pensar que a consciência, conforme a descrevi, e da maneira como a experimentamos na verdade, não existe realmente. Se você for materialista, então é forçado a dizer que na verdade, de um ponto de vista ontológico, não existe uma consciência na primeira pessoa, subjetiva” (Ibidem, p. 49).

O dualismo apresenta-se em “dois sabores”: dualismo da substância e dualismo da propriedade. Segundo o dualismo da substância existiriam no universo os objetos materiais e as mentes imateriais, e Descartes teria sido seu principal defensor. O dualismo de propriedade distingue os objetos com propriedades físicas - peso, altura - e os objetos de propriedades mentais - dor. “Todas as formas de dualismo compartilham o ponto de vista segundo o qual os dois tipos são mutuamente exclusivos. Se algo é mental, não pode, uma vez que é mental, ser físico; se é físico, não pode, uma vez que é físico, ser mental.” (SEARLE, 200, p. 50)

SEARLE acredita que muitos filósofos<sup>43</sup> ainda concebem algum tipo de dualismo, mas a maioria adere a alguma forma de materialismo, em suas diferentes variedades: behaviorismo, fisicalismo, funcionalismo, inteligência artificial, estão entre as mais célebres. Segundo o autor, todas essas formas têm em comum a tentativa de livrar-se dos fenômenos mentais em geral e da consciência em particular, reduzindo-os a alguma forma física ou material, o que leva à negação da consciência. “A posição-padrão do materialismo é que o mundo é formado inteiramente de entidades materiais ou físicas. A implicação, quando se pensa nisso do modo como os materialistas normalmente fazem, é que a consciência, como algo irreducivelmente mental, não existe.” (Ibidem, p. 53)

Posto que para SEARLE (2000, p. 54) a “consciência é um fenômeno interno, qualitativo, subjetivo, da primeira pessoa”, nem o dualismo nem o materialismo, na forma como se apresentam, contemplam tais aspectos. Nesse sentido,

---

<sup>43</sup> Embora o autor utilize a expressão “muitos filósofos”, não indica o nome de nenhum deles.

sua resposta é a de que os processos cerebrais são causa da consciência, sendo a consciência

um fenômeno biológico como qualquer outro. É verdade que ele tem características especiais, principalmente a característica da subjetividade, como vimos, mas isso não impede a consciência de ser uma característica cerebral de nível superior da mesma maneira como a digestão é uma característica estomacal de nível superior, ou a liquidez uma característica de nível superior do sistema de moléculas que constituem nosso sangue. Em resumo, o modo de responder ao materialismo é assinalar que ele ignora a existência real da consciência. O modo de vencer o dualismo é simplesmente nos recusarmos a aceitar o sistema de categorias que faz da consciência algo não biológico, que faz parte do mundo natural. (SEARLE, 2000, p. 55)

O autor naturaliza a consciência e dá-lhe a etiqueta de “naturalismo biológico”: naturalismo porque faz parte da natureza e biológico porque o modo de explicação da existência de fenômenos mentais é biológico, em oposição ao computável, comportamental, social ou lingüístico.

SEARLE, portanto, analisa a subjetividade unicamente ao nível da reação frente às causalidades naturais postas pelos fenômenos determinados unicamente pelo biológico. Para ele a subjetividade torna a consciência irreduzível a fenômenos da terceira pessoa segundo os modelos-padrão da redução científica. Assinala que, apesar de apresentar-se de muitas maneiras, é preciso entender dois tipos de redução científica: a “eliminatória” e a “não eliminatória”. As primeiras livram-se dos fenômenos mostrando que são ilusões, e as segundas os explicam de forma causal. A consciência sendo um fenômeno biológico, nesse caso, poderia ser explicada de forma causal, porém ainda assim restaria um fenômeno, o elemento subjetivo irreduzível, a subjetividade ontológica da primeira pessoa.

Em resposta à acusação dos filósofos tradicionais de que a consciência é um epifenômeno - “embora causada por processos cerebrais, não pode por si só causar nada. É apenas um tipo de resíduo vaporoso liberado pelo cérebro, mas incapaz de fazer qualquer coisa por conta própria” (SEARLE, 2000, p. 60) – o autor diz que a primeira constatação é a de que seria milagroso, inédito na história biológica, se a consciência humana e animal não tivessem importância causal no mundo. O epifenomenismo é empiricamente falso. Mas admite que isso não é suficiente para

afrontar o epifenomenismo, pois como explicar que nosso esforço consciente exerça efeito físico, por exemplo, sobre a posição de nosso braço e o mude de lugar (levantar o braço)? Ao que afirma: “Suponhamos que comecemos com o fato de que a mente afeta o corpo e o corpo afeta a mente, e partamos daí” (Ibidem, p. 62), ou seja: admitirmos que existam relações causais entre consciência e outros eventos físicos. Com isso o autor entende redesenhar o mapa conceitual no sentido de que cada vez que vamos conhecendo mais e, principalmente, cientificamente, vamos compreendendo melhor a causalidade.

Nesse ponto manifesta-se novamente a não diferenciação entre a consciência humana e animal para SEARLE, uma vez que considera o epifenomismo superado de igual forma nos animais e nos seres humanos. Essa abordagem, quer nos parecer, embora reconheça a existência real da consciência, carece de uma análise mais profunda do aspecto histórico-social de constituição da consciência humana, que a distinga da consciência dos animais. A abordagem que Searle realiza é naturalista, no sentido de que para ele não há uma diferença substancial entre a consciência dos seres humanos e a dos demais animais. A consciência, assim, mantém-se no nível do biológico, o que não possibilita ao autor analisar a complexidade das relações que incorrem nesse fenômeno. A nosso ver Searle permanece ao nível do epifenômeno, pois, como assinala LUKÁCS (1981, 1990), somente levando-se em consideração os três tipos de ser – inorgânico, orgânico e social – e a complexidade de suas interações é possível compreender o ser da consciência. Só deixa de ser epifenômeno na complexidade das relações fundadas no trabalho, específico do ser social.<sup>44</sup>

Para SEARLE os seres humanos e animais enfrentam o mundo por meio de atividades conscientes. Portanto não é impossível pensar a hipótese, como fazem os céticos, de imaginar a ausência da consciência mantendo o resto da natureza constante. Os seres humanos precisam da consciência para sobreviver. “Na vida real, não se pode eliminar a consciência e manter o comportamento. Supor que se possa fazer isso é supor que a consciência não é parte física normal do mundo físico. Ou seja, é supor uma explicação dualista da consciência.” (SEARLE, 2000, p. 66)

---

<sup>44</sup> Essa questão será melhor esclarecida no próximo capítulo.

Para o autor a causalidade intencional pode ser demonstrada pelo exemplo: quero beber água, então bebo água. O estado consciente como uma intenção ou desejo funciona representando o tipo de evento que causa. O efeito de beber água é conscientemente representado pela causa, o desejo de beber água.

O autor salienta a propriedade que têm os seres conscientes de representar objetos e situações no mundo e de agir com base nessas representações. “De fato, o aspecto mais importante da consciência, no que diz respeito a essa discussão, é que existe uma ligação essencial entre a consciência e a capacidade que nós, seres humanos, temos de representar para nós mesmos objetos e estados de coisas no mundo.” (SEARLE, 2000, p. 66)

O nome técnico em filosofia para isso, segundo SEARLE (2000, p. 66-7), é intencionalidade, assim definida: “A intencionalidade é aquela característica da mente graças à qual os estados mentais são dirigidos a, ou falam de, ou se referem a, ou apontam para estados de coisas no mundo. É uma característica peculiar, uma vez que, na verdade, o objeto não precisa existir para ser representado no nosso estado intencional.

Julgamos que, como na tentativa de superar o epifenomenismo da consciência, aqui também SEARLE limita o conceito de intencionalidade, pois não o considera como finalidade, como pôr teleológico. Isto o leva a um reducionismo da intencionalidade visto que, para ele, refere-se à orientação dos estados mentais para os estados de coisas no mundo, não sendo necessária a existência do objeto para sua representação.

Como contraposição à essa forma de defesa do real, passamos à proposta de Roy BHASKAR, que realiza sua exposição com base na teoria marxiana.

## 2.3 REALISMO TRANSCENDENTAL

O segundo pensador que trazemos à discussão é Roy BHASKAR,<sup>45</sup> em sua perspectiva ontológica do realismo transcendental. O estudo tem por base os textos *Uma Teoria Realista da Ciência*<sup>46</sup> – onde expõe as possibilidades de uma teoria realista da ciência – e *Sociedades*,<sup>47</sup> em que procura discutir, ontologicamente, as categorias específicas das sociedades que as tornam possíveis objetos de conhecimento. Nossa atenção se volta ao último texto, uma vez que trata mais especificamente a realidade dos mecanismos e da estrutura da sociedade e as possibilidades da ciência social, onde se incluem a formação humana e a educação.

Ao discutir a possibilidade da filosofia realizar uma avaliação da ciência, BHASKAR (2000) pretende demonstrar que a teoria humeana de leis causais - que deu importante suporte à visão positivista moldadora de nossa imagem de ciência - conduziu a uma depreciação da teoria e conseqüentemente a um desleixo em relação à questão ontológica. Ao questionar em que medida a experiência é entendida como significativa para o estabelecimento do conhecimento nas ciências naturais, afirma que, geralmente, negligencia-se o fato de que a regularidade de eventos depende da ação ativa do experimentador como agente causal da seqüência de eventos. Uma seqüência de eventos necessariamente só ocorre no interior de uma experiência empírica organizada pelo pesquisador, porém o mesmo não provoca a lei causal que essa seqüência lhe permite identificar. Isso sugere uma diferença ontológica entre leis científicas e padrões de eventos. A negligência dessa diferença ocorre devido à incorporação, no conceito de mundo empírico, de um erro de categoria dependente de um antropomorfismo superficialmente escondido dentro da filosofia. Por conseguinte

---

<sup>45</sup> Filósofo indiano, radicado na Inglaterra, um dos fundadores do grupo de pesquisa que discute as possibilidades das ciências sociais na perspectiva ontológica.

<sup>46</sup> Publicado como *A Realist Theory of Science*, Leeds, 1975. Citações a partir da tradução do primeiro capítulo, por Rodrigo Leitão (UFF), 2000.

<sup>47</sup> Publicado como *Societies* em ARCHER et alli (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. Routledge, London, 1998. Citações a partir da tradução de Hermann Mathow e Thais Maia. Revisão de Bruno Moretti e Lilian Rose Lopes Paes; Supervisão/Revisão técnica Mário Duayer, UFF, 2001.

negligencia-se a importante questão das condições sob as quais a experiência é significativa na ciência.

No processo de conhecimento, segundo BHASKAR (2000), deve-se reconhecer o duplo sentido dos seus objetos. Por um lado, o conhecimento é um produto social estabelecido mediante produções sociais anteriores; por outro, a ação dos objetos do conhecimento ocorre independentemente da atividade do pesquisador. A partir dessa constatação ontológica, o filósofo indiano justifica a apresentação de duas dimensões dos objetos do conhecimento: a dimensão transitiva, em que o objeto é a causa material ou o conhecimento anterior é usado para gerar novo conhecimento; a dimensão intransitiva, na qual o objeto é a real estrutura ou mecanismo existente que age independentemente de homens e mulheres e das condições que lhes permitem acesso ao objeto.

Os objetos intransitivos são os objetos reais e as estruturas, os mecanismos, os processos, os eventos e as possibilidades do mundo, que são independentes da atividade dos cientistas. Assim, as leis causais que a ciência presumivelmente possui funcionariam ainda que não houvesse ninguém para conhecê-las. A lei da gravidade continuaria a exercer seu efeito mesmo que não tivesse havido um Newton para produzir conhecimento sobre ela.

Resumindo, os objetos intransitivos do conhecimento são em geral invariantes perante nosso conhecimento sobre eles: são os objetos reais e as estruturas, os mecanismos e os processos, os eventos e as possibilidades do mundo e a maioria deles é independente de nós. Eles não são “incompreensíveis”, pois afinal se sabe bastante sobre eles. Mas eles também não são dependentes do nosso conhecimento, nem de nossa percepção deles. Eles são os intransitivos e independentes objetos de descoberta e investigação científica. (BHASKAR, 2000, f. 8)

É possível pensar um mundo de objetos intransitivos sem a ciência. Entretanto, não é possível pensar a ciência sem objetos transitivos, uma vez que estes constituem os antecedentes científicos ou pré-científicos que permitem o conhecimento. “Eles incluem fatos e teorias estabelecidos anteriormente, paradigmas e modelos, métodos e técnicas de inquérito disponíveis para um cientista” (Ibidem, p. 8). São, portanto, dependentes da ação de investigação científica e sujeitos a mudanças como qualquer outro artigo produzido socialmente. BHASKAR (2000, f. 8)

exemplifica a relação entre os objetos transitivos e intransitivos com a pesquisa de Darwin sobre a teoria da seleção natural:

A causa material da teoria da seleção natural de Darwin consiste nos ingredientes dos quais ele formulou sua teoria. Entre eles havia os fatos da variedade natural, a teoria de seleção doméstica e a teoria de população de Malthus. Darwin trabalhou com esses ingredientes e gerou o conhecimento de um processo, lento e complexo demais para ser visualizado, e que estava em curso há milhões de anos antes de ser descoberto, mas ele não poderia ter produzido o processo que descreveu, o objeto intransitivo de conhecimento que ele produziu: o mecanismo da seleção natural.

Conforme o autor, pode-se chegar à conclusão que

...produtos sociais, conhecimentos anteriormente estabelecidos capazes de funcionar como objetos transitivos de novos conhecimentos, são utilizados para explorar a desconhecida (porém compreensível) estrutura intransitiva do mundo. Conhecimento B é produzido a partir do conhecimento A, porém ambos existem somente em pensamento.<sup>48</sup> (BHASKAR, 2000, f. 9)

Admitindo-se a existência de objetos intransitivos e a impossibilidade de se pensar uma ciência sem objetos tanto transitivos como intransitivos, é possível um estudo filosófico dos objetos intransitivos da ciência como uma ontologia. “A resposta para a pergunta transcendental ‘como deveria ser o mundo para que a ciência fosse possível?’ merece o nome de ontologia.” (Idem, *Ibidem*) BHASKAR considera que qualquer filosofia da ciência minimamente adequada deva ser capaz de sustentar os dois aspectos da ciência, quais sejam: a não espontaneidade da produção de conhecimento – a dimensão transitiva – e o realismo estrutural e essencial – a dimensão intransitiva. “Porque a ciência é uma atividade social cujo objetivo é a produção de conhecimento dos tipos de ação de objetos independentemente existentes e ativos” (*Ibidem*, f. 10). Com base nessa condição, questiona as posições historicamente assumidas pela filosofia da ciência. Sem querer oferecer uma tipologia completa, mas uma proposta que possa esclarecer os assuntos correntes em filosofia da ciência, o autor considera que devam ser distintas três posições: a do empirismo

---

<sup>48</sup> A existência em pensamento do conhecimento será abordada junto com o conceito de reflexo como a ação do sujeito de apreensão do real numa nova objetividade para a consciência.

clássico, a do idealismo transcendental e a do realismo transcendental, à qual se vincula.

O empirismo clássico, representado pela teoria humeana, considera que os objetos de conhecimento como eventos atomísticos, onde o conteúdo objetivo da idéia de necessidade natural é consumido pelas conjunções de tais eventos. “Nesta concepção, ciência é concebida como um tipo de resposta automática ou comportamental a estímulos de fatos dados e suas conjunções” (BHASKAR, 2000, f. 10). A ciência torna-se, assim, um tipo de epifenômeno da natureza.

A segunda posição, também de formulação clássica, caracterizada como idealismo transcendental, vincula-se à teoria kantiana, podendo apresentar variações de atualização e dinamização. Essa posição considera os objetos do conhecimento científico como os modelos ideais de ordem natural. “Tais objetos são construtos artificiais e embora eles possam ser independentes de homens em particular, não são independentes de homens ou da ação humana em geral” (Idem, Ibidem). Nessa concepção, a conjunção constante de eventos não é suficiente, embora necessária, para a atribuição de uma necessidade natural. Ainda que o conhecimento seja visto como a estrutura e não a superfície, o mundo natural passa a ser um construto da mente humana ou, na versão mais moderna, da comunidade científica. O idealismo transcendental não nega a existência de realidade independente da mente humana, mas se ela existir não é possível conhecê-la.

A terceira posição, caracterizada por BHASKAR como realismo transcendental, vê os objetos do conhecimento como estruturas e mecanismos que geram um fenômeno. O conhecimento produzido em uma atividade social da ciência não tem como objeto um fenômeno (empirismo) nem construtos humanos impostos pelo fenômeno (idealismo), “mas estruturas reais as quais resistem e operam independentemente do nosso conhecimento, de nossa experiência e das condições que nos permitem ter acesso a elas” (Idem, ibidem). Assim, em relação às duas posições anteriores, o realismo transcendental afirma:

Contra o empirismo, os objetos do conhecimento são estruturas e não eventos; contra o idealismo, eles são intransitivos. (...) De acordo com esta visão, ambos o conhecimento e o mundo são estruturados, ambos são diferenciados e mutantes; o

último existe independentemente do primeiro (embora não nosso conhecimento deste fato); e experiências e os objetos e as leis causais para os quais ele nos dá acesso são normalmente dessincronizados. Nesta visão, ciência não é um epifenômeno da natureza e nem a natureza é um produto do homem (BHASKAR, 2000, f. 10).

O autor analisa a possibilidade de cada uma dessas posições sustentar as duas dimensões anteriormente citadas.<sup>49</sup> Verifica que enquanto o empirismo clássico não consegue sustentar nem a dimensão transitiva nem a intransitiva, uma vez que o objeto da ciência são os eventos atomísticos e a ciência um epifenômeno da natureza, o idealismo transcendental sustenta a dimensão transitiva, já que o conhecimento possui uma aparência dinâmica. Por outro lado, considera que o conhecimento obtido, o objeto, não existe independente da atividade humana em geral e, mesmo que exista, nenhum conhecimento científico pode ser obtido. Nesse particular, para o idealismo transcendental tanto o conhecimento quanto a natureza dependem da atividade social da ciência para existirem.

Para o realismo transcendental, a inteligibilidade da ciência só é possível admitindo-se que a ordem descoberta na natureza exista independente da atividade humana em geral. “Qualquer descoberta na natureza deve ser expressa em pensamento, mas as estruturas, constituições e leis causais descobertas na natureza não dependem do pensamento.” (BHASKAR, 2000, f. 12) O que não pode ser sustentado nem pelo empirismo clássico nem pelo idealismo transcendental devido à ontologia compartilhada por ambos, afirma o autor, “Pois embora o idealismo transcendental rejeite a avaliação empirista de ciência, ele silenciosamente se apodera da avaliação empirista do ser. Este legado ontológico é expresso mais sucintamente em seu compromisso para com o realismo empírico, e portanto, ao conceito de ‘mundo empírico’”. (Idem. *ibidem*)

---

<sup>49</sup> Antes, porém, ressalta que hoje é difícil situar algum moderno filósofo da ciência sob uma das posições sem gerar equívocos e que o realismo transcendental deve ser diferenciado do realismo empírico. BHASKAR afirma que geralmente o ‘Realismo’ é associado a posições na teoria da percepção – o interesse real relaciona-se com algum objeto particular da percepção – ou na teoria de universais – o real relacionado a alguma característica ou propriedade geral do mundo – enquanto que o realista transcendental está interessado nos objetos de descoberta e investigação científica, herdando tanto posições realistas particulares da teoria da percepção como da teoria de universais, mas sem poder ser reduzido a elas.

Para BHASKAR (2000) o problema maior do empirismo estaria concentrado em três aspectos principais: a) a utilização da categoria de experiência para definir o mundo; b) a visão de que ser experimentado ou experimentável é uma propriedade essencial do mundo e, portanto; c) a negação das circunstâncias construídas socialmente, sob as quais a experiência é de fato epistemologicamente significativa na ciência. Para superar esse problema é que o realismo transcendental evidencia seu compromisso com uma ontologia em avaliação da ciência e, portanto, “com a impossibilidade de evitar questões ontológicas na filosofia da ciência” (Ibidem, f. 12). No empirismo e no idealismo transcendental, em que a conjunção constante de eventos é uma condição para a formulação de uma lei causal sendo missão da ciência descobri-la, explicita-se o compromisso com a crença de que, uma vez que a ciência ocorre, tal conjunção existe. Os conceitos deixam de ser proposições sobre o mundo e passam a ser proposições de como o homem entende o mundo.

A essa postura BHASKAR (2000, f. 17) denomina “falácia epistêmica”, em que “declarações sobre a existência podem ser reduzidas até, ou analisadas em termos de declarações sobre o conhecimento, ou seja, que questões ontológicas sempre podem ser transpostas para termos epistemológicos.” Tal posicionamento conduz à sistemática dissolução da idéia de um mundo independente da ciência, mas investigado por ela, o que significa o anulamento da questão ontológica. Para o realismo transcendental, essa questão não pode ser evitada – há um mundo independente da atividade humana – sendo que fazer ciência pressupõe uma resposta esquemática para a pergunta de como deve ser o mundo para a ciência ser possível, isto é, uma ontologia. “Ontologia, deve ser ressaltado, não tem como objeto de estudo um mundo diferente daquele investigado pela ciência. Ao invés disso, seu objeto de estudo é o mesmo mundo, considerado de um ponto de vista que pode ser estabelecido por um argumento filosófico.” (Ibidem, f. 17)

Estabelecendo a necessidade ontológica para a realização da ciência, BHASKAR (2001), no texto *Sociedades*, questiona-se sobre as possibilidades de conhecimento das sociedades, ou seja, sobre que propriedades das sociedades

poderiam torná-las possíveis objetos de conhecimento, apontando a necessidade de investigar a questão ontológica para poder estabelecer tais.

Está muito presente ainda hoje, segundo o autor, a idéia de que a sociedade é constituída pelo pensamento dos atores sociais, como um constructo do pensamento. “Subjacente a tal idéia quase sempre está a noção (...) de que a sociedade consiste (em certo sentido) tão somente de pessoas e/ou suas ações.” (BHASKAR, 2001, f. 2) Contrário a essa visão, argumenta que sociedades e pessoas são elementos distintos e, portanto, sociedades são irreduzíveis a pessoas. Porém, ambas possuem uma conexão específica: “...sustento que formas sociais são uma condição necessária para qualquer ato intencional, que sua *pré-existência* estabelece sua *autonomia* como possíveis objetos de investigação científica e que seu poder *causal* estabelece sua *realidade*” [grifos no original] (Ibidem, f. 1).

Portanto, assegura BHASKAR (2001), não se pode alcançar o real ser da sociedade abordando-a da mesma forma que a um objeto natural, como ocorre, de certa forma, no individualismo metodológico. Da mesma forma que um ímã e o efeito que este causa sobre limalhas de ferro diferem do pensamento sobre aquele ímã e seu efeito – pensamento que é produto de ciência, de cultura, da história – assim devemos considerar também as sociedades, isto é, o pensamento sobre o objeto real necessita ser construído pela ciência, mas o objeto real é independente desse pensamento. Qual seria, então, essa diferença, uma vez que admite a existência independente do pensamento, mas que deve ser abordado diferentemente de um objeto natural?

BHASKAR (2001) assinala que as sociedades são independentes do conhecimento que as pessoas possuem delas, porém não são independentes das relações entre as pessoas. Se pessoas e sociedades são irreduzíveis, significa que há uma diferença ontológica entre elas, ainda que não se possa conhecê-las separadamente. E esclarece sua posição na análise das tendências de pensamento sobre a sociedade: o atomismo social, na sua manifestação epistemológica em forma de individualismo metodológico, ilustrado pelas teorias utilitarista, webberiana e coletivista durkheimiana. Em contraste a essa concepção atomística estabelece a relacional, baseada na teoria marxiana.

O autor analisa o atomismo social em sua manifestação epistemológica do individualismo metodológico, definindo-o como “a doutrina de que fatos sobre sociedades e, em geral, sobre fenômenos sociais, são explicados somente em termos de fatos sobre indivíduos” (BHASKAR, 2001, f. 3) ou – quando os comportamentos são supostamente “holísticos” – de grupos de indivíduos ou de indivíduos em grupos. O foco central, nesse caso, está no comportamento de grandes números, massas ou grupos de indivíduos. Porém,

...está em operação um reducionismo sociológico e um atomismo psico(ou praxio)lógico, que determinam o conteúdo de explicações ideais em exato isomorfismo com o reducionismo teórico e o atomismo ontológico que fixa a forma das explicações ideais. Expressa, então, de maneira proeminente, o par definidor do método e do objeto da investigação (a saber, o individualismo sociológico e o empirismo ontológico) os quais (...) estruturam a prática da ciência social contemporânea. (BHASKAR, 2001, f. 5)

Ademais, o individualismo metodológico não suporta a defesa de seus próprios argumentos, como explicita o autor: “...a admissão de tipos ideais, indivíduos anônimos, etc. na parte metodológica enfraquece a força das considerações ontológicas em seu favor, enquanto permitir explicações ‘incompletas’ e estatísticas enfraquece as considerações epistemológicas.” (Idem, f. 3-4)

BHASKAR observa que a maioria dos individualistas considera o social como um sinônimo para o grupo, desviando-se da possibilidade de compreender a totalidade da sociedade, uma vez que a grande questão passa a ser se o todo é maior que a soma das partes que o constitui. O comportamento social não pode ser explicado a não ser pelo comportamento de grupos de indivíduos ou de indivíduos em grupos.<sup>50</sup> Ainda que concebam formalmente a possibilidade de as relações poderem ter papel na explicação social, ficam submissos a uma espécie de explicação social substantiva, acreditando ser a única em conformidade com o liberalismo político. Assim descreve esse posicionamento:

---

<sup>50</sup> Em reflexões realizadas com Astrid B. Ávila, temos discutido que hoje não se fala mais em individualismo de pessoas singulares, mas que a concepção de individualismo atual aparentemente defende o particular, ou o particular/grupal, que pode ser exemplificado pela referência às mulheres, aos negros, aos homossexuais, aos índios, etc.

Há, de fato, um corpo de doutrina social, cujas encarnações incluem o utilitarismo, a teoria política liberal e a teoria econômica neoclássica, que de fato se conforma às prescrições individualistas, supondo-se que o que na verdade é um problema de agregação generalizada pode ser resolvido. De acordo com este modelo, a razão é a eficiente escrava das paixões e o comportamento social pode ser encarado como o resultado de um simples problema de maximização, ou de seu dual, um problema de minimização: a aplicação da razão, a exclusiva característica identificadora dos seres humanos, a desejos (apetites e aversões, em Hobbes) ou sentimentos (prazer e dor, em Hume, Bentham e Mill) que podem ser considerados neurofisiologicamente dados. As relações não têm qualquer papel neste modelo; modelo que, se de fato se aplica, vale tanto para Crusó quanto para o ser humano socializado – com o corolário expresso por Hume, de acordo com o qual ‘a humanidade é muito parecida em todos os tempos e lugares’, revelando ao mesmo tempo seus preconceitos aistórico e apriorístico. (BHASKAR, 2001, f. 4)

Para o autor essa posição expressa as limitações do individualismo metodológico com relação à ciência social. Declarar que os seres humanos são racionais não explica o que fazem mas, no melhor dos casos, como o fazem, sem explanar claramente a verdadeira composição das relações que constituem o social. Nesse sentido, essa tendência pode ser considerada, no máximo, como “uma teoria normativa da ação eficiente, gerando um conjunto de técnicas para alcançar determinados fins, e não uma teoria explicativa capaz de iluminar episódios empíricos efetivos” (BHASKAR, 2001, f. 5). Tal concepção do individualismo é ilustrada pela teoria utilitarista. Entretanto BHASKAR destaca outra concepção que também ilustra o individualismo metodológico: a weberiana.

Weber, analisa BHASKAR (2001, f. 5), “combinou uma metodologia neo-kantiana com uma concepção de sociologia ainda essencialmente individualista”. Seu rompimento com o utilitarismo situa-se no nível da forma de ação ou tipo de comportamento que está preparado para conhecer. Os objetos sociais são os resultados do comportamento humano intencional ou significativo, que caracteriza um certo voluntarismo na constituição da sociedade, em que na relação entre pessoas e sociedade as primeiras produzem a segunda.

Outra concepção não negligenciável, segundo o autor, é a coletivista, exemplificada pelo trabalho de Durkheim. Durkheim considera que os fenômenos sociais possuem uma natureza coletiva e os objetos sociais autonomia, uma vez que

são externos aos indivíduos. Sua análise social combina “uma concepção coletivista de sociologia com uma metodologia positivista” (BHASKAR, 2001, f. 5).

Para BHASKAR a força contida no isolamento das propriedades emergentes do grupo durkheimiano é posta em xeque por seu continuado compromisso com uma epistemologia empirista, enquanto as possibilidades abertas pelo isolamento do tipo ideal weberiano são limitadas pelo continuado compromisso com uma ontologia empirista. “Em ambos os casos um empirismo residual restringe e, por fim, anula um real progresso científico.” (Ibidem, f. 6)

A superação desses problemas se dá com Marx, que combina uma ontologia realista a uma sociologia relacional, dado que a sociologia não tem seu interesse no comportamento de indivíduos ou grupos de indivíduos, mas sim nas relações entre indivíduos e grupos. O objeto da sociologia, então, são as relações dentro das quais os indivíduos se situam: “A sociologia (...) está interessada, ao menos paradigmaticamente, nas *relações* persistentes entre indivíduos (e grupos) e nas relações entre essas relações (e entre tais relações e a natureza e os produtos de tais relações).” (BHASKAR, 2001, f. 4)

Como esquematização das quatro tendências no pensamento social, o autor apresenta o seguinte quadro:

Tabela 1. Quatro tendências no Pensamento Social

	Método	Objeto
Utilitarismo	Empirista	Individualista
Weber	Neo-Kantiano	Individualista
Durkheim	Empirista	Coletivista
Marx	Realista	Relacional

*Obs.: Conceitos de método (epistemologia social) fundamentados na ontologia geral; conceitos de objeto (ontologia social) fundamentados na epistemologia geral (BHASKAR, 2001, f. 6).*

A concepção relacional do objeto da sociologia fica mais clara quando BHASKAR (2001, f. 6) passa a discutir a conexão entre sociedade e pessoa, ou seja, “a natureza desta conexão entre sociedade e a atividade consciente das pessoas.”

### 2.3.1 A concepção relacional do objeto da sociologia

As várias escolas do pensamento social, ampliando um pouco os argumentos, podem ser vistas como instâncias do pensamento weberiano (modelo I) ou durkheimiano (Modelo II). Para o autor, é tentador buscar realizar uma síntese destas duas perspectivas, como ocorre no caso de Berger e Lukmann,<sup>51</sup> para os quais a sociedade não é capaz de existir descolada dos indivíduos que a produzem. Porém, ao depararem-se com a sociedade construída, eles a vêem como uma instrumentalidade coercitiva, ocorrendo uma influência mútua entre sociedade e indivíduos. Nesse sentido, os indivíduos modificam a sociedade, que por sua vez exerce influência sobre os indivíduos, estabelecendo uma relação, denominada “dialética de identificação ilícita” (modelo III). Nas palavras de BHASKAR (2001, f. 8):

Portanto, no Modelo III, a sociedade é uma objetivação ou uma externalização do ser humano. E o ser humano, por sua vez, é uma internalização ou reapropriação da sociedade na consciência. Penso, no entanto, que este modelo é seriamente enganoso. Pois incentiva, de um lado, um idealismo voluntarista com respeito ao nosso entendimento da estrutura social e, de outro, um determinismo mecanicista com relação ao nosso entendimento das pessoas. Ao procurar evitar os erros de ambos os estereótipos [modelos I e II], o Modelo III acaba por combiná-los. Pessoas e sociedade não são, como sustentarei, relacionadas “dialeticamente”. Não constituem dois momentos de um mesmo processo. Ao contrário, referem-se a tipos de coisas radicalmente diferentes.

Mas, com essa afirmação, não estaria Bhaskar realizando uma dupla reificação de indivíduos e sociedade? Quer nos parecer que não, como ele mesmo demonstra em seguida.

Devemos levar em conta que na sociedade as estruturas sociais encontram-se prontas ao nascermos, possuem existência prévia à própria existência do sujeito – como a estrutura do idioma para a linguagem, por exemplo. Da mesma forma, sem a atividade humana a sociedade não existiria. Devemo-nos lembrar, ainda, que a atividade somente ocorre se os agentes tiverem uma concepção daquilo que estejam

---

<sup>51</sup> As obras citadas são: BERGER, P.; PULLBERG, S. ‘Reification and the Sociological Critique of Consciousness’, *New Left Review* 35 (1966) e *The Social Construction of Reality* (London, 1967).

fazendo. Se a estrutura social preexiste, os seres humanos não criam a sociedade mas, ao contrário, a reproduzem ou transformam. BHASKAR (2001, f. 8) analisa esta condição:

Se a sociedade sempre já está feita, então qualquer práxis humana concreta ou, se se preferir, ato de objetivação, pode apenas modificá-la; e a totalidade de tais atos a mantém ou modifica. A sociedade não é produto da atividade dos seres humanos (muito menos, como vou discutir, a ação humana é completamente determinada por ela). A sociedade está para os indivíduos, então, como algo que eles nunca fazem, mas que existe apenas em virtude de sua atividade.

A objetivação, nesse contexto, assume uma significação diferente. A atividade consciente consiste no trabalho sobre objetos dados, pois toda atividade pressupõe a existência prévia de formas sociais. O autor (2001, f. 8) exemplifica: falar requer linguagem; fabricar requer materiais; agir exige regras. “Portanto, se o social não pode ser reduzido ao (e não é produto do) indivíduo, é igualmente claro que a sociedade é uma condição necessária para todo e qualquer ato humano intencional.”

Se as formas sociais necessariamente preexistem ao indivíduo, é preciso ter uma outra concepção da atividade social na conexão entre a sociedade e a atividade consciente das pessoas. A nova compreensão sugere uma concepção essencialmente aristotélica, em que é paradigmática a ação do escultor que trabalha dando forma a um produto a partir do material e das ferramentas disponíveis, isto é, em termos aristotélicos, é sempre necessário tanto uma causa material como uma eficiente ou, nos termos de MARX (1989, 2001), a atividade social consiste, analiticamente, na *produção*, trabalho sobre e com, envolvendo a transformação daquelas causas materiais. A essa concepção BHASKAR (2001, f. 9) nomeia *modelo transformacional da atividade social*, onde “A sociedade é tanto a *condição* (causa material) sempre presente como o *resultado* continuamente reproduzido da ação humana. E a práxis é tanto trabalho, *produção* consciente, como *reprodução* (normalmente inconsciente) das condições de produção, ou seja, a sociedade. Pode-se referir à primeira como *dualidade de estrutura* e à última como a *dualidade da práxis*.”[grifos no original]

Ao considerar as pessoas, BHASKAR (2001) destaca que a ação humana é caracterizada pelo fenômeno da intencionalidade, o qual evidencia as pessoas como

portadoras de um certo grau de complexidade neurofisiológica que lhes permite não apenas iniciar mudanças de maneira intencional e monitorar suas ações, como também monitorar a monitoração de tais atuações e serem capazes de comentá-las.<sup>52</sup>

Com isso pretende esclarecer a importância de distinguir categoricamente pessoas de sociedades e ações humanas de modificações na estrutura social. “...as propriedades possuídas pelas formas sociais podem ser muito diferentes das possuídas pelos indivíduos de cujas atividades elas dependem” (BHASKAR, 2001, f. 9). A intencionalidade é característica da ação humana e não das transformações na estrutura social. BHASKAR (2001, f. 9-10) defende a concepção de que as pessoas reproduzem inconscientemente e ocasionalmente transformam as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção.

Portanto, desejo aqui nitidamente estabelecer a distinção entre, de um lado, a gênese das ações humanas, que repousam nas razões, intenções e planos das pessoas, e, de outro, as estruturas que governam a reprodução e a transformação das atividades sociais; e, por conseguinte, entre os domínios das ciências psicológicas e sociais. (...) Quando a práxis é vista sob o aspecto de processo, a escolha humana torna-se necessidade funcional.

O que BHASKAR procura demonstrar é que mesmo considerando pessoas e sociedades como coisas diferentes, irredutíveis, preserva-se o estatuto da ação humana. Exemplifica com o fato de que as regras de gramática, como estruturas naturais, impõem limites aos atos da fala que podemos realizar, mas não determinam nossas performances lingüísticas. Essa concepção poderia ser assim sintetizada:

...as pessoas não criam a sociedade, pois a sociedade sempre preexiste às pessoas e é uma condição necessária para sua atividade. Ao contrário, a sociedade deve ser encarada como um conjunto de estruturas, práticas e convenções que os indivíduos reproduzem ou transformam, mas que não existiria a menos que eles assim o fizessem. A sociedade não existe independentemente da atividade humana (o erro da reificação). Mas não é o produto da atividade humana (o erro do voluntarismo). Os processos pelos quais são adquiridos e mantidos os estoques de habilidades, competências e hábitos apropriados a determinados contextos sociais, e necessários para a reprodução e/ou transformação da sociedade, poderiam ser genericamente referidos como ‘socialização’. É importante salientar que a reprodução e/ou transformação da sociedade, embora na maioria dos casos seja inconscientemente alcançada, é ainda assim, não obstante, uma *realização*, uma realização competente de sujeitos ativos, e

---

<sup>52</sup> BHASKAR observa que isso diferencia os seres humanos dos demais animais superiores.

não uma conseqüência mecânica de condições antecedentes. (...) A sociedade, portanto, fornece as condições necessárias para a ação humana intencional e a ação humana intencional é uma condição necessária para a sociedade. (...) No entanto, nenhuma das duas pode ser identificada com, nem reduzida a, explicada em termos de, nem tampouco reconstruída a partir da outra. Há um hiato ontológico entre sociedade e pessoas, bem como um modo de conexão (a saber, transformação), que os outros modelos tipicamente ignoram. (BHASKAR, 2001, f. 10)

O autor explicita, dessa forma, que os problemas dos modelos weberiano - em que há ações mas não condições - e durkeimiano - em que há condições mas não ações - bem como o modelo da “conexão dialética de identificação ilícita” - em que não há distinção entre ambas - impedem a elaboração de um conceito genuíno de mudança. No primeiro, a mudança se reduz a contrastes; no segundo, a variáveis exógenas e, no terceiro, parece envolver recriação contínua. A concepção relacional, “como resultado de sua ênfase na continuidade material, pode sustentar um conceito genuíno de *mudança* e, portanto, de *história*. (...) além disso, gera um nítido critério de eventos historicamente significativos, a saber: os eventos que iniciam ou constituem rupturas, mutações ou, genericamente, transformações nas formas sociais.”<sup>53</sup> (Ibidem, f. 11)

Estabelecida essa caracterização ontológica de sociedade e pessoas, BHASKAR passa a evidenciar propriedades dos sistemas sociais que indicam diferenças reais nos possíveis objetos do conhecimento das ciências sociais e naturais.

---

<sup>53</sup>Neste ponto BHASKAR inclui uma nota de rodapé que, embora longa, consideramos importante registrar, uma vez que é esclarecedora da concepção de história nesse contexto e, portanto, de mudança.

“Marx, talvez, chega o mais próximo de articular esta concepção de história: ‘História nada mais é do que a sucessão de gerações separadas, cada qual explora os materiais, os fundos de capital, as forças produtivas acumuladas transmitidas a ela por todas as gerações precedentes e, dessa maneira, por outro lado, dá continuidade à atividade tradicional em circunstâncias completamente modificadas e, por outro, modifica as antigas circunstâncias com uma atividade completamente modificada’ (K. Marx e F. Engels, *The German Ideology*. London 1965, p. 65). A distância epistêmica estabelecida no modelo IV entre sociedades e pessoas também indica, pelo menos esquematicamente, uma maneira na qual se pode conferir substância à celebrada proposição marxista de que as ‘pessoas fazem história, mas não sob condições de sua escolha’. As ‘pessoas’ aqui devem ser concebidas, é claro, não apenas agindo idiossincrasicamente. Mas expressando os interesses definidos e *gerais* e as necessidades de estratos e classes particulares, nos quais tais interesses e necessidades são definidos em primeira instância por suas relações diferenciais (de posse, de acesso, etc.) aos recursos produtivos, que constituem condições estruturais de ação. Esses recursos produtivos devem ser conceituados genericamente de forma a incluir *por princípio*, por exemplo, recursos políticos e culturais assim como os puramente econômicos.” (BHASKAR, 2000, f. 11)

Parte do pressuposto de que a atividade social consiste, analiticamente, da produção ou do trabalho e transformação de objetos dados. Se os seres humanos em sua atividade social devem produzir produtos sociais e, também, produzir as condições de sua produção, ou seja, “reproduzir (ou, em maior ou menor medida, transformar) as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção” (BHASKAR, 2001, f. 12), pode-se verificar que as estruturas sociais são ontologicamente diferentes das estruturas naturais. Diferenças assim descritas pelo autor :

1. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das atividades que governam.
2. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, não existem independentemente das concepções dos agentes acerca do que estejam realizando em sua atividade.
3. As estruturas sociais, diferentemente das estruturas naturais, podem ser apenas relativamente duradouras (de modo que as tendências sobre as quais se baseiam podem não ser universais no sentido da invariância espaço-temporal). (Idem, *ibidem*)

Embora essas propriedades demonstrem diferenças reais nos possíveis objetos do conhecimento das ciências sociais e naturais é preciso ter presente que a sociedade não se descola do natural. O que BHASKAR (2001, f. 12) evidencia é a estratificação ontológica de seres diferentes, sem que isso signifique hierarquia valorativa, mas que a sociedade, o ser social, assenta-se sobre o ser natural orgânico e inorgânico. “A sociedade, então, é um conjunto articulado de tendências e poderes que, diferentemente dos naturais, existem apenas na medida em que estão sendo exercidos (ou, pelo menos, alguns deles); sendo exercidos em última instância via a atividade intencional dos seres humanos; e não são necessariamente invariantes espaço-temporalmente.”

Levando em consideração o correto argumento de que os seres vivos determinam as condições de aplicabilidade das leis físicas a que estão sujeitos e que, no caso do social, a ação intencional é condição necessária para certos estados determinados do mundo físico, isto é, sem a ação do ser humano estes não existiriam, o autor afirma poder-se empregar o critério causal para estabelecer que a sociedade é real.

Para BHASKAR torna-se fácil ver, assim, a conexão existente entre o modelo transformacional da atividade social e a concepção relacional de sociologia. Uma vez que se admite que as estruturas sociais são continuamente reproduzidas ou transformadas e que existem apenas em virtude do e são exercidas no agir humano, a concepção relacional de sociologia

sustenta que seu ser *social*, à medida que distinto dos (ou, mais exatamente, em adição aos) objetos materiais, e suas regras consistindo em regras *sociais*, distintas das puramente 'anankásticas' (que dependem unicamente da operação das leis naturais), dependem essencialmente de, e na verdade, em certo sentido, consiste inteiramente de, relações entre as pessoas e entre tais relações e a natureza (e dos produtos e funções de tais relações) que tais objetos e regras causalmente pressupõem ou envolvem. (BHASKAR, 2001, f. 14)

Mas há que se esclarecer aqui, segundo o autor, a mediação que possa abranger os dois aspectos da dualidade da práxis, isto é, “um sistema de conceitos que determine o ‘ponto de contato’ entre ação humana e estruturas sociais” (Ibidem, f. 14). Sustenta que esse sistema de mediação é exercido pelas *posições* (lugares, funções, tarefas, deveres, direitos) ocupadas (preenchidas, assumidas, exercidas) pelos indivíduos e de *práticas* (atividades) “nas quais, em virtude de sua ocupação destas posições (e vice-versa), os indivíduos se engajam. (...) Tais posições e práticas, se devem ser de algum modo individualizadas, somente podem sê-lo *relacionalmente*.” (BHASKAR, 2001, f. 14). Esse sistema de mediação é denominado de posição-prática, em que o foco são as práticas posicionadas. Segundo o autor, este é o verdadeiro interesse das ciências sociais, não as relações entre os indivíduos que as ocupam ou nelas estão engajados, mas as relações duradouras, pois “Na vida social somente as relações duram.” (Ibidem, f. 14)

É nesse sentido que, para BHASKAR (2001, f. 15), Marx combinou uma concepção relacional de ciência social e um modelo transformacional de atividades sociais, adicionando a isso a premissa materialista-histórica de que, em última análise, é a produção material que determina o restante da vida social.

No entanto, como se sabe, embora se possa estabelecer *a priori* que a produção material constitui uma condição necessária para a vida social, não pode ser provado que ela é, em última análise, a condição determinante. Desse modo, como qualquer

outro projeto ou paradigma conceitual fundamental, na ciência, o materialismo histórico somente pode ser justificado por sua fecundidade em gerar projetos envolvendo programas de pesquisa capazes de gerar seqüências de teorias progressivamente mais ricas em sua capacidade explanatória.

Essa capacidade explanatória está ligada à compreensão dos tipos de relações que se estabelecem entre os fenômenos. BHASKAR observa que na doutrina da causalidade de Hume está implícito que todas as relações são externas, ao passo que os racionalistas, idealistas absolutos e os seguidores apaixonados das dialéticas hegeliana e bergsoniana normalmente subscrevem a visão de que todas as relações são internas. Considera ser “essencial reconhecer que algumas relações são internas e outras não o são. Ademais, algumas relações naturais (...) são internas e muitas relações sociais (...) não são. Em princípio, trata-se de uma questão aberta se alguma relação particular, em um período histórico, é ou não interna.” (BHASKAR, 2001, f. 16)

BHASKAR assinala ainda que a maioria dos fenômenos sociais, bem como dos eventos naturais, é conjunturalmente determinada. Portanto, em geral, deve ser explicada em termos de uma multiplicidade de causas. “Porém, dada a contingência gnosiológica de seu caráter relacional, permanece em aberto à medida em que sua explicação requer referência a uma *totalidade* de aspectos que mantêm relações internas recíprocas.” (BHASKAR, 2001, f. 16) Os fenômenos, sociais ou naturais, são sempre aspectos de uma totalidade, embora seja contingente, dependendo dos interesses cognitivos, que sejam compreendidos dessa forma. “Embora a *totalização* [grifo no original] seja um processo no pensamento, as totalidades são *reais*.” (Ibidem, f. 17)

Expõe, ainda, outros dois limites ao modo natural de abordar as ciências sociais. A sociedade como objeto de pesquisa é necessariamente ‘teorética’, no sentido de que não pode ser empiricamente identificada independente dos seus efeitos. Isso, porém, não a diferencia dos objetos naturais. Sua diferença está em que além de não poder ser identificada independente de seus efeitos, ela também não existe independente deles. “A sociedade não é dada na, mas pressuposta pela, experiência.” (Ibidem, f. 25)

Do ponto de vista ontológico, essa condição não suscita dificuldades epistemológicas. O limite epistemológico, observa BHASKAR (2001, f. 18), “resulta do fato de que somente se manifestam em sistemas abertos; ou seja, em sistemas onde regularidades empíricas invariantes não ocorrem, pois sistemas sociais não são espontaneamente fechados e não podem sê-lo experimentalmente.”

Nesse aspecto, as teorias das ciências sociais não podem ser submetidas à decisivas situações-testes. “...os critérios para o desenvolvimento racional e substituição das teorias na ciência social devem ser *explanatórios* e *não-preditivos*[grifos no original]” (BHASKAR, 2001, f. 18). O que importa é a capacidade de uma teoria de explicar uma possibilidade realizada, uma vez que, dada a abertura do mundo social, nunca poderia ter sido expressa com antecedência.

BHASKAR (2001, f. 20) ressalta que essa diferença não possui significância sobre o ontológico do ser social, mas apenas afeta a forma do conhecimento dele. “O conceito de existência é unívoco: ‘ser’ significa o mesmo no mundo humano e no natural, ainda que os modos de ser possam diferir radicalmente.” É esse modo diferente que deve ser levado em consideração ao tomarmos os objetos de conhecimento.

LAWSON<sup>54</sup> (2000, f. 49) pode nos auxiliar a compreender essa condição uma vez que, seguindo a linha de discussão elaborada por BHASKAR, ao discutir a multiplicidade de modos de determinação da realidade causalmente determinada, observa que qualquer evento ou estado de coisas pode ser facilitado ou obstado simultaneamente por diferentes tipos de leis. “Leis físicas e meu estado fisiológico permitem, então que escreva este livro, ao mesmo tempo que põem limites ao modo pelo qual o faço.” Para o autor, a discussão da multiplicidade de modos de determinação conduz à relacionalidade interna, ou seja, ao problema da totalidade, que expõe da seguinte forma:

---

<sup>54</sup> Tony Lawson é economista, integrante do grupo inglês de pesquisadores do realismo transcendental. As referências têm como base a obra *Economics and Reality*, a partir da tradução de Mário Duayer (UFF).

Totalidades são sistemas de (ou que incluem) elementos ou aspectos internamente relacionados, isto é, sistemas nos quais alguns aspectos constituem condições para a existência ou essência (traços característicos e modos de agir) de outros (...). Estes sistemas nos quais a forma ou estrutura das inter ou intradependências ou combinações afetam causalmente os elementos, e a forma e estrutura dos elementos influenciam causalmente um ao outro e também o todo. (LAWSON, 2000, f. 49)

BHASKAR (2001, f. 17) observa que apreender a vida social como uma totalidade sempre foi uma vindicação do marxismo. Isso em virtude de uma teoria da história, “que especifica *inter alia* o modo de articulação dos momentos daquela totalidade ou instâncias da estrutura social.” Assim sendo, essa análise indica uma forma de conceituar a relação entre as ciências sociais específicas e uma teoria totalizadora da sociedade. “Se a história é, acima de tudo, a ciência do ‘passado particular’ e a sociologia é a ciência das relações sociais, então as várias ciências sociais estão interessadas nas condições estruturais para (ou seja, complexos generativos funcionando na produção de) tipos particulares de atividade social.” (Idem, *ibidem*)

Sobre a questão das ciências, ou as possibilidades gnosiológicas de apreensão do real, LAWSON (2000) considera que as dificuldades, em geral, das ciências alcançarem a conceituação referida por Bhaskar é seu atrelamento à concepção dedutivista que busca a determinação de “leis” formuladas em termos de conjunção constante de eventos ou estados de coisas. Nesse sentido, na concepção dedutivista a explicação de algum evento ou fenômeno deve ser deduzida de um conjunto de condições iniciais, que definem limites, juntamente com as leis universais expressas pelas regularidades da forma “sempre que evento x então evento y”.

Para LAWSON essa conjunção de eventos constantes segundo o modelo “se evento x então evento y” constitui a premissa básica do realismo empírico. Os sistemas que surgem nessa perspectiva, portanto, são fechados, restando à ciência e à teoria da explicação unicamente identificar ou postular essas regularidades, o que reduz a condição prévia de universalidade, ou de sua aplicabilidade em larga escala, à simples condição de que a realidade seja caracterizada por uma onipresença de tais sistemas

fechados. Para o autor, essa concepção é derivada de uma versão do positivismo<sup>55</sup> enraizada na análise das causalidades de Hume.

A concepção positivista em questão implica uma explicação da realidade como consistindo de objetos de experiência e/ou de eventos atomísticos que constituem as impressões. De fato, à medida que a realidade é definida, no positivismo, essencialmente como aquilo que é dado na experiência, denomino de realismo empírico, com Bhaskar e outros, a perspectiva acerca da realidade assim sustentada. (LAWSON, 2000, f. 14)

LAWSON expõe que a função da ciência, enquanto assume a interpretação dedutivista que depende de leis ou relações constantes, resume-se em elaborar regularidades do modelo “se evento do tipo *x* então evento do tipo *y*”, pois a única possibilidade para o conhecimento geral consiste na elaboração de padrões de associação desses eventos, uma vez que o conhecimento particular é restrito a eventos atomísticos dados na experiência.

No entanto, LAWSON questiona: o que explica, então, a persistência da posição oficial,<sup>56</sup> ou seja, da concepção positivista empírico-dedutivista? No seu entendimento são três os motivos principais:

- a) em alguns casos puro oportunismo. “Dada a pressão significativa no interior da academia para aceitar e seguir o *mainstream*, alguns economistas podem muito bem se sentir obrigados a submeter-se à retórica, quando não às técnicas e práticas, enraizadas no paradigma pós-humeiniano” (LAWSON, 2000, f. 25);
- b) haverá casos de auto-engano. “À luz das tendências e contratendências em jogo, dificilmente constitui uma surpresa constatar que as perspectivas metodológicas com as quais se alega compromisso não formam – embora se possa afirmar o oposto – bases reais sobre as quais as práticas são formuladas” (Ibidem, f. 25);

---

<sup>55</sup> Lawson observa que o positivismo, como o interpreta neste estudo, é entendido antes de tudo como uma teoria do conhecimento, sua natureza e limites.

<sup>56</sup> É importante lembrar aqui que a discussão desenvolvida por Lawson, nesta obra, possui como referência básica a ciência econômica.

c) mas na maioria dos casos “é simplesmente uma má vontade até mesmo de questionar certos métodos fundamentais tidos como apropriados, uma orientação baseada na continuada negligência da investigação ontológica.” (Ibidem, f. 26)

LAWSON (2000) denuncia que a negligência da investigação ontológica advém da adoção *a priori* do método dedutivista e de sua associada concepção de leis. O prestígio desse método, fundado na percepção errônea da generalidade de seus sucessos no domínio natural, faz com que os cientistas ignorem a necessidade de refletir sobre o fracasso no domínio social, evidenciando, também, confusões na investigação substantiva, ou seja, problemas na teoria social.

E é precisamente o compromisso prévio com o método dedutivista e, em particular, com a correspondente concepção de “leis” que faz com que a escolha real seja tratada, ao final, como ilusória. Isto porque, uma vez aceito o referencial dedutivista e, por conseguinte, a restrição de que o comportamento econômico seja explicável via a forma de conjunção constante, não se pode admitir que, se uma pessoa faz *y* sob condições *x*, a pessoa em questão poderia realmente não ter feito *y* naquelas condições, isto é; que *y* é de fato *escolhida*. A aceitação de certos resultados positivistas no domínio social leva necessariamente a concepções substantivas nas quais a escolha humana está excluída. (LAWSON, 2000, f. 26)

A explicação positivista da estrutura das leis científicas e o modo dedutivista de explicação, nela baseado, sustenta uma concepção de teoria social em que os agentes humanos são sensores passivos de eventos atomísticos e gravadores de suas conjunções constantes. Nos termos de LAWSON (2000, f. 26-27):

Assim como qualquer teoria do conhecimento pressupõe uma ontologia (que, no caso do positivismo, consiste dos eventos atomísticos dados na experiência), do mesmo modo ela pressupõe também uma teoria social, isto é, alguma explicação do agir e das instituições humanas. Especificamente, o agir e as instituições humanas devem ter uma forma tal capaz de possibilitar o conhecimento do tipo especificado. O positivismo, então, sustenta uma concepção dos agentes humanos como sensores passivos de eventos atomísticos e gravadores de suas conjunções constantes. Assim, uma vez que a concepção positivista da ciência é acriticamente aceita em muitas das teorias econômicas contemporâneas, do mesmo modo a correspondente especificação do agente humano como um receptor passivo de eventos atomísticos permanece relativamente sem questionamento.

Nesse aspecto, LAWSON (2000) indica que o realismo transcendental, proposto por Bhaskar, supera tais problemas. Ao admitir um predomínio de estruturas e mecanismos irreduzíveis aos fenômenos efetivos, mas que os governam, possibilitam, produzem e/ou condicionam, evita o determinismo do positivismo. “Assim, as estruturas da linguagem, ainda que possibilitem os atos de fala, não determinam o que é dito. O espaço para a escolha real é mantido.” (Ibidem, f. 26)

BHASKAR (2001, f. 16) supera esses limites quando indica uma nova concepção de ciência social, vindicando que a condição desta é determinada pelo real e não pelo pensamento. “Definições reais não são tiradas *a priori* da cartola, nem emergem simplesmente do pensamento. Ao contrário, são produzidas *a posteriori*, no processo empírico irreduzível da ciência.” E mais adiante complementa: “Apesar de ser contingente se exigimos que um fenômeno seja compreendido como um aspecto de uma totalidade (dependendo de nossos interesses cognitivos), não é contingente se o fenômeno é tal aspecto ou não.” (Ibidem, f. 17)

As construções teóricas nas ciências sociais também sofrem restrição pelo fato de o objeto ser intrinsecamente histórico e estruturado por relações de interdependência tanto internas quanto externas. De modo que, assinala BHASKAR (2001, f. 19), nas ciências sociais apõem-se dois limites na possibilidade de *medição*.

A *irreversibilidade*[grifo no original] de processos ontologicamente irreduzíveis, comparável à entropia na esfera natural, pressupõe a necessidade de mudanças qualitativas de conceitos e não meramente quantitativa. Mas o aspecto *conceitual* [grifos no original] do objeto da ciência social circunscreve a possibilidade de mediação de um modo ainda mais fundamental. Pois significados não podem ser medidos, somente entendidos. Hipóteses sobre eles devem ser expressas em linguagem e confirmadas no diálogo.

Afirma que a linguagem assume aqui um papel semelhante ao da geometria na física, sendo que a precisão no significado assume o lugar da exatidão na medição, pois uma medição significativa dos fenômenos sociais torna-se impossível. Isso indica que o objeto das ciências sociais não é acessível pela atividade experimental laboratorial. BHASKAR (2001, f. 19) considera que sua “análise dos limites ontológicos e relacionais renderá um análogo e uma compensação, respectivamente, para o papel da prática experimental na descoberta.”

As propriedades categoriais dos objetos das ciências naturais e sociais diferem, e a principal diferença é a de que as ciências sociais são internas em relação ao seu objeto, são parte de seu próprio campo de investigação e podem ser explicadas em termos de conceitos e leis das teorias explanatórias que empregam. “Dentre as mais importantes dessas diferenças está a característica de que as ciências humanas são em si mesmas um aspecto do, e agentes causais no, que procuram explicar.” (BHASKAR, 2001, p. 20) Devido à sua complexidade interna e interdependência das atividades sociais pode-se dizer, argumenta BHASKAR, que os objetos de conhecimento são intransitivos, no sentido de que podem ser causalmente afetados pela própria ciência social.

...enquanto no mundo natural os objetos do conhecimento em geral existem e atuam independentemente do processo de produção de conhecimento do qual são objetos, na arena social não é assim. Pois o processo de produção de conhecimento pode ser causalmente, e internamente, relacionado ao processo de produção dos objetos em questão. Entretanto, desejo distinguir tal *interdependência causal*, que é uma característica contingente dos processos envolvidos, da *intransitividade existencial*, que é uma condição *a priori* de qualquer investigação e aplica-se do mesmo modo na esfera social e natural. (BHASKAR, 2001, p. 20)

O autor enfatiza que a sociedade, devido a seu caráter aberto, não é um objeto que se possa prever de forma dedutivamente justificada. Podem ocorrer, ou geralmente ocorrem, desenvolvimentos qualitativos que a teoria científica social não pode antecipar, portanto possui sempre um caráter provisório, como aponta BHASKAR (2001, f. 21): “por razões ontológicas, distintas das meramente epistemológicas, a teoria científica social (diferente da teoria científica natural) é *necessariamente incompleta*.” Ademais, qualquer teoria da ciência social que queira ser adequada ao seu objeto deve levar em conta a inextricável relação entre o desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento do objeto do conhecimento, que no social, como vimos, ocorre concomitantemente.

Ainda que esquematicamente buscamos demonstrar, com base em BHASKAR (2000, 2001), como a compreensão dos fenômenos sociais adquire outra característica quando a abordagem possui como ponto de partida a perspectiva

ontológica. Consideramos interessante retomar, pelas próprias palavras do autor, o que julgamos ser o núcleo da discussão do conhecimento da sociedade.

A sociedade não é dada na, mas pressuposta pela, experiência. Entretanto, é precisamente seu peculiar estatuto ontológico, seu caráter transcendental real, que a torna um possível objeto de conhecimento para nós. Tal conhecimento é não-natural, mas ainda científico. O modelo transformacional implica que as atividades sociais são históricas, interdependentes e interconectadas. (...) As proposições legais, porque são definidas para somente um componente relativamente autônomo da estrutura social e porque agem em sistemas que são sempre abertos, designam tendências (...) que podem nunca ser manifestas mas que, não obstante, são essenciais para a compreensão (e mudança) das diferentes formas de vida social, precisamente porque são elas que, de fato, a produzem. A sociedade não é uma massa de seqüências e eventos separáveis. Mas também não é constituída pelos conceitos que afixamos ao nossos estados fisiológicos. Ao contrário, é um todo complexo e causalmente eficiente – uma totalidade que está sendo continuamente transformada na prática. (BHASKAR, 2001, f. 25)

Avaliamos que essa rápida exposição das duas perspectivas – SEARLE e BHASKAR – permite situar a importância da discussão atual da ontológica para que possamos tomar o real ser das relações que constituem o ser social. Passamos, então, a discutir a ontologia do ser social, em sua versão lukacsiana, abordando principalmente as categorias de trabalho como fundante do ser social e, na seqüência, a de reprodução social, que pretende demonstrar a complexa formação desse novo ser.

## CAPÍTULO III

### 3 ESPECIFICIDADE E ESTRUTURA DO SER SOCIAL

Os elementos gerais do processo de trabalho (...) são independentes de todo caráter histórico especificamente social do processo de produção; trata-se na realidade de determinações igualmente válidas para todas as formas em que este se possa desenvolver, de condições naturais invariáveis do trabalho humano. Tal se apreciará, de maneira igualmente gritante, no fato de aquelas fazerem sentir as suas leis para os homens que trabalham independentemente uns dos outros numa relação de troca não com a sociedade, mas com a natureza, como Robinson, etc. De fato, passam a ser, portanto, determinações absolutas do trabalho *Humano* em geral, logo que este consegue desprender-se do caráter puramente animal.

Karl Marx

Vivemos hoje uma forte pressão informacional que nos quer fazer crer na cristalização das relações sociais e na conseqüente impossibilidade de transformações significativas; um momento em que a dinâmica social é reduzida à mera somatória de ações de grupos isolados, fato que torna irrealizável qualquer ação superadora ou mesmo a generalização de princípios explicativos; uma circunstância em que tais princípios são vistos como um sistema de convenções, crenças socialmente justificadas e subservientes às práticas culturais, de tal modo que as dimensões cognoscitivas e culturais são percebidas como um bloco monolítico, sem qualquer disjunção.

Em tal contexto adverso discutir um pensador como LUKÁCS, que exatamente realiza uma contraposição a todos esses aspectos, nos instiga e nos impõe o peso da responsabilidade de sermos coerentes com seu método e sua compreensão do real. Ao mesmo tempo, porém, nos motiva a aceitar o desafio de confrontar a perspectiva da inevitabilidade de homens e mulheres conformados e adaptados às formas atuais de organização social com outra, a de seres humanos que se constituem e se instituem articulados ao complexo sócio-histórico de relações complexas e contraditórias, nas quais e mediante as quais estabelecem um metabolismo com a natureza, assegurando a produção e a reprodução de suas vidas, transformando o mundo e transformando a si próprios.

Neste capítulo pretendemos demonstrar como o trabalho situa-se ontologicamente na gênese do ser humano. Com o trabalho instaura-se um salto entre a nova forma de ser, o ser social, e as formas de ser presentes na sua insuprimível base, o ser inorgânico e o orgânico. Nesse processo concorrem categorias como causalidade e pôr teleológico para uma nova inter-relação que se efetiva no ser social constituindo sua práxis específica. Em seguida descrevemos, indicativamente, três aspectos do trabalho como fundante do ser social: a práxis orientada pelo dever-ser, o problema do valor e a divisão social do trabalho, que constituem a base da práxis do ser social.

O que é o ser humano? Como estabelece relações com os outros seres singulares de sua genericidade e com os outros gêneros? É possível falar em uma ética humana? Essas são algumas das principais questões às quais LUKÁCS buscou responder em seu percurso filosófico, em particular no último período, considerado seu período maduro, que inclui as obras *Estética e Per L'Ontologia Dell'Essere Sociale*. TERTULIAN (1996, f. 6) assim resume o intuito de Lukács:

O objetivo principal da ontologia genética desenvolvida por Lukács na sua última obra, partindo do ato elementar do trabalho, é demonstrar como a vida social chega a se constituir como tecido de objetivações cada vez mais complexas, de relações inter-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.

O próprio LUKÁCS (1990, p. 4) escreve: “As nossas considerações querem acima de tudo determinar a essência e a especificidade do ser social”, explicitando seu principal objetivo com sua última obra, objeto central de nosso estudo.

LUKÁCS realiza um profundo exame das principais categorias do materialismo histórico, criticando as interpretações de cunho unicamente materialista bem como as idealistas – as quais estariam fundamentadas na perspectiva gnosiológica – apresentando a ontológica como possibilidade de compreensão da constituição real, concreta de cada ser.

Com vistas à complexidade do tema, inicia os *Prolegômenos* com um alerta: “Não será uma surpresa para ninguém – nem mesmo para o autor destas linhas – se a tentativa de fundamentar o pensamento filosófico do mundo sobre o ser encontrar

múltiplas resistências. Os últimos séculos de pensamento filosófico foram dominados pela gnosiologia, pela lógica e pela metodologia e o seu domínio está longe de ser superado.” (LUKÁCS, 1990, p. 30)

Conforme vimos, o autor percebia a complexidade da obra que empreendia e a necessidade de maiores aportes para realizar uma transformação de compreensão do mundo a partir do materialismo histórico. Assinala claramente que as mudanças não ocorrem a partir da gnosiologia, mas das realizações concretas que se estabelecem no cotidiano, lembrando sempre a frase de MARX (1989, p. 415) “as categorias, portanto, exprimem formas da vida, determinações de existência”. A realidade como conjunto de complexos e a relação que homens e mulheres com ela estabelecem mediante o trabalho, pondo uma finalidade para a realização da possibilidade mais adequada à sua existência, naquele contexto histórico-social, é o que determina o ser do ser humano e não o pensamento ou o conhecimento que temos dele.

O conhecimento da realidade é importante no sentido de que permite escolhas mais adequadas das ações a serem realizadas no cotidiano, pois somente com o conhecimento das cadeias causais é possível pô-las para a efetivação da finalidade. Todavia, conhecer as cadeias causais não modifica a essência do ser. Ademais, é nesse processo, justamente na efetivação da escolha realizada entre as várias possibilidades apresentadas pela realidade concreta, que se realiza a especificidade do humano. As possibilidades concretas alteram-se continuamente, pois são estabelecidas num processo de permanência e mudança, um processo histórico-social. Nesse sentido, embora Lukács dê prioridade à ontologia, a gnosiologia não é excluída. Muito ao contrário, considera-as irredutíveis.

É no processo de complexificação das relações do ser orgânico que se dá o salto para o ser social. LUKÁCS (1981)<sup>57</sup> utiliza-se da figura do salto, pois não há como estabelecer um rito de passagem do ser orgânico para a especificidade do ser humano – o ser social – nem em termos qualitativos nem em termos temporais.

---

<sup>57</sup> As referências tomam como base a obra *Per Ontologia Dell'Essere Sociale*, publicada em italiano em 1976 (o primeiro volume) e 1981 (o segundo), sendo a maioria das citações do segundo volume.

Sabe-se que essa passagem teve duração de milênios, mas estabelecer esse momento seria uma possibilidade muito imprecisa ao mesmo tempo em que não explicaria a essência do ser, pois é justamente como processo histórico que ele ocorreu e só após a sua realização – *post festum*, como costuma afirmar LUKÁCS – é possível sua verificação.

Porém, para podermos compreender o ser do ser social e formularmos o mais coerentemente possível as suas categorias necessitamos considerar que este se baseia sobre os outros dois tipos de ser, como escreve LUKÁCS (1990, p. 4):

...para estar em condições de formular tais questões ainda que em termos só aproximadamente racionais, não se pode tranquilamente descuidar os problemas gerais do ser, para melhor dizer, a conexão e a diversidade entre as três grandes espécies do ser (natureza inorgânica, natureza orgânica, sociedade). Sem esta conexão, sem compreender sua dinâmica, não se consegue formular corretamente nenhuma das questões ontológicas autênticas do ser social e menos ainda se consegue conduzi-las depois em direção a uma solução que corresponda à constituição deste ser.

Como veremos adiante, o autor justifica o porquê de iniciar o estudo do ser social pelo trabalho, uma vez que nele estão presentes os germes das demais categorias especificamente sociais, entre outras a linguagem, a sociabilidade, a escolha, a divisão social do trabalho, o conhecimento, a consciência, a educação e o movimento. O *medium* do processo de passagem do ser orgânico, unicamente determinado pelo biológico, ao ser social, auto-determinado, é o trabalho. Explicitar esse processo é o principal objetivo deste capítulo.

### 3.1 AUTOCRIAR-SE DO HUMANO – O TRABALHO COMO FUNDANTE DO SER SOCIAL

LUKÁCS (1981, p. 50) pretendia analisar as “complicações, delimitações, etc. que emergem na medida em que a sociedade for examinada sempre mais a fundo na sua totalidade desdobrada” em pesquisas futuras, ou seja, na obra que projetava sobre estudos da Ética. Como vimos, a obra que aqui examinamos serviria de introdução a esse estudo de alcance maior, interrompido pela morte do autor.

LUKÁCS (1981, p. 49) aborda o trabalho em seu aspecto originário – como produtor de valores de uso, “como forma ‘eterna’, permanente ao longo das mudanças das formações sociais, do intercâmbio orgânico entre homem (sociedade) e a natureza”. Seguindo as suas reflexões, consideraremos, na relação entre homens e mulheres e a natureza, a categoria trabalho de forma abstrata, uma vez que, como aponta o autor, só alcançando esse aspecto originário – mesmo sendo difícil manter tal nível de abstração, no sentido marxiano – pode-se realçar as categorias que nascem de um modo ontologicamente necessário e que, por isso, fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral.

Por que o acento sobre o trabalho, atribuindo-lhe lugar privilegiado no processo de gênese do ser social, quando apenas no complexo da sociabilidade é possível compreendê-lo? A essa questão LUKÁCS (1981, p. 14) responde, em termos ontológicos, que é mais simples do que possa parecer à primeira vista: “todas as outras categorias desta forma de ser já possuem, por sua essência, um caráter social; as suas propriedades e os seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; o seu manifestar-se (...) pressupõe sempre o salto como já acontecido”. Isso significa que o novo ser, que surge com o processo do trabalho, tem sua determinação última estabelecida por diversas categorias, todas fundadas no trabalho, estas últimas ganham existência a partir e no seu processo. LESSA<sup>58</sup> (2001, p. 12), no prefácio ao livro de SILVA Jr. e GONZÁLEZ, *Formação e Trabalho: uma abordagem ontológica da sociabilidade*, criticando os debatedores da relação trabalho e educação que buscam justificar o “princípio educativo” do trabalho, ratifica: “No processo de constituição das individualidades – e, com todas as mediações, também da totalidade social – intervêm categorias e relações sociais que são *ontologicamente distintas do trabalho, ainda que sejam, no limite, por ele fundadas* [grifos no original]”. Destacamos, ainda que pontualmente, dado que isto será desenvolvido no decorrer do texto, que o trabalho apresenta-se como fundante do ser social, de todas as

---

<sup>58</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Um dos maiores estudiosos de LUKÁCS no Brasil.

categorias que o determinam, pois produz sempre algo para além e distinto de si mesmo. É sob esse aspecto que o abordaremos nesta produção.

LUKÁCS (1981), reconhecendo Engels como pioneiro, põe o trabalho no centro do processo de humanização do ser humano, isto é, da passagem ou superação da condição orgânica para ser social. As categorias de ser, das mais simples até as mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas no interior da constituição complexiva do nível do ser do qual se trata. Por isso, em termos ontológicos, inicia a discussão de ser do ser social pela categoria trabalho, pois as demais categorias, como a linguagem, a cooperação, a divisão social do trabalho, já prevêm a constituição do ser social enquanto tal. Para LUKÁCS (1981, p. 11), “é suficiente um olhar muito superficial ao ser social para perceber a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho e para perceber que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, em decorrência, consigo mesma, etc.”

O processo de passagem do ser orgânico ao ser social não significa a superação total dos dois níveis inferiores, ou seja, do inorgânico e do orgânico. Ao contrário, com a evolução ocorre uma maximização do domínio das categorias específicas da esfera da vida sobre aquelas que trazem a sua existência e eficácia da esfera inferior do ser, isto é, domínio de si mesmo. Nesse aspecto LUKÁCS (1981, p. 12) faz referência ao que Marx chamou de recuo das barreiras naturais. “Na verdade, aqui é interdita, a priori, qualquer experiência que nos possa fazer retornar aos momentos de passagem da prevalência da vida orgânica à sociabilidade. É exatamente a total irreversibilidade ligada ao caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* desse estágio intermediário.”

É esse aspecto que nos impede de termos um conhecimento direto e preciso da transformação do ser orgânico em ser social. O que se pode obter é um conhecimento *post festum*, aplicando o método marxiano das duas vias: “primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa, o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento assim obtido, retornar (ou seja, avançar até) ao complexo do

ser social, não somente enquanto dado e portanto simplesmente representado, mas agora também concebido na sua totalidade.” (Ibidem, p. 11)

É preciso ter presente que a passagem prevê um salto – ontologicamente necessário – de um nível de ser a um outro qualitativamente diverso. LUKÁCS (1981) esclarece que a descrição das diferenças psicofísicas entre seres humanos e animais não colherá o fato ontológico do salto e do processo real em que esse atua. Os experimentos com animais, mesmo os mais evoluídos, não estão em condições de esclarecer a essência das novas conexões do ser social. Esquece-se ademais que, nesses experimentos, os animais são postos em condições artificiais: em primeiro lugar é eliminada a natural insegurança de sua existência – busca de alimento, de abrigo, estados de perigo; em segundo lugar, os instrumentos por eles utilizados não são por eles feitos, mas fabricados e reagrupados pelo experimentador. “...a essência do trabalho humano está no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estágios são produtos da auto-atividade do homem.” (LUKÁCS, 1981, p. 13)

Portanto, começar a análise das categorias do ser social pelo trabalho justifica-se por nele estarem presentes todas as determinações que constituem a essência do quanto é novo no ser social e, nesse aspecto, pode ser considerado o fenômeno originário, gênese do ser social. MARX (1998, p. 64-5), em *O Capital*, afirma: “O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade –, é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza e, portanto, de manter a vida humana.” LUKÁCS (1981, p. 14) acrescenta:

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílios, matéria-prima, objeto de trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série ora indicada, mas acima de tudo assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social.

Fica demonstrado, assim, que iniciar pelo trabalho não é uma escolha voluntária, mas determinada pela própria ontologia do ser social.

### 3.1.1 Pôr teleológico e causalidade natural: gênese de nova objetividade

LUKÁCS assinala que o mérito de Engels foi o de ter posto pela primeira vez o trabalho como centro da humanização do ser humano. Engels compara as possibilidades de realização das mãos de homens e mulheres com as do macaco. Verifica que mesmo com estrutura anátomo-fisiológica semelhante, as mãos do ser humano podem realizar centenas de operações que o macaco não consegue nem mesmo imitar. “Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rude faca de pedra” (ENGELS,<sup>59</sup> apud LUKÁCS, 1981, p. 17). Engels também revela o processo extremamente lento pelo qual se realizou essa passagem, sem, porém, perder o caráter de salto.

LUKÁCS (1981, p. 17-18) complementa:

Enfrentar os problemas ontológicos com sobriedade e correção significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores. Mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento no tempo, de forma imediata ou gradual, da nova forma de ser.

Revela-se aqui um aspecto importante: a “divisão do trabalho” e as assim ditas sociedades animais no reino animal são diferenciações fixadas biologicamente. “Qualquer que seja a origem de tais organizações, elas não possuem em si e por si nenhuma possibilidade imanente de um desenvolvimento ulterior; não passa de um modo particular de uma espécie animal de adaptar-se ao próprio ambiente” (Ibidem, p. 18). Na sociedade humana a divisão gerada pelo trabalho cria as suas próprias condições para reproduzir-se, em cujo âmbito a simples reprodução do existente constitui só um caso limite com relação à reprodução alargada da espécie, que é, ao contrário, típica. Problemas ou casos não solucionáveis podem surgir, porém sempre

---

<sup>59</sup> ENGELS, F. *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft - Dialektik der Natur*. Moskau-Leningrad: MEGA Sonderausgabe, 1935.

determinados pela estrutura da respectiva sociedade, e não pela constituição biológica dos seus membros.

Aqui vale uma citação de MARX (1998, p. 211-212) em que indica a essência do trabalho:

Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade.

Apresenta-se aqui a categoria ontológica central do trabalho: uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material, como nascimento de uma nova objetividade mediante o trabalho. Exatamente por isso verifica-se que, tendo presente as diferenças, que são muito importantes, o trabalho pode servir de modelo para compreender outras posições teleológicas. Estas, quanto ao seu ser, prevêem o trabalho como sua forma originária. LUKÁCS (1981, p. 19) dá razão a Engels quando faz derivar imediatamente daqui a sociabilidade e a linguagem. “O fato simples de que no trabalho se realiza uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, por isso tornou-se um componente ineliminável de qualquer pensamento; desde os discursos cotidianos até à economia e à filosofia.”

Nesse aspecto, o autor observa que não se põe em questão o caráter teleológico do trabalho, mas a generalização desse fato elementar. Aristóteles e Hegel já haviam verificado esse caráter teleológico do trabalho, porém não puderam alcançar esse caráter delimitado ao trabalho, mas o elevaram à “categoria cosmológica universal”. “A consequência disso é que toda a história da filosofia é perpassada por uma relação concorrencial, por uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia” (Ibidem, p. 19). Aristóteles, influenciado pela biologia e medicina, fascinado pelo finalismo do mundo orgânico, atribui, em seu sistema, um significado central à teleologia objetiva da realidade, enquanto Hegel fez da teleologia o “motor da história”. Entender aqui a constituição da ontologia enquanto categoria ontológica

objetiva significa que enquanto “a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este seu caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida em um ato de consciência; a teleologia, ao contrário, por sua própria natureza, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece um fim.” (LUKÁCS, 1981, p. 20)

O ser dos animais é determinado unicamente pela causalidade, que não conhece sua finalidade, isto é, não tem consciência do que pretende realizar, simplesmente atua na natureza de forma imediata, determinada unicamente pela sua condição biológica de sobrevivência. Apesar de também agir determinado pela causalidade, no ser humano essa sofre uma transformação qualitativa. Homens e mulheres estabelecem sua finalidade de forma consciente, permitindo-lhes uma ação ativa sobre as causalidades naturais, transformadas assim em causalidades postas.

Conceber teleologicamente a natureza e a história não significa simplesmente ter consciência, mas que a consciência como ato de pôr dá início a um processo real e a sua existência e o seu movimento, como processo complexo, devem ter um autor consciente.

Lembramos novamente aqui a frase de MARX (1998, p. 211) que esclarece a posição teleológica unicamente na esfera do humano: “Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana”. Marx nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho, da práxis humana. LUKÁCS (1981, p. 23) acrescenta: “Para Marx o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material” que determina o processo de ser humano de homens e mulheres em todas as suas fases.

Marx, delimitando com rigor e exatidão a teleologia ao trabalho não restringe o seu significado; pelo contrário, possibilita compreender que por esse operar real do teleológico nos damos conta do alto grau de ser, aquele social, constituído como grau específico, elevado do grau sobre o qual está baseada a sua existência – a vida orgânica – torna-se uma nova espécie autônoma de ser. Somente podemos falar racionalmente de ser social quando tenhamos compreendido que a sua gênese, o seu distinguir-se da própria base, o seu tornar-se alguma coisa que está em si, se baseiam no trabalho, isto é, na continuada realização de posições teleológicas.

Contrariamente a toda a história da filosofia que contrasta teleologia com causalidade, com a superioridade da primeira (deus) sobre a segunda, na perspectiva materialista-histórica em que a teleologia é categoria operante somente no trabalho, tem-se uma concreta coexistência real e necessária entre causalidade e teleologia. Essas permanecem contrapostas mas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada sobre a interação destes opostos e que, para traduzir em realidade tal interação, faz com que a causalidade torne-se também posta teleologicamente, sem, no entanto, modificar sua essência.

Vejamos de perto o processo de pôr teleológico. LUKÁCS (1981) parte das análises do trabalho realizadas por Aristóteles e Hegel para melhor entender esse processo. Aristóteles, na *Metafísica*, distingue dois momentos no trabalho: o pensar (noiésis) e o produzir (poiésis).<sup>60</sup> LUKÁCS (1981, p. 25) utiliza o exemplo da casa, de Aristóteles, para melhor compreender esse processo. A casa é qualquer coisa de existente assim como a pedra e a madeira, porém o pôr teleológico faz surgir uma objetividade totalmente diversa com relação aos elementos primitivos. “Nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode fazer “derivar” uma casa. Para que isto aconteça é preciso o poder do pensamento e da vontade humanas que ordenem faturalmente e materialmente tais propriedades em uma conexão totalmente nova em seus fundamentos.”

A essência ontológica do trabalho consiste em que um projeto ideal chega a atuar materialmente. Uma finalidade pensada transforma a realidade material e nela introduz algo de material que, nos confrontos da natureza, apresenta alguma coisa de qualitativamente e radicalmente novo.

Isso, nos alerta LUKÁCS, não deve subvalorizar a distinção realizada por Hartmann de separação do pensar em dois atos: a posição do fim e a busca dos meios. Trata-se de uma distinção importante para compreendermos o processo de trabalho,

---

<sup>60</sup> Posteriormente, Hartmann vai separar o primeiro em dois atos: posição do fim e busca dos meios. Vale lembrar que LUKÁCS retoma a discussão da ontologia tendo como interlocutores Hartmann e Heidegger.

em particular quanto ao seu significado na ontologia do ser social. Aqui se revela a inseparável ligação das categorias causalidade e teleologia, que em si são opostas e que, se olhadas em abstrato, parecem excluir-se reciprocamente. Ao contrário, porém, estão intimamente ligadas, uma vez que a teleologia só se realiza tendo como base as causalidades naturais dos objetos. De fato “a busca dos meios para realizar um fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e dos processos cujo movimento pode levar a alcançar o fim posto.” (Ibidem, p. 26)

O sistema complexo da realidade natural atua em sua legalidade indiferentemente das aspirações e das idéias de homens e mulheres, por isso a busca dos meios possui uma dupla função: por um lado colocar à luz o em-si que governa os objetos; por outro descobrir as novas combinações, as novas possíveis funções que só quando postas em movimento tornam possível o atuar do fim teleologicamente posto.

O ser social não realiza mudanças internas nas legalidades naturais, mas conhecendo-as as utiliza concretamente, o que se evidencia ao observarmos a realidade material dos instrumentos, mesmo os mais primitivos. A pedra em seu ser em-si não possui nenhum indício de possível uso como faca ou machado. Adquire a função de instrumento só quando as suas propriedades objetivamente presentes são adaptadas a sofrer combinações que o tornam possível, sem no entanto sofrer mudanças em suas legalidades. “Quando o homem primitivo escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra – que na maioria das vezes tiveram uma origem casual – e a sua utilização concreta. Somente desse modo ele realiza o ato de conhecimento analisado por Aristóteles e Hartmann.” (LUKÁCS, 1981, p. 26)<sup>61</sup>

O processo de trabalho não realiza nenhuma transformação interna, em termos ontológico-naturais, mas “dos objetos, das forças da natureza surge algo inteiramente novo, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que

---

<sup>61</sup> Uma imagem interessante que ilustra essa proposta é a cena inicial do filme “2001, uma odisséia no espaço”, em que o homem primitivo, ao bater com um osso no chão, descobre que este pode ser um instrumento sem, no entanto, deixar de ser um osso. A seqüência da cena, em que o osso – já como instrumento – é jogado para o alto e transforma-se em nave espacial, retrata o aumento da complexidade das relações de causalidade postas, que evolui, junto com o ser social, no tempo e no espaço.

trabalha pode inserir as propriedades deles, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos.” (Ibidem, p. 26) Conhecendo as propriedades naturais dos objetos, o ser humano age ativamente sobre eles e os transforma em coisas úteis à sua vida.

O sujeito, orientado pelas várias possibilidades concretas determinadas pela relação que tem com o meio em que está, elabora idealmente planos de ação que somente poderão transformar-se efetivamente em prática se considerar corretamente as causalidades naturais daqueles determinados objetos. Quando Marx afirma que a diferença entre o pior arquiteto e a melhor abelha é que aquele constrói idealmente o que vai fazer antes de realizá-lo concretamente, refere-se a esse poder de abstração que o ser humano possui e que lhe possibilita a atuação consciente sobre a natureza com a finalidade de garantir os meios de sua produção e reprodução enquanto gênero.

Considerar corretamente as causalidades na ação humana, enquanto atividade finalista instaurada pelo trabalho, significa admitir que há uma transformação de causalidades espontâneas em causalidades postas, o pôr teleológico que só se realiza no ato do trabalho. A consciência deixa de ser um epifenômeno, orientada unicamente pelo determinismo biológico natural – portanto, de relação imediata – e passa a ter papel ativo: orienta a ação humana na organização das causalidades para a efetivação de sua finalidade. Essa organização é justamente a escolha realizada entre as possibilidades dadas pela causalidade natural, oferecidas ao sujeito pelo conhecimento que possui do objeto. A causalidade posta, a posição teleológica realizada no trabalho, está em íntima dependência das determinações materiais dos objetos. MARX e ENGELS (1998, p. 19-20), em *A Ideologia Alemã*, afirmam que “são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.”

Entretanto, é necessário um conhecimento correto da objetividade natural dos objetos para que o processo do pôr teleológico efetivamente se realize. Sem isso,

continuarão a operar em seu modo natural e a posição teleológica se suprime por si, reduzindo-se a um fato de consciência impotente no confronto da natureza.

Aqui se torna palpável a diferença entre pôr em sentido ontológico e gnosiológico. Neste último sentido, uma posição à qual falte o próprio objeto permanece uma posição, embora o juízo de valor que se fará a seu respeito deva ser de falsidade ou apenas de incompletude. Quando, ao contrário, se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica, esta deve apanhar corretamente o seu objeto, senão não é – nesse contexto – uma posição. (LUKÁCS, 1981, p. 27)

A diferença entre o pôr em sentido gnosiológico e teleológico deve ser entendida dialeticamente, uma vez que todo processo natural apresenta uma infinidade intensiva de propriedades, de inter-relações com o mundo circunstante, o que impossibilita um conhecimento total das causalidades naturais dos objetos. Nesse ponto, LUKÁCS (1981, p. 28) refere-se aos momentos da infinidade intensiva que tenham importância negativa ou positiva para a posição teleológica. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento, ainda que aproximativo, dessa infinidade intensiva como tal, o trabalho nunca poderia ter surgido.

Esse fato é evidenciado não apenas porque aí está presente a possibilidade objetiva de um desenvolvimento ilimitado do trabalho, mas também porque deriva com clareza como um pôr correto, um pôr que colhe os momentos causais necessários para o fim cada vez em questão com a adequação que é concretamente solicitada pela finalidade concreta, tem a possibilidade de ser realizado com sucesso também nos casos em que as representações gerais acerca dos objetos, das conexões, dos processos, etc. da natureza estão ainda de todo inadequadas enquanto conhecimentos da natureza na sua totalidade.

Outro aspecto da dialética da relação causalidade e teleologia é a dupla sociabilidade da posição do fim, que por um lado surge de um desejo social e, por outro, é chamada a satisfazer esse desejo, enquanto a naturalidade no imediato dos substratos dos meios que a realizam impele a práxis dentro de uma esfera e em direção a uma atividade de gênero diverso.

Nunca se deve perder de vista o fato simples de que a finalidade torna-se realizável ou não dependendo de que, na busca dos meios, se tenha conseguido transformar a causalidade natural em uma causalidade (ontologicamente) posta. A finalidade surge de uma necessidade humano-social; mas para que ela se torne uma verdadeira posição de um fim é necessário que a busca dos meios, isto é, o conhecimento da natureza,

tenha chegado a um certo nível adequado a isso; quando tal nível ainda não foi alcançado, a finalidade permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, o vôo permaneceu um sonho desde Ícaro até Leonardo e por muito tempo depois. (LUKÁCS, 1981, p. 28)

Na ótica da ontologia do ser social, a busca dos meios é o ponto em que o trabalho se conecta com a origem do pensamento científico e com o seu desenvolvimento. “Agora podemos acrescentar que a ininterrupta produção do novo – mediante o qual se poderia dizer que aparece no trabalho a categoria regional do social, o seu primeiro momento de distinção clara da naturalidade simples – está contida neste modo de surgir e de se desenvolver do trabalho.” (Ibidem, p. 29)

Nesse aspecto observamos, à primeira vista, que na relação de meios e fins estes últimos dominam os meios. Porém, se observarmos os processos de trabalho em sua continuidade e evolução histórica no interior dos complexos reais do ser social, essa relação sofre uma certa inversão, que LUKÁCS (1981, p. 29) considera importante para o desenvolvimento da sociedade.

Uma vez que a pesquisa sobre a natureza, indispensável ao trabalho, está, antes de mais nada, concentrada na preparação dos meios, são estes o principal veículo de garantia social de que os resultados dos processos de trabalho permaneçam fixados, que haja uma continuidade na experiência de trabalho e especialmente que haja um ulterior desenvolvimento. É por isto que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (utensílios, etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante que a satisfação daquela necessidade (finalidade).

LUKÁCS (1981, p. 30) faz referência a alguns fatores importantes desse nexos, anteriormente abordados por Hegel na *Ciência da Lógica*. Um primeiro fator é que os meios acabam tendo maior duração com relação aos fins e satisfações imediatas, embora relativize a rigidez da apresentação hegeliana, pois “a satisfação das necessidades também possui uma persistência e continuidade quando se considera a sociedade como um todo”. Neste aspecto lembra que Marx expõe a relação recíproca entre produção e consumo, mostrando que o consumo não só se conserva e se reproduz como exerce influência sobre a produção. “Também se, como temos visto naquele momento, a produção é o momento predominante naquela relação (aqui: os meios na

posição teleológica), enquanto a contraposição hegeliana, com a sua excessiva rigidez, deixa um pouco na sombra o significado social real.” (Idem, *Ibidem*)

Outro fator é que no meio é ressaltado o momento do domínio sobre a “natureza exterior”, com a delimitação dialética pela qual, na posição do fim, o homem permanece submetido a ela. LUKÁCS (1981, p. 30) esclarece que “a sujeição certamente se refere, no imediato, à natureza (...) mas, em última análise, trata-se de fato de um desenvolvimento social, isto é, daquele complexo a que Marx chama de intercâmbio orgânico do homem, da sociedade, com a natureza, no qual não há dúvida que o momento social não pode deixar de ser o momento predominante.”

Um terceiro fator é que, a partir daí, o meio, o instrumento é a chave mais importante para conhecer aquelas etapas do desenvolvimento da humanidade em relação às quais não possuímos nenhum documento. Mas ao problema do conhecimento subjaz sempre uma questão ontológica:

A partir dos utensílios que as escavações descobrem, muitas vezes documentos quase únicos de um período completamente desaparecido, podemos obter, a respeito da vida concreta das pessoas que os utilizaram, conhecimentos muito maiores do que os que aparentemente parecem esconder-se neles. O fato é que um utensílio pode, com uma análise correta, não só revelar a história do próprio utensílio, mas também desvendar muitas informações sobre o modo de viver, quem sabe até sobre a visão de mundo etc. daqueles que o usaram. (LUKÁCS, 1981, p. 30-31)

Por fim, um quarto fator é que a busca dos objetos e processos naturais, que na criação dos meios precede a posição da causalidade, é constituída, por sua essência, por reais atos cognitivos e, portanto, compreende em si os inícios, a gênese da ciência. “É, portanto, a partir da tendência intrínseca de autonomização da busca dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento orientado para a ciência e que mais tarde dá origem às diversas ciências naturais.” (*Ibidem*, p. 32)

A posição teleológica é a nova categoria que aparece na ontologia do ser social e que o diferencia efetivamente do ser inorgânico e orgânico; isto é, a sua realização com êxito adequado, idealizado e voluntário. “De modo que é precisamente a teoria marxiana, segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ser produzido por via teleológica, que funda, pela primeira vez, a especificidade do ser

social.” (Ibidem, p. 33) Se essa não existisse, não se daria a especificidade do ser social. Se as diversas teorias idealistas ou religiosas que afirmam o domínio universal da teleologia estivessem certas, essa diferença não existiria, o que levaria ao desaparecimento da distinção entre sociedade e natureza.

sempre que as filosofias idealistas pretendem ver aí um dualismo, elas colocam em confronto, em geral, as funções da consciência humana (aparentemente) apenas espirituais, inteiramente separadas (aparentemente) da realidade material, ao mundo do mero ser material. Não é surpreendente, então, que o terreno da verdadeira atividade do homem, de sua troca orgânica com a natureza, do qual ele provém e que ele mediante a sua práxis, acima de tudo mediante o seu trabalho, sempre mais domina, que este terreno perca valor, que a atividade humana concebida como a única autêntica caia ontologicamente do céu pronta e acabada, venha apresentada como “sobrenatural”, “atemporal”, como mundo do dever-ser contraposto ao ser. (LUKÁCS, 1981, p. 33)

Lukács reafirma aqui a gênese do ser social na atividade do ente natural homem que, sobre a base do ser inorgânico e orgânico, faz surgir um novo, específico, mais complicado e complexo grau de ser, exatamente o ser social. Nessa realização exibe-se um outro efeito importante. A consciência do homem deixa, em sentido ontológico, de ser um epifenômeno, superando o horizonte de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução que se desenvolve segundo as leis da biologia. Passa a dar o impulso e dirigir o processo de realização, um princípio remodelador, de nova forma da natureza.

Somente no trabalho, quando põe os fins e os meios de sua realização, com um ato autodirigido, com a posição teleológica, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – onde entram também aquelas atividades animais que objetivamente, sem intenção, transformam a natureza – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis, antes inimagináveis. (LUKÁCS, 1981, p. 35)

Não devemos esquecer, porém, que a posição teleológica só pode realizar-se na transformação de causalidades naturais em causalidades postas. LUKÁCS (1981, p. 36) aponta para dois atos, entre si heterogêneos, mas que possuem indissociável solidariedade dentro do vínculo ontológico. Ambos compõem o verdadeiro complexo existente do trabalho e constituem o fundamento ontológico da práxis social, ou do ser social em geral. “Os dois atos heterogêneos dos quais estamos falando são: por um

lado, o reflexo o mais exato possível da realidade tomada em consideração; por outro lado, o correlato pôr daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para efetivar a posição teleológica.”

O reflexo<sup>62</sup> seria a reprodução dos objetos mediante atos de consciência em uma aproximação mais ou menos correta, que pode transformá-los em processos espirituais. Isto é, não se trata de simples espelhamento da realidade, mas de sua reelaboração *abstrativa* no pensamento. Realiza-se a separação entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que realizam o reflexo. “Essa separação entre sujeito e objeto, tornada consciente, é um produto necessário do processo de trabalho e, simultaneamente, a base para o modo de existência especificamente humano.” (Ibidem, p. 37) LUKÁCS afirma ainda que se o sujeito não fosse capaz de, pela consciência, destacar-se do mundo objetivo, de observá-lo, de reproduzi-lo no seu ser-em-si, não poderia realizar a posição teleológica, nem mesmo em nível mais primordial. A consciência reproduz, pelo reflexo, a realidade, destacando-se desta. Porém o que ocorre aqui é somente uma nova forma de objetividade e não uma nova realidade.

...não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz e muito menos será idêntica a ela. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão defronte um ao outro como coisas heterogêneas, mas são até mesmo opostas: o ser e o seu reflexo na consciência. (LUKÁCS, 1981, p. 38)

O distanciamento entre sujeito e objeto, propiciado pelo reflexo, é fundamental para o ser social, pois é por meio do reflexo que o homem sai do mundo animal, quando permite que este realize o distanciamento necessário para a objetivação na nova condição, isto é, a transformação das causalidades naturais em causalidades postas.

O processo de objetivação e distanciamento faz com que as reproduções jamais sejam cópias fotográficas mecânicas fiéis da realidade; elas são sempre

---

<sup>62</sup> O termo reflexo é carregado de uma forte tradição positivista e de sua teoria ingênua que imagina que a mente fotografa a realidade. O que leva inevitavelmente a incompreensões quando o termo é empregado ontologicamente.

determinadas pela finalidade, isto é, em termos genéticos, pela reprodução social da vida, em origem, pelo trabalho.

Para apreender a relação ontológica entre reflexo e realidade, é preciso compreender a natureza peculiar contraditória que o reflexo possui: “por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque é reflexo e não ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, através do qual se realiza a sua reprodução no mesmo nível ou em um nível mais alto. Assim é que a consciência que reflete a realidade adquire um certo caráter de possibilidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 39)

A passagem do reflexo da forma particular do não-ser<sup>63</sup> para o ser ativo e produtivo como nova forma objetiva apresenta o caráter da alternativa, primeiramente no pôr finalidade do trabalho, mesmo nos atos de trabalho mais primordiais, como nos esclarece LUKÁCS. Aqui vale uma citação mais longa, em que o autor esclarece esse aspecto.

Quando o homem primitivo, de um conjunto de pedras, escolhe uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa as outras onde estão, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto existente-em-si da natureza inorgânica, não estava de modo nenhum direcionada, em sua forma, a tornar-se instrumento deste pôr. Também é óbvio que a grama não cresce para ser comida pelos bezeros e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Em ambos os casos, porém, o animal que come está biologicamente ligado ao respectivo tipo de alimentação e esta alimentação determina a sua conduta de forma biologicamente necessária. Por isso mesmo, aqui a consciência do animal está determinada em sentido unívoco: é um epifenômeno, jamais será uma alternativa. Ao contrário, a escolha da pedra como instrumento é um ato de consciência que não tem mais caráter biológico. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o reflexo e a sua elaboração na consciência, devem ser identificadas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade projetada. (...) só quando os resultados do reflexo não-existente se solidificam em uma práxis estruturada em termos de alternativa é que pode provir do ser natural algo que exista no quadro do ser social, por exemplo, uma faca ou um machado, isto é, uma forma de objetividade do que existente total e radicalmente nova. De fato, a pedra no ser-em-si e no seu ser-assim natural nada tem a ver com a faca ou o machado. (LUKÁCS, 1981, p. 42-43)

---

<sup>63</sup> Sobre esta condição de nova objetividade mas sem criar nova realidade que o reflexo produz para a consciência, ver LESSA (1997).

Se analisarmos o processo de trabalho em um nível um pouco mais elevado, verificaremos que a pedra que servirá de faca ou machado não é simplesmente escolhida, mas é submetida a um processo de elaboração, como o processo de amolar. Nesse caso, afirma LUKÁCS (1981, p. 43), revela-se mais claramente a verdadeira essência da alternativa, “não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, de uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas.” Somente compreendendo esse processo chegaremos a compreender a nova objetividade assumida pelas causalidades naturais, que só na posição teleológica podem receber a qualidade socialmente existente de serem postas no processo de trabalho, isto é, a transformação de causalidades naturais em causalidades postas teleologicamente.

Por isto, no detalhe do processo de trabalho repete-se continuamente esta alternativa: cada singular movimento no processo de afiar, triturar, etc. deve ser pensado corretamente (deve apoiar-se sobre um reflexo correto da realidade), corretamente orientado à finalidade, corretamente executado com as mãos, etc. Se isto não se verifica, a causalidade posta cessará a todo instante de operar, e a pedra voltará à sua condição de simples existente natural, sujeita à causalidade natural, que não tem nada em comum com os objetos ou os meios de trabalho. A alternativa, portanto, se estende até ser alternativa de uma atividade certa ou errada, para dar vida a categorias que só no processo de trabalho tornam-se formas da realidade. (LUKÁCS, 1981, p. 44)

LUKÁCS assinala que a alternativa é um ato de consciência, pois sem a ação que a torne efetiva, objetiva, deixa de existir. Desta maneira ela é a categoria por meio da qual o reflexo da realidade torna-se veículo do ato de pôr um existente, isto é, a efetivação de uma nova objetividade, qualitativamente diferente da que pode existir naturalmente. Embora não se deva esquecer que esse novo existente no trabalho é sempre produzido sobre o natural, pois é das possibilidades das causalidades naturais que o ser social submete-as à sua finalidade, transformando-as em causalidades postas sem, no entanto, deixar de operar sob as causalidades naturais. “Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, as barreiras naturais só podem retroceder, jamais desaparecer completamente; e isto vale tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico.” (LUKÁCS, 1981, p. 45)

Junto a isso, visto que o operar das causalidades naturais é muito heterogêneo, as conseqüências também podem variar muito, podendo em muitos casos contrariar o pôr teleológico, como no caso da corrosão do ferro.

A conseqüência disto é que a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparação, etc., mesmo depois do término do processo concreto de trabalho e que tais atividades de prevenção multiplicam necessariamente as alternativas na posição do fim e na sua realização. Por isso, o desenvolvimento do trabalho contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem parta com o próprio ambiente e para consigo mesmo, se baseie sempre mais em decisões alternativas. A superação da animalidade através do salto de humanização no trabalho e a superação da consciência epifenômica, determinada apenas biologicamente, adquirem assim, com o desenvolvimento do trabalho, uma tendência a reforçar-se permanentemente, a tornar-se universal. Aqui também fica demonstrado que as novas formas de ser só podem se desenvolver de forma verdadeiramente universal, para além da própria esfera, desdobrando-se gradualmente. No salto, e ainda muito tempo depois, elas estão em constante competição com as formas inferiores de ser, das quais se originaram e que – de forma não eliminável – constituem sua base material, mesmo quando o processo de transformação já chegou a um patamar bastante elevado. (LUKÁCS, 1981, p. 45)

O que muda com a maior sociabilidade da produção é o atuar da posição teleológica, que se torna muito mais complexo. As alternativas assumem uma figura sempre mais ramificada, diferenciada. Neste ponto, LUKÁCS refere-se à técnica afirmando que o seu grau de desenvolvimento nunca será o único motivo de escolha na alternativa. Ao considerar a economia como a maior socialização da produção, e a técnica como o maior conhecimento por meio das ciências para auxiliar o trabalho a realizar-se em um nível sempre mais elevado, sempre mais socialmente, verifica-se que ambas possuem uma coexistência indissociável, que nem por isso suprime sua heterogeneidade, manifestada na dialética entre fim e meio.

Em suma, devemos ter sempre presente, na discussão do trabalho como posição teleológica, que a simples escolha da alternativa não significa a imediata existência de um ser social, pois em termos ontológicos aquela possui os dados característicos da possibilidade aristotélica, da potencialidade de ser e de não ser.

Marx diz, exatamente no sentido de Aristóteles, que no curso do processo de trabalho “o instrumento de trabalho traduziu-se igualmente da mera possibilidade à realidade”. Um projeto, por mais que seja complexo e delineado em base a reflexos corretos, mas que seja rejeitado, permanece um não-existente, ainda que esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente. Em resumo, portanto, só a alternativa daquela

pessoa (ou daquele grupo de pessoas) que é chamada a pôr em movimento o processo da realização material mediante o trabalho, pode realizar essa transformação da potencialidade em um ser existente. (LUKÁCS, 1981, p. 47)

A efetiva realização do processo de produção e reprodução do ser humano depende claramente do realizar efetivo das pessoas a partir da realidade concreta em que estão inseridas. Realidade que determina as várias alternativas as quais o ser humano escolhe na tentativa de satisfazer um desejo, por mais complexo que isso possa parecer pela complexidade das relações sociais. O fato é que a base das escolhas é sempre a realidade concreta.

Para entender bem as coisas, não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) acerca das decisões concretamente melhores para realizar uma finalidade concreta. Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) no trabalho nunca pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação da necessidade) não foi produzida pelo sujeito que decide, mas pelo ser social em que ele vive e opera. O sujeito só pode assumir como objeto de sua finalidade, de sua alternativa, as possibilidades determinadas sobre o terreno e por obra desse complexo de ser que existe independente dele. (LUKÁCS, 1981, p. 48)

Lukács traz à tona aqui, mais uma vez, o caráter social da alternativa, ou seja, o processo social determina, delimitando concretamente, o espaço das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente transformadas em prática. Mas alerta para um fato importante: o de que este é só um lado da alternativa. O outro lado é o momento da decisão, da escolha que se realiza na consciência humana.

Por mais precisa que seja a definição de um campo concreto, não se elimina o fato de que no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha, e que o “lugar” e o órgão de uma tal decisão seja a consciência humana; e é exatamente esta função ontológica real que retira, do estado de epifenômeno em que se encontravam, as formas da consciência animal totalmente condicionadas pela biologia. (LUKÁCS, 1981, p. 49)

A alternativa apresenta, nesses termos, dois aspectos relevantes: a sua vinculação com a condição concreta natural e o processo social, de onde emergem tanto as finalidades como a busca e a aplicação dos meios; e o momento da decisão, da

escolha, realizado na consciência humana que, diferente da consciência animal, é orientado à satisfação de um desejo surgido do contexto social. A vinculação da consciência humana com o real concreto, assinala LUKÁCS (1981), já havia sido expressa por MARX e ENGELS (1998), em *A Ideologia Alemã*, onde escreveram que não é a consciência que determina as condições concretas, mas as condições concretas que determinam a consciência.

A condição original, o trabalho, revela no plano ontológico uma dupla face. Por um lado vemos que a práxis só é possível a partir de uma posição teleológica de um sujeito. Essa, por sua vez, torna evidente que para ser posta necessita que sejam reconhecidas as causalidades naturais e assumidas como posições. Por outro lado fica evidente a relação recíproca entre homens e mulheres e a natureza, que determina o caráter das novas categorias emergentes nesse processo.

Tal relação encontra sua peculiaridade também quando examinamos as transformações que o trabalho provoca no próprio sujeito, mesmo em estágios mais avançados, do ponto de vista social, em que a complexidade das relações entre os sujeitos intensifica-se. Porém, suas premissas ontológicas estão na forma originária do trabalho. O ponto principal da nova categoria determinante - a alternativa - é seu caráter cognitivo: a vontade de satisfazer um desejo a princípio presente tanto no homem como no animal. A diferenciação começa justamente quando se interpõe o trabalho entre o desejo e a satisfação desse desejo. Neste primeiro impulso ao trabalho manifesta-se a diferenciação cognitiva do ser humano com relação ao animal. O animal satisfaz seu desejo de forma imediata, não há um comportamento com conhecimento das causalidades, mas sim a mera espontaneidade instintiva biológica. No ser humano, com a interposição do trabalho entre o desejo e sua satisfação, evidencia-se o conhecimento da finalidade, mesmo que aproximativo, do processo de causalidades, o que caracteriza as alternativas e, com isto, a escolha dos meios mais adequados à satisfação do desejo. Como observa LUKÁCS (1981, p. 51) "Quem trabalha necessariamente deseja o sucesso da sua atividade. No entanto, ele só pode obtê-lo quando, tanto na posição do fim quanto na escolha dos meios, está constantemente voltado a capturar o objetivo ser-em-si de tudo aquilo que se relaciona

com o trabalho e para comportar-se em relação aos fins e aos meios de maneira adequada ao seu ser-em-si.”

A alternativa apresenta-se nas causalidades naturais independente da consciência. Porém só o domínio consciente do reflexo correto da realidade, o conhecimento de como ela é em si, superando a condição meramente instintiva emocional, leva à conversão do caráter heterogêneo das causalidades naturais em causalidades postas, a serviço da posição teleológica.

As alternativas concretas do trabalho implicam, portanto, em última instância, tanto na determinação do fim como na execução, sempre uma escolha entre certo e errado. Nisso está a sua essência ontológica, o seu poder de transformar sempre em atuação concreta a *dynamis* aristotélica. Por isso, esse caráter cognitivo primário das alternativas do trabalho é um fato insuprimível, é exatamente o ontológico ser-precisamente-assim do trabalho; que portanto podemos reconhecer sobre o plano ontológico, inteiramente independente das formas de consciência nas quais ele se realizou originalmente e talvez até por muito tempo depois.

Esta transformação do sujeito que trabalha – o verdadeiro tornar-se homem do homem – é a conseqüência ontológica necessária do objetivo ser-precisamente-assim do trabalho (LUKÁCS, 1981, p. 51).

Esse ponto sustenta-se na obra de MARX (1998, p. 211), na passagem que trata das características do trabalho como atividade específica do ser humano e de sua ação determinante sobre o sujeito humano, quando ao agir sobre a natureza a transforma e, neste complexo, também ele sofre transformações.

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos – a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais.

Para LUKÁCS (1981, p. 52) fica patente o domínio da consciência sobre o elemento instintivo, puramente biológico, caracterizando, assim, um dos aspectos centrais do trabalho como fundante do ser social, ou seja, o humano do ser humano.

Com efeito, aquilo que ocorre com o ser natural da pedra e que é totalmente heterogêneo com relação ao seu uso como faca ou como machado, podendo sofrer esta

transformação só quando o homem põe as cadeias causais corretamente conhecidas, acontece também no próprio homem com os seus movimentos, etc., em origem biológico-instintivos. O homem deve pensar seus movimentos adequadamente para aquele determinado trabalho e executá-los em luta constante contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo.

Realça-se a diferença entre a adaptação ativa realizada pelo ser humano com relação ao adaptar-se instintivo dos animais, mesmo os mais evoluídos. O ser humano, além de interagir com as circunstâncias determinadas pela própria natureza, também interage com a necessidade de escolha das alternativas proporcionadas pelo aspecto natural e com circunstâncias não criadas pela natureza, mas por sua própria ação sobre a natureza, mediadas pela ação do trabalho.

Exatamente por este motivo a “adaptação” do homem que trabalha não tem estabilidade e elasticidade interna, como acontece nos outros seres vivos – os quais normalmente reagem sempre da mesma maneira quando o ambiente não muda – e também não é guiada do exterior como nos animais domésticos. (...) Mas, além disso – e naturalmente causando mudanças análogas de função – essa estrutura do trabalho retroage também sobre o sujeito que trabalha. E para compreender corretamente as mudanças que daí derivam para o sujeito, é preciso partir da situação objetiva já descrita, isto é, do fato de que ele é o iniciador da posição do fim, da transformação das cadeias causais refletidas em cadeias causais postas e da efetivação real de todas estas posições no processo de trabalho. Ou seja, o sujeito realiza todo um conjunto de posições diversas, de caráter teórico e prático. A característica comum a todas estas posições, quando vistas como atos de um sujeito, é que, dado o distanciamento necessariamente implicado em todo ato de pôr, aquilo que pode ser colhido imediatamente, por instinto, é sempre substituído ou pelo menos dominado por atos de consciência. (LUKÁCS, 1981, p. 53)

É interessante observar que LEONTIEV ([198-], p. 180-181), em outro contexto, embora sob a mesma orientação teórica, na explanação sobre a formação do psiquismo humano, descreve a diferença entre a adaptação instintiva animal e a adaptação ativa de homens e mulheres, de forma que se pode estabelecer uma aproximação com o que estamos vendo aqui:

A diferença fundamental entre os processos de adaptação em sentido próprio e os de apropriação reside no fato de o processo de adaptação biológica transformar as propriedades e faculdades específicas do organismo bem como seu comportamento de espécie. O processo de assimilação ou de apropriação é diferente: o seu resultado é a reprodução, pelo indivíduo, das aptidões e funções humanas historicamente formadas. Pode-se dizer que é o processo pelo qual o homem atinge no seu desenvolvimento o que é atingido, no animal, pela hereditariedade, isto é, a encarnação nas propriedades do indivíduo das aquisições do desenvolvimento da espécie.

Daí a necessidade de o homem alcançar o domínio sobre si mesmo. Vale dizer: o consciente tem predomínio sobre o instintivo. Mesmo no caso dos reflexos condicionados podemos dizer que estes, antes de adquirirem tais características, passaram pela fase de domínio consciente para, posteriormente, mediante o processo de experiências acumuladas no trabalho, serem fixados como reflexos condicionados. Esta fixação também não é definitiva, pois o caráter inconsciente pode ser revogado a qualquer momento, tendo em vistas que “sempre guardam em si a origem de um pôr que cria uma distância, determina os fins e os meios, controla e corrige a execução.” (LUKÁCS, 1981, p. 53) A acumulação das experiências do trabalho pode tanto conservar como eliminar os movimentos usuais. Nesse aspecto, o ponto a ressaltar é a necessidade de que o trabalho domine conscientemente os seus afetos. Tal fato evidencia-se em várias atividades de homens e mulheres desde os primórdios quando, por exemplo, sentiam medo e mesmo assim continuavam a enfrentar o perigo.

O homem foi definido como o animal que constrói os seus próprios utensílios. É correto, mas é preciso acrescentar que construir e usar instrumentos implica necessariamente, como pressuposto imprescindível para o sucesso do trabalho, que o homem tenha domínio sobre si mesmo. Esse também é um momento do salto a que nos referimos, da saída do homem da existência puramente animalesca. (...) Também sob esse aspecto o trabalho se revela como o veículo do autocriar-se do homem como homem. Como ser biológico ele é produto do desenvolvimento natural. Com a sua auto-realização, que também implica, obviamente, nele mesmo um recuo das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 54)

Cumprido lembrar que estamos seguindo a reflexão de lukacsiana sobre o trabalho como fundante do ser social. A referência nesta discussão é ao trabalho originário, como produtor de valores de uso. As novas funções que o trabalho adquire conforme vai se formando uma produção sempre mais social, incluindo-se aí os problemas de valores de troca, serão abordadas no capítulo sobre a reprodução social. Portanto, de acordo com o próprio autor, é importante esclarecer o que diferencia o trabalho no sentido mais original das formas mais evoluídas de práxis social.

O trabalho neste sentido originário e mais restrito, é um processo entre atividade humana e natureza: os seus atos tendem a transformar alguns objetos naturais em valores de uso. Junto a isso, nas formas sucessivas e mais evoluídas de práxis social, se destaca mais acentuadamente, em primeiro plano, a ação sobre outros homens, que

tem como objetivo, em última instância – mas só em última instância – mediar a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelas posições ontológicas e pelas séries causais que elas põem em movimento. (LUKÁCS, 1981, p. 55)

A diferença fundamental é que o conteúdo essencial da posição teleológica, no momento em que o trabalho se torna mais sociabilizado, é a tentativa de induzir outra pessoa a realizar algumas posições teleológicas concretas; a posição teleológica não é mais direcionada diretamente a algum elemento da natureza, mas sobre a finalidade da ação de outra pessoa, independente do problema do valor de troca já estar presente ou da cooperação ter apenas como objetivo os valores de uso.

A segunda forma de posição teleológica pode existir em estágios muito iniciais. LUKÁCS (1981) exemplifica essa situação com a caça no período paleolítico, quando as dimensões, a força e a periculosidade dos animais exigiam a cooperação entre um grupo de homens, sendo que o caráter, o papel e a função das posições singulares concretas e reais do trabalho imediato – cujo fim é um objeto natural – são determinados por uma posição teleológica anterior, uma finalidade secundária.

O objeto dessa finalidade secundária, portanto, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir uma posição teleológica que tenha, porém, como objetivo alguns objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outras pessoas. (LUKÁCS, 1981, p. 56)

A necessidade desta referência aos diversos graus de trabalho é útil, segundo LUKÁCS (1981), para distinguir duas coisas: primeiro que o trabalho como produtor de valores de uso constitui a base real, é o fim último das cadeias intermediárias de posições teleológicas do nível social mais elevado de trabalho; segundo, porque revela que o trabalho originário, devido à sua dialética peculiar de constituição, desenvolve necessariamente as formas mais complexas.

Como vimos, a posição teleológica só pode efetivar-se concretamente no ato do trabalho, sem o que permanece uma intenção e deixa de existir de fato. É essa posição teleológica conscientemente realizada que provoca uma distância do reflexo

da realidade, fazendo surgir a relação sujeito-objeto que permite a gênese da compreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão através da linguagem. Para entender corretamente essas interações de alta complexidade, sobre o plano ontológico, é preciso ter presente que “o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação às suas partes.” (LUKÁCS, 1981, p. 57) Nesse mesmo aspecto, MARX (1998) diz, referindo-se à relação entre universal e particular, que é a partir do mais complexo que se pode compreender o mais simples, sendo que o homem é a chave para entender o macaco, e não o contrário. Não é a partir do estudos dos elementos que se pode reconstruir o complexo; esses só podem ser compreendidos no interior do complexo do qual fazem parte. Sobre isso LUKÁCS (1981, p. 57) explicita:

Com efeito, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceptual são elementos vinculados do complexo que se chama ser social, o que significa que só podem ser compreendidos na sua verdadeira essência relacionados com a análise ontológica dele e reconhecendo as funções reais que eles exercem dentro deste complexo. É claro que em cada sistema de inter-relações dentro de um complexo, como também em cada interação, há um momento predominante. Esse caráter tem um sentido meramente ontológico, sem nenhuma hierarquia de valor.

Os momentos singulares podem condicionar-se mutuamente ou então haver um condicionamento no qual um é pressuposto para a existência do outro. O trabalho apresenta-se, nesse caso, como o pressuposto sem o qual os outros momentos do complexo constituído do ser social não podem existir. Significa que geneticamente a linguagem, o pensamento conceitual podem ser deduzidos a partir do trabalho, contudo não podem ser entendidos ontologicamente sem se pressupor a existência de exigências dele nascidas. É também evidente que a linguagem e o pensamento conceitual exercem ação recíproca contínua sobre o trabalho sem que, com isto, este deixe de ser o momento predominante.

Para LUKÁCS (1981, p. 58), apenas entendendo a gênese ontológica do ser social como gênese de um complexo concretamente estruturado é que se pode esclarecer que ela constitui, ao mesmo tempo, um salto e um longo processo. “O salto acontece logo que a nova constituição do ser se torna efetiva, mesmo que em atos isolados e inteiramente primordiais. Mas há um desenvolvimento extremamente longo,

em geral contraditório e desigual, antes que as novas categorias do ser cheguem a um nível extensivo e intensivo que permita ao novo grau do ser constituir-se como um fato definido e fundado em si mesmo.”

As categorias específicas desse novo grau de ser assumem cada vez mais supremacia com relação aos graus inferiores que, no entanto, continuam sendo o fundamento material da sua existência. É o que ocorre na passagem do ser inorgânico para o orgânico e deste para o ser social. As categorias, desdobrando-se sempre a partir de relações causais postas – sem perder seu fundamento nas causalidades espontâneas, naturais –, levam ao controle e aperfeiçoamento dos atos reflexivos e à sua generalização. Essas generalizações, ou seja, determinadas experiências concretas de trabalho são utilizadas em outro trabalho, “adquirem um certo caráter de generalidade como observações que se referem a fatos da natureza em geral” (LUKÁCS, 1981, p. 59), formam os germes das futuras ciências autônomas.

Aqui está presente a consciência humana, em maior ou menor grau, que “brota da reprodução da própria existência (e, junto com esta, daquela do ser da espécie), como instrumento indispensável de uma tal reprodução” (Idem, *ibidem*), uma vez que essa se origina no trabalho e para o trabalho.<sup>64</sup>

LEONTIEV ([198-], p. 106), ao tratar do desenvolvimento da consciência possui uma descrição semelhante, afirmando que o desenvolvimento do conteúdo sensível imediato da consciência se produz apenas no decurso do desenvolvimento das formas humanas de atividade, “a estrutura da consciência humana está regularmente ligada à estrutura da atividade humana”. Utiliza o mesmo exemplo com que Lukács explicou a primazia do trabalho na gênese do ser social, ou seja, a caça no período primitivo. Ao contrário dos animais, cujo estímulo é ligado ao alimento de forma unicamente biológica, imediata, o homem tem consciência de seu objetivo, “isto quer

---

<sup>64</sup> LURIA (1991), em sua obra *Curso de psicologia geral*, ao analisar a atividade consciente do ser social, caracteriza-a em três traços fundamentais: 1) a atividade consciente do homem não está obrigatoriamente ligada a motivos biológicos, é regida por complexas necessidades “superiores ou intelectuais”; 2) ela não é forçosamente determinada por impressões evidentes, recebidas do meio, ou por vestígios da experiência individual imediata. O homem abstrai a impressão imediata; 3) a atividade consciente possui três fontes: hereditária jacente no genótipo, experiência individual, e assimilação da experiência de toda a humanidade acumulada no processo da história social e transmissível no processo de aprendizagem.

dizer que este se reflete nas suas relações objetivas (no caso, trata-se de relações de trabalho) na sua *significação*[grifo no original]. (...) a significação é aquilo que num objeto ou fenômeno se descobre objetivamente num sistema de ligações, de interações e de relações objetivas.” (Ibidem, p. 100) É somente dessa forma, assegura LEONTIEV ([198-]), que se pode compreender, por exemplo, que na busca de alimento, na caçada de um animal, a atividade seja organizada de forma a que alguns participantes realizem a ação de afugentá-lo, ação aparentemente contrária à finalidade última, mas que, por estar ligada às várias ações do complexo da atividade<sup>65</sup> mediante a consciência, é realizada pelos indivíduos.

LUKÁCS (1981, p. 60) explicita esse aspecto:

...a consciência do homem conecta a marcha da própria auto-reprodução. Podemos dizer assim: a autonomia do reflexo do mundo externo e interno é um pressuposto indispensável para que o trabalho surja e se desenvolva. E no entanto a ciência, a teoria como processo auto-operante e independente das posições teleológico-causais originadas no trabalho, mesmo quando chegou ao grau máximo de desenvolvimento, não pôde nunca romper inteiramente esta relação de última instância com sua própria origem.

Para o autor, neste ponto é convém voltar à reflexão da relação entre teleologia e causalidade a fim de encontrar o ponto de partida correto com relação a esse complexo de questões. Quando se atribui teleologia ao processo real do ser na natureza e na história, o que resta para homens e mulheres, em última análise, com relação a esse processo, é uma relação de contemplação dessa teleologia cósmica, isto é, “a forma mais alta de comportamento humano termina por ser a teoria, a contemplação.” (Ibidem, p. 60) Mesmo nas filosofias que contestam o domínio da teleologia no campo cosmológico a teoria continua tendo esse destaque, visão que, para LUKÁCS, decorre da não superação do idealismo por parte do velho materialismo, como demonstrado por Marx nas *Teses sobre Feuerbach* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. O idealismo, afirma LUKÁCS (1981, p. 61), impede uma compreensão concreta da práxis:

---

<sup>65</sup> No conjunto das ações de caça, desde os primórdios, a organização previa que uns afugentassem o animal para que este corresse em direção aos outros caçadores, que se encontravam à sua espera ao lado do caminho habitual de passagem do animal, armando-lhe uma emboscada.

...para resolver o problema teoria-prática é preciso retornar à práxis, o seu modo real e material de apresentar-se, onde se evidenciam e podem ser vistas clara e univocamente suas determinações ontológicas fundamentais. Assim, o aspecto ontologicamente resolutivo é a relação entre teleologia e causalidade. Fundamentar o problema colocando o trabalho no centro de tal polêmica constitui um ato pioneiro no desenvolvimento do pensamento humano, da imagem humana do mundo, não só porque deste modo é afastada criticamente do curso do ser, na sua totalidade, toda projeção, toda intromissão da teleologia, não só porque o trabalho (a práxis social) é entendido como o único complexo do ser no qual a posição teleológica tenha um papel autêntico, real, de modificação da realidade; mas também porque sobre esta base – e ademais generalizando-a e ultrapassando a mera verificação de um fato ontológico fundamental – é determinada a única relação filosoficamente correta entre teleologia e causalidade.

Teleologia e causalidade, portanto, não se excluem mutuamente, mas em sua heterogeneidade constituem uma coexistência dinâmica que é o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos só possíveis no âmbito do ser social, “e é esta sua ativa coexistência que forma a característica primeira deste grau de ser.” (Ibidem, p. 62) Essa relação de coexistência indica outra característica importante das determinações categoriais dinâmicas: a teleologia funciona na realidade sempre como teleologia posta, enquanto que a causalidade pode operar tanto posta como não posta.

LUKÁCS diz que apreender essa diferença é importante para que se possa proceder uma análise correta das causalidades espontâneas e das causalidades postas, que é a efetivação da teleologia. Muitas filosofias respeitadas, aponta o filósofo, como a hegeliana, desfocam o problema fazendo desaparecer a diferença entre as posições gnosiológicas da causalidade e as materialmente reais, sendo que as posições gnosiológicas só entrariam em discussão numa ulterior abstração.

Vimos com clareza, anteriormente, como a posição ontológica de séries causais concretas pressupõe o seu conhecimento, isto é, que sejam posições postas em nível gnosiológico. Só não se deve, porém, jamais esquecer que, com esta posição, se chega apenas a uma possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica, e que transformar isso que é potencial em realização é um ato específico o qual, embora pressupondo aquela possibilidade, tem com ela uma relação de alteridade heterogênea; esse ato é exatamente a decisão que brota da alternativa. (LUKÁCS, 1981, p. 62)

A questão da decisão faz vir à tona o problema do interesse, e nesse caso, pode parecer estranho pôr o trabalho como modelo esclarecedor deste processo, uma vez que é orientado teleologicamente. O interesse aparece em primeiro plano com

relação à efetivação do fim posto. E é nesse nível originário do trabalho, de transformação da causalidade espontânea em causalidade posta, que o caráter cognitivo dos atos se revela com maior pureza em relação aos níveis superiores. É quando entram em cena as inter-relações sociais:

...é inevitável que os interesses sociais intervenham já no reflexo dos fatos. (...) é sem dúvida evidente que, em qualquer posição de causalidade em que o fim imediato seja o de transformar a consciência ponente dos homens, o interesse social, que está sempre contido em qualquer posição – e, obviamente, também naquela do simples trabalho – termina, inevitavelmente, por influenciar também na posição das séries causais necessárias para a efetivação. (LUKÁCS, 1981, p. 63)

Esta complexidade também é maior pelo fato de que na posição do fim imediato sobre objetos e processos estes são indiferentes à finalidade. Ao contrário, quando a posição tem por objetivo suscitar em homens e mulheres determinadas decisões entre alternativas, os mesmos são levados espontaneamente a decidir entre elas. “Este tipo de posição, portanto, pretende mudar, isto é, reforçar ou enfraquecer certas tendências na consciência do homem, para isso trabalha sobre um material que em si mesmo não é indiferente, mas, ao contrário, já tem em si movimentos favoráveis ou desfavoráveis, tende a colocar-se objetivos.” (Ibidem, p. 63) O autor complementa que, nesse caso, mesmo a indiferença é um comportamento social, uma vez que na natureza não passa de uma metáfora para indicar a sua neutra heterogeneidade com relação à finalidade humana, “enquanto que a indiferença dos homens para com estas intenções é um modo concreto de comportar-se, que tem motivações sociais e individuais concretas e que, em dadas circunstâncias, é modificável.” (Ibidem, p. 64)

Por conseguinte, nas posições de tipo superior – mais sociais – é inevitável a intervenção, uma influência do pôr teleológico sobre as suas reproduções espirituais. Também quando este ato se constitui como ciência a sua reprodução está ligada, em termos ontológicos, às cadeias causais e, dessa forma, às causalidades naturais. Obtém-se um conhecimento de maior precisão, mais aprofundado e desenvolvido, das causalidades naturais em questão do que seria possível em um trabalho limitado a si mesmo. Esse progresso do conhecimento implica o desaparecimento da contraposição absoluta entre ser social e natureza, mas vale dizer que, no trabalho, homens e

mulheres se confrontam com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está diretamente ligado com o fim do trabalho. “Quando tais conhecimentos são elevados a um grau mais alto de generalização, o que já ocorre nos primeiros passos da ciência em direção à sua autonomia, não é possível que isto aconteça sem que sejam admitidas, no reflexo da natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à sociabilidade do homem.” (LUKÁCS, 1981, p. 64)

LUKÁCS (1981, p. 64) alerta que essa influência não deve ser entendida no sentido de uma relação direta, seja porque “toda posição teleológica é, em última análise, socialmente determinada” e as ciências não podem libertar-se totalmente de tais solicitações; seja porque a ciência põe no centro do próprio reflexo desantropomorfizante da realidade a generalização dos nexos. Na essência ontológica do trabalho isso não tem grande importância, pois o que conta é “tomar de modo correto um concreto fenômeno natural quando a sua constituição está em ligação necessária com o fim do trabalho teleologicamente posto.” (Idem, *ibidem*) O trabalhador pode ter idéias erradas sobre os nexos menos diretos, desde que elas não perturbem a efetivação do processo de trabalho, para o qual basta um reflexo correto dos nexos imediatos. Porém, logo que o reflexo tende a generalizar-se, aparecem problemas que dizem respeito também a uma ontologia geral.

No que se refere à natureza, esses problemas, no seu ser genuíno ser-em-si, são completamente diferentes da sociedade e das suas necessidades, são inteiramente neutros em relação a elas e, no entanto, a ontologia que entra na consciência nunca poderá ser indiferente para nenhuma práxis social, no sentido mais imediato acima referido. A relação estreita entre teoria e práxis implica necessariamente o fato de que esta última sofra, nas suas formas sociais concretas de apresentar-se, em grau bastante elevado, a influência das idéias ontológicas que os homens têm a respeito da natureza. (LUKÁCS, 1981, p. 65)

Quando a ciência busca compreender a realidade de modo adequado não pode evitar tais questões ontológicas, uma vez que opera dentro do contexto social, e a práxis social, seja na cotidianidade ou no horizonte das teorias científicas, desenvolve-se sempre em um ambiente espiritual feito de representações ontológicas. “O caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social aparece aqui exatamente no fato que esta última, nas suas formas mais evoluídas, apresenta muitos desvios com relação

ao próprio trabalho. (...) as análises mostram que o trabalho é a forma fundamental e, por isso, mais simples e clara daqueles complexos cuja dinâmica de presença simultânea constitui a peculiaridade da práxis social.” (LUKÁCS, 1981, p. 65)

Esses aspectos específicos do trabalho não podem ser simplesmente transferidos para as formas mais complexas de práxis social, pois em suas formas estruturais o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova de troca originária com a natureza. As formas de práxis social mais complexas, em sua maioria, pressupõem esse fundamento da reprodução do homem em sociedade, a troca orgânica com a natureza.

Aqui evidencia-se a problemática da relação entre teoria e práxis. LUKÁCS considera necessário, antes de expor esta relação, mesmo que introdutivamente, verificar mais uma vez as condições ontológicas da gênese do trabalho.

Na natureza inorgânica não há atividades e na natureza orgânica o que parecem atividades “não passam de reações biológicas àqueles fenômenos do mundo circunstante que possuem importância para a existência imediata; por conseguinte não podem, de maneira nenhuma, produzir uma relação sujeito-objeto.” (Ibidem, p. 66) Não devemos esquecer a necessidade de distanciamento, realizado no reflexo, para que a relação sujeito-objeto possa efetivar-se.

O objeto só pode tornar-se uma coisa da consciência quando esta procura aferi-lo mesmo no caso em que não existam interesses biológicos imediatos que liguem o objeto com o organismo portador dos movimentos. Por outro lado, o sujeito torna-se sujeito exatamente quando tem esse tipo de atitude para com os objetos do mundo exterior. Fica claro, então, que a posição do fim teleológico e a dos meios para executá-lo, que funcionam de modo causal, jamais se dão, enquanto atos de consciência, independentemente uma da outra. Neste complexo constituído pela execução de um trabalho se reflete e se realiza a conexão, inseparável, entre teleologia e causalidade posta. (LUKÁCS, 1981, p. 66)

Nesse sentido, no trabalho em si mesmo, é a práxis que estabelece o critério da teoria, pois a realização das séries causais postas fornece o critério para saber se o ato de pô-las foi certo ou errado. No entanto, é preciso dar maior concretude ao discurso sempre que a estreita base material que caracteriza o trabalho é introduzida na atividade mais complexa, isto é, “quando a causalidade posta teoricamente de um

complexo concreto é inserida na conexão total da realidade, no seu ser-em-si reproduzido no pensamento” (Ibidem, p. 67), o que ocorre na experiência, num primeiro momento independente de sua avaliação teórica.

Toda experiência nasce com vistas a uma generalização. “Ela coloca teleologicamente em movimento um grupo de materiais, forças, etc. de cujas interações determinantes (...) se deve concluir se uma relação causal, assumida como hipótese, corresponde à realidade, vale dizer, se pode ser considerada posta adequadamente para a práxis futura.” (LUKÁCS, 1981, p. 67) Portanto, com a mesma clareza do trabalho, permite fazer um julgamento sobre o certo e errado, num nível mais alto de generalização,

...aquele de uma interpretação matematicamente formulável dos nexos quantitativos factuais que caracterizam este complexo fenomênico. Assim, quando utilizamos este resultado para aperfeiçoar o processo de trabalho, não parece de nenhum modo problemático tomar a práxis como critério da teoria. A questão se torna mais complicada quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento. Neste caso, de fato, não se trata simplesmente de saber se um determinado e concreto nexos causal é apropriado para favorecer, no interior de uma constelação também concreta e determinada, uma posição teleológica determinada e concreta, mas também se quer obter uma ampliação e um aprofundamento, etc. gerais do nosso conhecimento sobre natureza em geral. (LUKÁCS, 1981, p. 67)

Por essas questões, LUKÁCS indica que tomar a práxis como critério da teoria é válido para o trabalho e, de modo parcial, para as experiências, mas quando as coisas se tornam mais complexas, entra em campo uma consciência crítica ontológica que deve ser considerada se não se quer comprometer o estatuto fundamentalmente correto desta função de critério da práxis. A formulação matemática do resultado experimental, neste nível de complexidade do ser, não é suficiente para compreender a especificidade real do seu ser material, pois sua essência, assim apreendida, deve ser integrada e completada com uma interpretação química ou biológica, etc. “E isto desemboca necessariamente – para além da vontade das pessoas que o realizam – numa interpretação ontológica.” (Ibidem, p. 68)

LUKÁCS (1981, p. 68) afirma que esta verdade – a da práxis como critério da teoria – foi sempre um campo de batalha na história da ciência. “Mais uma vez, independente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens

são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente predominante é a vida cotidiana, a fé religiosa, etc. Essas idéias perfazem uma parte muito grande da práxis social dos homens e muitas vezes se cristalizam exatamente num poder social.”

A luta entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social, em certas circunstâncias penetra até no próprio método das ciências. Isso porque os novos nexos conhecidos podem ser utilizados na prática, mesmo quando a decisão ontológica permanece suspensa. “Essa tendência chegará à sua fórmula mais evoluída nos clássicos do neopositivismo, que rejeitarão como ‘metafísica’ e, deste modo, como não científica qualquer referência ao ser no sentido ontológico e imporão como único critério da verdade científica a crescente aplicabilidade prática.” (Ibidem, p. 69)

No entanto, seria muito superficial resolver a contradição que existe no trabalho, surgida do fato de que a práxis é o critério da teoria, reduzindo-a simplesmente a concepções gnosiológicas, lógico-formais ou epistemológicas. Assim, uma consciência crítica ontológica deve ser concreta, fundada na totalidade social e orientada para a totalidade social.

...na *intentio recta*, tanto da vida cotidiana como da ciência e da filosofia, pode acontecer que o desenvolvimento social crie situações e direções que distorçam esta *intentio recta*, que a desviem da compreensão do ser real. Por isso, a crítica ontológica que nasce dessa exigência deve ser absolutamente concreta, fundada na respectiva totalidade social e orientada para a totalidade social. Desviaria totalmente a direção supor que em todos os casos a ciência possa corrigir em termos ontológico-críticos corretos a vida cotidiana, a filosofia, as ciências, ou, de modo inverso, que a vida cotidiana possa ter, nos confrontos da ciência e da filosofia, o papel da cozinheira de Molière. Os efeitos espirituais do desenvolvimento desigual da sociedade são tão incisivos e variados que todo esquematismo no tratamento desse complexo de problemas só pode afastar ainda mais do ser. Por isso, a crítica ontológica deve ter como seu ponto de referência o conjunto diferenciado da sociedade – diferenciado concretamente em termos de classe – e as inter-relações entre os tipos de comportamentos que daí derivam. Só desse modo é possível fazer um uso correto da função da práxis como critério da teoria, decisiva para qualquer desenvolvimento espiritual e para qualquer práxis social. (LUKÁCS, 1981, p. 70-71)

LUKÁCS (ibidem), respondendo ao questionamento de quais mudanças ontológicas o salto de homens e mulheres da esfera do ser biológico ao social provoca no comportamento do sujeito, afirma que “também neste caso, é inevitável que se

parta da compreensão ontológica de teleologia e causalidade posta, pois o novo que surge no sujeito é resultado necessário dessa constelação categorial.” Realiza essa discussão enfocando três aspectos da relação ontológica de teleologia e causalidade posta, que descrevemos apenas a título de indicação. São eles: o surgimento da práxis caracterizada pelo dever-ser, o problema do valor e a divisão social do trabalho.

O surgimento da práxis caracterizada pelo dever ser é o primeiro aspecto a ser analisado por LUKÁCS (1981, p. 71), não por escolha aleatória, mas por ser a primeira diferença que se efetiva na caracterização do trabalho, na especificidade do ser social. “Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é a própria posição teleológica e sua realização, fica imediatamente evidente como o momento categorial determinante destes atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser.”

Dessa forma a determinação imediata de qualquer ação na busca de realização objetiva possui a forma de dever-ser, uma vez que todos os passos em direção à efetivação são decididos tendo em vista se ele favorece ou não a obtenção do fim posto, ou seja, da objetividade que deve ser efetivada.

O sentido da determinação, então, se inverte: na determinação biológica normal, causal, ou seja, nos animais e também nos homens, existe um processo causal no qual é sempre inevitavelmente o passado que determina o presente. Também a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado é regido pela necessidade causal, na medida em que as propriedades produzidas no organismo no passado reagem à transformação, conservando-se ou anulando-se. A posição de um fim inverte, como já vimos, este andamento: o fim vem (na consciência) antes da sua realização e, no processo que orienta todos os passos, todo movimento é guiado pela posição do fim (futuro). (Idem, ibidem)

O significado da causalidade posta está em que sempre é orientada para favorecer a realização do fim estabelecido desde o início. Aqui também está o critério para estabelecer se o conhecimento e a posição da causalidade são corretos ou não, que é determinado a partir do futuro, do fim que deve ser realizado. Porém, ressalta LUKÁCS (1981), se do ponto de vista do sujeito o agir determinado a partir do futuro definido é um agir orientado pelo dever-ser do fim, o reflexo correto da realidade é condição inevitável para que isso funcione de maneira correta.

Nesse ponto devemos ter cuidado, aponta o autor, para não fetichizar o dever-ser originário projetando sobre ele categorias que só podem aparecer em estágios mais avançados. O reflexo não pode ser simplesmente um reflexo correto da realidade em geral, posto que só se torna efetivo quando conduz realmente à realização do fim. Devemos considerar que surge necessariamente uma cadeia de alternativas e a correção ou o erro na decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho só pode ser avaliada a partir do fim, de sua efetivação.

Deste modo, aqui também temos uma interação não suprimível entre dever-ser e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), onde a função de momento predominante cabe ao dever-ser. O afastamento do ser social das formas precedentes, o tornar-se autóctone do ser social, se exprime exatamente neste predomínio daquelas categorias nas quais se expressa exatamente o caráter novo, mais evoluído deste tipo de ser com relação àqueles que o fundamentam. (LUKÁCS, 1981, p. 72)

Segundo LUKÁCS (1981, p. 73), a fetichização do dever-ser é realizada tanto pelo idealismo como pelo materialismo vulgar. O pensamento idealista não consegue entender as relações ontológicas mais simples e evidentes pois, no plano do método, limita-se a analisar em termos gnosiológicos ou lógicos as formas mais evoluídas, ignorando os complexos de problemas que, em sua gênese, indicam o caminho ontológico. “Deste modo, na imensa maioria das abordagens idealistas desses temas, na prática desaparece inteiramente a especificidade do ser social; é construída, artificialmente, uma esfera sem raízes do dever-ser (valor), que em seguida é posta em confronto com um – presumido – ser puramente natural do homem, embora este último, do ponto de vista ontológico objetivo, seja tão social quanto a primeira.”

O materialismo vulgar, por sua vez, entende os fenômenos mais complexos como surgidos diretamente daqueles inferiores, como simples produtos. “A reação do materialismo vulgar, ignorando o papel do dever-ser no ser social e procurando interpretar toda essa esfera sob o modelo da pura necessidade natural, contribuiu muito para confundir as coisas quanto a este complexo de problemas ao produzir nos dois pólos uma fetichização dos fenômenos, contraposta quanto ao conteúdo e ao método, mas de fato muito próxima.” (Idem, *ibidem*)

O autor aponta que Marx funda o “novo materialismo” o qual considera a base natural da existência humana como insuprimível, mas as categorias possuem caráter especificamente social, brotam do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade fundado no trabalho. “É por isso que é tão importante, quando examinamos o dever-ser no trabalho, a sua função de efetivador do intercâmbio orgânico entre natureza e sociedade.” (Ibidem, p. 78)

Logo, para compreender a origem do dever-ser a partir da essência teleológica do trabalho, é preciso ter sempre presente que entre o trabalho, como modelo de toda práxis social, e suas sucessivas e mais complexas variantes, há uma relação de identidade entre identidade e não-identidade, a saber: a essência ontológica do dever-ser no trabalho atua sobre o sujeito de forma a determinar o comportamento do processo de trabalho, bem como determina o seu comportamento em relação a si mesmo como sujeito do processo, pois todas as suas faculdades mobilizadas são sempre orientadas, em última instância, para a dominação efetiva e a transformação material do objeto natural. “Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas tendem a agir de tal modo que as mudanças interiores do homem sejam instrumento para comandar melhor o intercâmbio orgânico com a natureza.” (LUKÁCS, 1981, p. 77) Disso decorre que esse processo é regulado e orientado pela sua própria objetividade. Por conseguinte, “para o trabalho é, em primeiro lugar, determinante o comportamento efetivo do trabalhador, e aquilo que ocorre no interior do sujeito não é obrigatório que tenha efeitos práticos” (Ibidem, p. 77), pois as qualidades despertadas e promovidas pelo dever-ser podem assumir grande importância só mais tarde, para formas de práxis mais evoluídas, como no caso do domínio sobre os afetos.

Quando o fim teleológico estiver orientado a outros homens, isto é, “induzir outros homens a posições teleológicas que eles deverão realizar” (Ibidem, p. 78) no desenvolvimento das relações sociais, também a autotransformação do sujeito torna-se um objeto imediato de posições teleológicas, cujo conteúdo é um dever-ser. Logo, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente.

Naturalmente estas posições se distinguem das formas do dever-ser que encontramos no processo de trabalho, não por uma maior complexidade, mas, e exatamente por isto, também por uma qualidade diversa. (...) Em todo caso, tais diferenças qualitativas inegáveis não nos devem fazer esquecer o fato fundamental comum, isto é, que são todas relações do dever-ser, atos nos quais não é o passado, na sua espontânea causalidade, a determinar o presente, mas, ao contrário, é o objetivo futuro, teleologicamente posto, o princípio determinante da práxis que dirige-se a este. (...) Como já vimos, o dever-ser em si mesmo, já possui, no processo de trabalho, possibilidades muito diversas, objetivas e subjetivas. Quais dessas e de que modo tornar-se-ão realidade social é uma coisa que depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e – também sabemos isto – somente *post festum* se pode compreender de maneira adequada as concretas determinações de tal desenvolvimento. (LUKÁCS, 1981, p. 78-79)

Ligado ao dever-ser, enquanto categoria do ser social, está o problema do valor. Essas duas categorias, à primeira vista idênticas, são momentos de um único processo. Estão intimamente conectadas uma vez que o dever-ser, como fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho, só cumpre sua função específica se pretende produzir valor para o homem que, por sua vez, só pode tornar-se realidade se for capaz de inserir nos homens e mulheres que trabalham o dever-ser de sua realização como critério da práxis.

No entanto, afirma LUKÁCS (1981, p. 79), o valor precisa ser discutido à parte, “uma vez que o valor influi mais especialmente sobre a posição do fim e, em princípio, é o critério de avaliação do produto realizado, ao passo que o dever ser funciona mais como regulador do processo em si mesmo.” O autor recorda que a discussão aqui não é referente aos valores “espiritualizados” como os estéticos ou éticos – de essência social – mas de um modo mais elementar de se apresentar do valor, o valor de uso – ligado à existência natural. “Este se torna valor de uso na medida em que é útil à vida humana. E uma vez que estamos no momento de passagem do ser natural ao ser social, podemos encontrar aqui, como mostra Marx, casos-limites nos quais está presente um valor de uso que não é produto do trabalho.” (Ibidem, p. 80)

Porém, se excluirmos o ar que efetivamente é um caso-limite, os demais objetos possuem valor quando participam, como base, de um sucessivo trabalho útil, são possibilidades para a criação de produtos do trabalho. Por isso podemos afirmar

que os valores de uso são produtos concretos do trabalho; podemos considerá-los uma forma objetiva de objetividade social.

Sua sociabilidade está fundada no trabalho: a grande maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, do modo de agir, etc. naturais, e este processo, enquanto recuo das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se amplia sempre mais, tanto em extensão como em profundidade. (Hoje, com o nascimento dos albergues, sanatórios, etc., até mesmo o ar possui um valor de troca). (LUKÁCS, 1982, p. 80)

Seguindo o autor, dois fatores distinguem o valor das outras categorias econômicas: a não sujeição a nenhuma mudança histórica, embora as formas concretas de aparecer mudem continuamente;<sup>66</sup> e o valor de uso, que neste contexto, é algo objetivo.

Deixando de lado o fato que, com o desenvolvimento da sociabilidade do trabalho aumenta sempre mais o número dos valores de uso que servem mediatamente à satisfação das necessidades, (...) também no período inicial do trabalho é possível verificar com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso. E essa objetividade não é diminuída pelo fato de que tal utilidade tem caráter teleológico, ou seja, é utilidade para determinados fins concretos. Deste modo, o valor de uso não surge como simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a natureza objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o contrário." (LUKÁCS, 1981, p. 81)

A natureza não conhece a utilidade, portanto pode parecer paradoxal considerar a utilidade como propriedade das coisas. Segundo LUKÁCS (1981), é necessário compreender o papel ontológico do trabalho e sua função no processo de constituição do ser social como uma espécie nova e autônoma de ser, para que se possa entender que a utilidade pode determinar o modo de ser de um objeto; mas apenas relacionada a uma posição teleológica, e somente nessa relação, ela faz parte da essência do apresentar-se do objeto como algo útil ou inútil.

Assim, no plano metodológico, é compreensível porque imagens do mundo fundadas em um suposto caráter teleológico de toda a realidade, reconduziram o dado característico dos objetos naturais e sociais àquele de ser obra de um criador do mundo e tentaram fundi-los com a objetividade deste. (...) Não podemos, aqui, fazer

---

<sup>66</sup> Como valor de troca, mais valia, etc.

referência às variantes, extremamente diversificadas, de tais orientações, simplesmente evidenciamos que também aqui a objetividade é derivada do trabalho – da sua *ipostatizzazione*<sup>67</sup> transcendente: a criação. (LUKÁCS, 1981, p. 81-2)

LUKÁCS (1981, p. 82) considera instrutiva para o discurso ontológico a atenção dada aos dois extremos de consideração do valor: o modelo transcendente teológico e a concepção, surgida no Renascimento, que pôs acento nos atos de valorização subjetiva. Pois ambos julgam sem valia ou irrelevantes os sistemas de valor socialmente reais. A concepção que prima pelos atos de valorização subjetiva apresenta-se como movimentos de oposição à concepção transcendente teológica, tendo seu ponto de culminância no Iluminismo. “São os fisiocratas e os economistas ingleses do século XVIII que, pela primeira vez, tentam dar-lhe um fundamento econômico, que receberá sua forma mais coerente, mas também mais rasa e destituída de espírito, em Bentham.”<sup>68</sup> As duas concepções querem negar a unitariedade do valor como fator real do ser social, atribuindo um valor autônomo somente aos valores sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. “Com efeito, o que se quer negar em ambos os casos é a unitariedade última do valor como fator real do ser social, mesmo levando em conta as suas mudanças estruturais, mudanças qualitativas extremamente importantes, que se verificam no curso do desenvolvimento da sociedade.” (Ibidem, p. 83)

Esses dois modelos não conseguem evidenciar que as categorias determinantes de uma nova espécie de ser estão presentes na sua gênese ontológica, o que só pode ser realizado por meio do método dialético. LUKÁCS (1981, p. 83) indica que “essas categorias, de início, existem apenas em-si, ao passo que o desdobramento do em-si ao para-si implica sempre um desigual e contraditório processo histórico” e, nesse processo, estão presentes as complexas determinações do anular, conservar e elevar a um nível superior. O mesmo ocorre no caso do valor quando confrontam-se as formas mais primitivas com aquelas mais evoluídas.

---

<sup>67</sup> Transformação daquilo que é relativo, contingente ou historicamente determinado em entidade absoluta, metafísica. *Dizionario Interattivo Garzanti della Lingua Italiana* (CD-ROM). Milano: Garzanti, [2000].

<sup>68</sup> Em nota de rodapé LUKÁCS cita a *Ideologia Alemã*, de Marx e Engels, como referência à discussão deste tema.

Quanto à gênese ontológica do valor, portanto, devemos partir do fato de que, no trabalho como produção de valores de uso (bens), a alternativa entre utilizável e não utilizável para a satisfação das necessidades, a questão da utilidade, é posta como elemento ativo do ser social. Por isso, quando abordamos o problema da objetividade do valor, percebemos imediatamente que nele está contida uma aprovação da posição teleológica correta, ou, melhor dizendo: a correção da posição teleológica – tendo como pressuposto sua atuação correta – significa que o respectivo valor foi realizado concretamente. (LUKÁCS, 1981, p. 84)

Ainda com relação à concreção do valor, deve-se observar o caráter sócio-ontológico do “se... então”, isto é, um objeto produzido só tem valor quando serve corretamente e da maneira mais adequada possível para a satisfação da necessidade: uma faca tem valor se corta bem. Tal particularidade orienta-se para a legalidade, sendo que o valor surgido no trabalho como processo que produz valor de uso é objetivo, pois pode ser medido a partir da posição teleológica, bem como esta última pode ter sua existência objetiva demonstrada e comprovada, na sua relação de “se ... então” com a satisfação da necessidade. Essa relação dialética é que permite afirmar que o “valor que aparece no processo e que confere a este uma objetividade social é que fornece o critério para estabelecer se as alternativas presentes na posição teleológica e na sua atuação eram adequadas a ele, isto é; se eram corretas, válidas.” (LUKÁCS, 1981, p. 85)

Vale lembrar que LUKÁCS realiza suas reflexões com referência ao nível da relação básica do intercâmbio orgânico com a natureza, mas com a clareza de que isso só é possível a partir da constituição efetiva, concreta, do ser social que opera sobre um mundo que se tornou social, sendo essa relação básica pressuposto de seu fundamento, bem como no dever-ser as relações de valor são muito mais complexas e heterogêneas nas relações sociais, também complexas e heterogêneas. Conseqüentemente, a reflexão sobre a divisão social do trabalho – terceiro aspecto da compreensão da relação ontológica teleologia e causalidade posta, discutido por LUKÁCS (1985, p. 85) – tem como objetivo ser só “um exemplo para indicar metodologicamente o tipo e o sentido das mediações e realizações que ganham existência.” No entanto, consideramos que é esse aspecto, o de compreender as mediações e realizações, que indica a importância dessa reflexão.

LUKÁCS (1981, p. 86) analisa primeiramente a divisão social do trabalho na sua forma primitiva, isto é, na forma inicial de seu surgimento “mediada e posta em ação pelo valor de troca”, tomando como referência a descrição de Marx sobre a mercadoria:<sup>69</sup> para que haja relação mercantil de simples compra e venda de mercadorias sob a base do valor de troca e do dinheiro, deve existir uma divisão do trabalho. Isso traz uma conseqüência elementar e contraditória de separação, na prática, entre compra e venda: a princípio objetivamente solidários, tornam-se autônomos, causais entre si. Verifica-se que o processo econômico real é, na sua forma evolutivamente socializada, muito mais complexo do que o trabalho simples da produção imediata de valores de uso. A objetividade dos valores que se realizam, todavia, não é excluída, uma vez que a economia é sempre o resultado de singulares posições teleológicas e de suas realizações, ambas na forma de alternativas.

É claro que o movimento da totalidade das cadeias causais por elas originadas produz, mediante suas interações imediatas e mediadas, um movimento social cujas determinações últimas se cristalizam em uma totalidade processual. Esta, porém, a partir de um certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares – que operam as posições e decidem entre as alternativas – de maneira tão imediata de tal modo que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com absoluta segurança, como, ao contrário, ocorria no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem acompanhar bem as conseqüências de suas próprias decisões. Como poderiam, portanto, constituir o valor econômico com suas posições de valor? Ao contrário, é o próprio valor que existe objetivamente e é exatamente a sua objetividade que determina – mesmo que objetivamente não com a certeza adequada e subjetivamente sem uma consciência adequada – as singulares posições teleológicas, orientadas para o valor. (LUKÁCS, 1981, p. 86)

Outro aspecto abordado por LUKÁCS (1981), com referência direta a Marx, é que a divisão social do trabalho introduz o princípio do governo do tempo, em que tanto a sociedade como os indivíduos<sup>70</sup> devem equacionar seu tempo para que obtenham uma produção adequada às suas necessidades, para que efetivem a satisfação – produção do valor de uso. Para o autor, Marx faz referência à lei da produção social e vê com clareza o nexo entre a economia e aquilo que a economia

---

<sup>69</sup> A obra referida por LUKÁCS é *Grundrisse*. O processo de circulação da mercadoria também está classicamente exposto em *O Capital*, Capítulo I.

<sup>70</sup> Sobre a relação indivíduos e sociedade ver Bhaskar (2001).

produz no próprio homem. A economia de tempo significa relação de valor evidenciado no próprio trabalho simples, voltado apenas para o valor de uso, “é uma forma de sujeitar a natureza ao homem, para o homem, tanto na medida em que a transforma de acordo com as suas próprias necessidades, como na medida em que vai dominando os seus instintos e afetos puramente naturais e, por esse meio, começa a formar as suas faculdades especificamente humanas.” (Ibidem, p. 87)

As leis do complexo dinâmico objetivo formado pela totalidade da práxis econômica – que é obra dos homens mediante atos alternativos – opõem-se a cada homem e mulher singulares como sua realidade social objetiva, que na sua objetiva dialética processual produzem e reproduzem o ser social, isto é, “produzem e reproduzem tanto aquelas relações que tornam possível o ulterior desenvolvimento do homem, como no próprio homem aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades” (Ibidem, p. 88). Nesse ponto, para LUKÁCS (1981, p. 89), está uma das importantes diferenças entre Marx e Hegel. Este considera os instrumentos como momentos objetivos duráveis do trabalho, enquanto a satisfação concreta da necessidade, possibilitada por eles, como transitória.

Marx, ao contrário, considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada, de modo que o homem não pode deixar de aparecer como o começo e o fim, como o iniciador e o resultado final do processo complexo, no meio do qual ele, muitas vezes – e na singularidade sempre – parece desaparecer entre as suas ondas mas, no entanto, apesar de toda a aparência, mesmo fundamentada, ele constitui a essência real deste processo.

LUKÁCS (1981) põe em evidência a condição ontológica primária da categoria econômica como fundante do ser social em relação aos outros domínios da práxis humana, sem que isso implique hierarquia de valor, mas simples prioridade ontológica. Mesmo o trabalho mais originário, para o qual a utilidade fixa o valor do produto ainda relacionado diretamente com a satisfação da necessidade, põe em movimento um processo de ulterior desenvolvimento de homens e mulheres, que confere ao valor econômico uma elevação qualitativa com relação ao valor que já existia na atividade simples, produtora de valores de uso. Com isso há um movimento duplo e contraditório:

...de um lado, o caráter de utilidade do valor adquire uma dimensão de universalidade, de domínio sobre o conjunto da vida humana e isto acontece ao mesmo tempo em que a utilidade vai se tornando cada vez mais abstrata, na medida em que o valor de troca, sempre mediado, elevado à universalidade em si mesmo contraditório, assume a função de guia nas relações sociais entre os homens. Sem que com isso se possa esquecer que o pressuposto para a existência do valor de troca é o valor de uso. O elemento novo, então, é um desenvolvimento contraditório, dialético, das determinações originárias, já presentes na gênese e não a sua simples negação abstrata. (LUKÁCS, 1981, p. 90)

O autor enfatiza que a partir dessa visão ontológica basilar dispomos da direção e do método para compreendermos o desenvolvimento genético das categorias superiores, ou seja, mais complexas e mais mediadas. Ressalta, no entanto, que para não impedir a compreensão da especificidade das categorias mais complexas e criar entre elas uma falsa hierarquia, devemos rejeitar tanto a “dedução ontológica” do ordenamento das categorias partindo do seu conceito geral tomado abstratamente, quanto a ontologia vulgar-materialista que considera as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das mais elementares. “Particularmente importante é rejeitar estas duas falsas concepções se se quer compreender de modo correto a relação entre o valor econômico e os outros valores da práxis social (e a postura teórica estreitamente ligada a esta última).” (LUKÁCS, 1981, p. 90)

Nesse sentido, LUKÁCS destaca novamente o valor como categoria específica do ser social – a natureza não conhece valores, mas apenas nexos causais – em inseparável ligação com o caráter alternativo da práxis social. “...deste modo a presença efetiva do valor, na realidade, restringe-se ao ser social.” (Ibidem, p. 91) Outro importante aspecto, já visto, é que no trabalho as alternativas são consideradas certas ou erradas em dependência da objetividade do valor no interior do ser social, e não por valores subjetivos singulares. As alternativas diferenciam-se tendo em vista originarem-se do trabalho voltado para o valor de uso ou nascerem de um trabalho num nível superior; posições teleológicas dirigidas diretamente a transformar a própria natureza ou, no segundo caso, tendo como fim a ação sobre a consciência de outros homens com o objetivo de induzi-los às posições teleológicas desejadas.

O campo da economia socialmente desenvolvida contém posições de valor de ambos os tipos entrelaçadas de modo diversos, porém, neste complexo, também as do

primeiro tipo sofrem mudanças que as tornam diferentes, sem perder a sua essência originária. Disto resulta, na esfera da economia, uma complexidade maior do valor e das posições de valor. Quando, então, entramos em esferas não econômicas, nos encontramos frente a questões ainda mais complexas e de qualidade diferente. Isso de modo nenhum significa que não exista e não opere a continuidade do ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 91)

Determinadas espécies de práxis social, mesmo ganhando autonomia em relação ao econômico no percurso da história, tiveram sempre como função regular melhor a reprodução social, como por exemplo o direito. É justamente para poderem desenvolver sua função mediadora que necessitam autonomia. Mas isso não significa que repousam em si mesmas, como as interpreta o idealismo fetichizante, nem mesmo uma simples derivação mecânica, como as considera o materialismo vulgar.

São exatamente a objetiva dependência social da esfera do direito em relação à economia e, ao mesmo tempo, a sua heterogeneidade, assim produzida, nos confrontos com esta última que, na sua simultaneidade dialética, determinam a especificidade e a objetividade social do valor. Por outro lado, (...) temos visto que as posições puramente econômicas não podem traduzir-se em prática sem despertar e desenvolver nos homens singulares, nas suas relações recíprocas, etc., – por aí até o nascimento real do gênero humano – faculdades humanas (em certas circunstâncias apenas a sua possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica) cujas conseqüências ultrapassam em muito a pura esfera econômica, mas que, apesar disso, jamais podem abandonar – como, ao contrário, imagina o idealismo – o terreno do ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 92)

Podemos ler aqui o enfoque sobre a complexidade do ser social, em que a contraditoriedade é apenas um momento importante da integração recíproca, mas que deve ser considerada para poder compreender as fontes de conflitos de valor.

A legalidade imanente à economia não só produz estes antagonismos entre essência objetiva do próprio processo e as formas concretas que ele assume na vida do homem, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento complexo: por exemplo, depois que o comunismo primitivo foi suplantado por necessidade econômica da sociedade classista, as decisões de cada membro da sociedade relativas à sua própria vida começaram a ser fortemente determinadas pelo seu pertencimento a uma classe e pela participação na luta entre as classes. De modo que, logo que o conteúdo das alternativas ultrapassa o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, abre-se um espaço para fenômenos conflituais. (LUKÁCS, 1981, p. 94)

O embate na escolha entre valores concretos que se opõem mutuamente não significa um retorno à concepção trágico-relativista de Max Weber, alerta o autor. Isso é evitado porque se parte da determinação da substancialidade reconhecendo, no âmbito da ontologia, o seu caráter essencialmente dinâmico. “A substância é aquilo que na contínua mudança das coisas, mudando ela mesma, pode conservar-se na continuidade delas. No entanto, esse dinâmico conservar-se não está necessariamente ligado a uma ‘eternidade’; as substâncias podem surgir e perecer sem que com isso deixem de ser substâncias, desde que se mantenham dinamicamente durante o tempo da sua existência.” (LUKÁCS, 1981, p. 95)

Assim, indica LUKÁCS (Ibidem), o ser do ser social conserva-se como substância no processo de reprodução, sendo esta reprodução a síntese de atos teleológicos que, de fato, ligam-se à aceitação ou recusa de um valor. Este, por sua vez, só adquire relevância ontológica na sociedade quando se torna objeto de tais posições, o que é necessário para que se realize. No entanto, a condição ontológica de sua gênese “é a ininterrupta transformação da estrutura do ser social, e é desta transformação que brotam diretamente as posições que realizam o valor.”

A concepção marxiana de que os homens fazem a sua história, mas não a fazem nas circunstâncias por eles escolhidas, demonstra que respondem às alternativas concretas que lhes são apresentadas a cada momento pelas possibilidades do desenvolvimento social. “...o significado que esta resolução das alternativas assume para o ser social depende do valor, ou, para melhor dizer, do complexo concreto das possibilidades reais de reagir praticamente à problematidade de um *hic et nunc* histórico social.” (LUKÁCS, 1981, p. 96) As escolhas que realizam de forma mais pura as possibilidades reais, tornam-se exemplos positivos ou negativos – afirmando ou negando o valor – transmitidos através da tradição direta. “Mudança e permanência são, pois, igualmente, produtos do desenvolvimento social; sua inter-relação reflete exatamente aquela nova noção de substancialidade a que nos referimos no início desta reflexão e da qual o valor, na sua objetividade histórica, é parte orgânica.” (Ibidem, p. 97)

Consideramos importante ter presente essa reflexão sobre a práxis social, em que LUKÁCS põe o trabalho como centro, analisando as categorias de dever-ser, valor e divisão social do trabalho, pois são justamente estas que possibilitam compreender a complexidade das relações sociais nas relações mais complexas, em que o pôr teleológico não visa mais uma ação direta sobre elementos da natureza, mas a realização destes fins por outros sujeitos, isto é, o pôr teleológico secundário, em que se concretiza a produção e a reprodução social. Porém, seguindo as reflexões de LUKÁCS, é preciso descrever melhor a relação sujeito-objeto no trabalho e suas conseqüências, o que procuramos realizar no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO IV

### 4 O PREDOMÍNIO DO SOCIAL E SUA REPRODUÇÃO

Quando se estuda a marcha das categorias econômicas e em geral qualquer ciência social histórica, sempre convém recordar que o sujeito (...) se encontra determinado na cabeça tanto quanto na realidade, e que as categorias, portanto, exprimem formas de vida, determinações da existência...

Karl Marx

Até agora procuramos mostrar de que modo LUKÁCS explicita o processo de gênese do ser social apresentando o trabalho como seu momento ontológico fundamental, ou seja, o processo determinante de produção das condições de sua própria existência. Neste capítulo buscamos explicitar alguns pontos da reprodução do ser social em seu desenvolvimento ontológico em que concorrem vários complexos. Sua importância para esse estudo está em que é nessa complexidade que se efetiva a produção e reprodução do movimento como específico da atividade humana. Esse processo realiza-se no movimento de inter-relação entre a formação da sociedade e a resposta que homens e mulheres dão às exigências que lhes são postas, ao mesmo tempo, por essa mesma sociedade e pelas necessidades surgidas nesse processo.

Antecipamos que os pontos aqui desenvolvidos, a partir da discussão do segundo capítulo do livro I, volume II, da obra lukacsiana *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*, não pretendem esgotar a discussão sobre o tema. Escolhemos aqueles mais significativos para o estudo em questão. No primeiro momento buscamos demonstrar como a reprodução do ser social ocorre em um processo irreduzível e indissociável da totalidade social e biológica que, por apresentar-se em constantes mudanças, tem na consciência e na linguagem os principais mediadores de sua continuidade. Em seguida, analisamos como ocorre o processo de inter-relação entre indivíduo e sociedade e a passagem do ser humano enquanto singular representante da espécie para a condição de indivíduo representante da genericidade humana; do ser-em-si para o ser-para-si. A partir dessa explicitação podemos entender como as categorias especificamente sociais

alcançam o predomínio na inter-relação dos complexos singulares constituidores do complexo ser social – complexo de complexos – que ocorre na formação social capitalista.

#### 4.1 REPRODUÇÃO SOCIAL: UM PROCESSO IRREDUTÍVEL E INDISSOCIÁVEL DA TOTALIDADE SOCIAL E DO BIOLÓGICO

No capítulo sobre a reprodução social, LUKÁCS (1981, p. 255) aborda a complexidade de inter-relações imbricadas no processo de produção e reprodução do ser social. Parte do pressuposto que “o ser social é um complexo de complexos”. Isso é uma clara decorrência do considerar o trabalho como fundante do novo ser. E não poderia ser diferente, dada a perspectiva ontológica marxiana que desenvolve nessa obra.

MARX e ENGELS (1998, p. 21), em *A Ideologia Alemã*, na crítica à concepção idealista de história de filósofos alemães,<sup>71</sup> afirmam que o fator prioritário da existência humana e, portanto, de toda a história, é o de “que todos os homens devem ter condições de viver para poder ‘fazer a história’.” Como visto no capítulo anterior, o ser social ganha existência na sua própria ação, ou seja, na atividade produtiva, para garantir suas condições de vida, portanto, de ser. MARX e ENGELS (1998, p. 21-22) complementam:

Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida (...) A primeira coisa a fazer, em qualquer concepção histórica, é portanto observar esse fato fundamental com todo o seu significado e em toda a sua extensão, e dar-lhe o lugar a que tem direito.

---

<sup>71</sup> Vale lembrar que o debate que MARX e ENGELS desenvolvem aqui tem como interlocutores os “Jovens hegelianos”, principalmente nas figuras dos irmãos Bauer.

LUKÁCS dá consequência a esse primado materialista-histórico ao abordar a prioridade ontológica da reprodução do ser social. Da mesma forma que a prioridade ontológica do trabalho como fundante do ser social só pode ser compreendida considerando-se a gradação em que se apresentam os tipos de ser, também na reprodução do ser social a prioridade ontológica da reprodução biológica só pode ser entendida levando-se em conta essa gradação. Essa prioridade deve ser compreendida afastando-se de uma falsa hierarquia valorativa-axiomática que, na maioria das vezes, é induzida pela ontologia teológica. Isso é possível, assinala LUKÁCS (1981), se as características e os critérios de tal gradação são extraídos exclusivamente da caracterização do ser enquanto ser. É necessário verificar qual grau de ser pode ter existência mesmo quando os outros não a tem e qual, ao invés, pressupõe a existência de outro ser para poder existir. Consta-se que o ser inorgânico não pressupõe a existência de nenhum outro ser para ter existência, enquanto o orgânico depende da constituição do inorgânico, pois sem interação com este não consegue reproduzir-se. Já o ser social pressupõe a natureza inorgânica e orgânica e sem tê-las como base não pode desenvolver suas categorias específicas.

MARX e ENGELS (1998, p. 23) já haviam apontado para essa condição ontológica ao afirmarem que “Produzir a vida, tanto a sua própria vida pelo trabalho, quanto a dos outros pela procriação, nos parece portanto, a partir de agora, como uma dupla relação: por um lado como uma relação natural, por outro como uma relação social”. LUKÁCS (1981, p. 170) afirma que é devido à prioridade ontológica, assinalada anteriormente, que a reprodução biológica da vida humana possui primazia, também ontológica, sobre as demais atividades humanas. “O trabalho, como mostramos, no qual pela primeira vez atinge expressão a especificidade ontológica do ser social, no início e por longos períodos, está obviamente a serviço de tal reprodução”. Na inter-relação entre natural e social há um processo, exatamente o trabalho, que estabelece a existência do ser social à medida que, em cada atividade, os momentos da reprodução biológica da vida humana vão adquirindo sempre mais caráter social. Essa socialização pode ser verificada no processo de alimentação, com a

utilização de instrumentos e do fogo, no vestuário e até mesmo na sexualidade.<sup>72</sup> Nesse sentido o ser social vai diferenciando-se sempre mais do ser biológico, tanto que não será mais possível comparar analogamente sua reprodução com a reprodução biológica da vida. Contribui para isso, também, o processo de constituição de atividades mais puramente sociais como a consciência, a linguagem, a divisão social do trabalho, a troca, etc.

É nesse aspecto, assinala LUKÁCS, que se compreende a prioridade da economia como metodicamente decisiva para o materialismo histórico, afirmada por Marx, pois ele toma esse processo exatamente desse fato ontológico de fundo.

Não é preciso muito para entender que, aqui, se trata de uma dedução ontológica e não gnosiológica, lógica ou muito menos de teoria da ciência. A prioridade de ser da reprodução biológica do homem como ponto de partida da sua atividade econômica, está como base ontológico-genética das suas atividades sempre mais puramente sociais: este é o fundamento ontológico que articula em modo indissolúvel o materialismo dialético, a filosofia geral do marxismo, com a sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico; tal articulação torna-se ainda mais forte e fundada, se pensarmos que também a historicidade, como temos visto, é um princípio ontológico basilar da concepção de mundo do marxismo (LUKÁCS, 1981, p. 171).<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Nesse aspecto, o filme *A Guerra do fogo*, direção de Jean-Jaques ANNAUD (baseado no romance *Quest for Fire* (Busca pelo Fogo) de J. H. ROSNY), é uma boa representação artística deste processo. Nele estão muito bem exemplificados o processo de complexificação, com a socialização cada vez maior das relações sexuais, os movimentos de preparação e lançamento de lanças, por exemplo. Também verifica-se claramente a representação do desenvolvimento social desigual determinado pelas condições concretas; as tribos que viviam nas planícies, por encontrarem condições de desenvolver a pecuária e a agricultura, haviam desenvolvido técnicas de caça, preparação da comida e organização social mais complexa que as tribos que ainda vivia nas montanhas abrigo-se em cavernas.

<sup>73</sup> LUKÁCS, ao criticar os teóricos da Segunda Internacional, em nota de rodapé, realiza também uma autocrítica sobre as confusões filosóficas que a abordagem não ontológica dessas questões pode conduzir. Consideramos importante reproduzir aqui a nota: “Os teóricos da segunda Internacional – sob influência do kantismo e do positivismo – consideraram todas estas questões em termos somente gnosiológicos, ossificando, assim, em dogmas ou dissolvendo em idealismo o materialismo histórico. Somente com Lenin se caminha novamente em direção a uma interpretação correta da concepção de Marx. Mas, uma vez que o próprio Lenin, por mover-se, de fato, sempre de uma ontologia materialista-dialética e por objetivar sempre a esta, nem sempre se destaca das formas gnosiológicas, a sua restauração da ontologia marxiana muitas vezes foi mal interpretada. Por um lado, ocorreu o novo dogmatismo do período staliniano, por outro quem se opusera ao dogmatismo não encontrou o caminho que leva à verdadeira ontologia marxiana e procurou fundar filosoficamente o materialismo histórico independente daquele dialético, isto é, independente de uma imagem do mundo que fosse, no plano ontológico, materialista-dialética. Estes esforços estavam, portanto,

Interessa-nos aqui o fundamento da prioridade ontológica estabelecida na própria constituição das categorias especificamente sociais. LUKÁCS (1981, p. 173) observa que a própria individualidade “é um produto do desenvolvimento social e por isso em toda a sua manifestação concreta – tanto mais quanto mais elevada, quanto mais singular ela é – pressupõe ontologicamente um determinado nível de produção”. Nesse ponto cabe lembrar, conforme apontamentos anteriores, que o desenvolvimento objetivo das forças produtivas apresentam uma determinada e necessária simultaneidade com o desenvolvimento das capacidades humanas. “O ser social só existe na sua ininterrupta reprodução, a sua substância enquanto ser está em perene transformação e consiste exatamente nisso: a incessante mudança no curso da reprodução produz continuamente as características substanciais específicas do ser social, numa escala quantitativa e qualitativa sempre mais ampla.” (LUKÁCS, 1981, p. 177)

O processo de produção e reprodução do ser social possui outra característica importante diretamente ligada à reprodução biológica da vida humana. MARX a ressaltava no capítulo V, de *O Capital*, ao afirmar o trabalho como princípio ontológico do ser social. Na interação com a natureza, o ser humano “põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana” (MARX, 1998, p. 211). Homens e mulheres atuam praticamente para produzir sua vida, garantir os meios de sua vida biológica, todavia ao realizarem tal atividade desenvolvem mais do que só garantir as condições de reprodução de sua vida biológica; produzem sua própria vida, que já é social. “Atuando, assim, sobre a natureza externa e modificando-a ao mesmo tempo modifica sua própria natureza, desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais” (Ibidem, p. 211). Fica patente que o processo de reprodução da vida biológica e o processo de produção do ser social são irredutíveis e indissociáveis.

---

condenados ao fracasso; assim ocorreu com os meus em *História e consciência de classe* e com os de Sartre em *Crítica da razão dialética*”.

Esse aspecto foi tratado por LUKÁCS (1981) como ligação indissolúvel do ser social com a natureza orgânica, em que há uma contínua força do ser social na busca da superação dos limites por ela impostos, ao que MARX chamou recuo das barreiras naturais. Concomitantemente, ocorre um contínuo reaproximar-se mediante transformações no processo real da reprodução.

A sua reprodução – biológica – não é só a inevitável premissa do ser social, mas também um pólo do processo reprodutivo, que tem na totalidade da sociedade a constituição de seu outro pólo. Esta ligação indissolúvel do ser social com a natureza orgânica, ao mesmo tempo, esclarece a diferença qualitativa entre as duas esferas de ser. De fato, a reprodução biológica dos seres vivos na natureza orgânica é perfeitamente idêntica ao processo do seu ser. (LUKÁCS, 1981, p. 177)

Aqui está, observa o autor, o momento de superação do ser social em relação aos seres vivos determinados unicamente pelo orgânico. Cada ser reproduz sua vida em um ambiente concreto e os seres vivos são determinados por esse ambiente, isto é, sua reprodução biológica é permitida ou impedida de forma imediata pelo ambiente. “...é isto que, em definitivo, determina a conservação ou a extinção das espécies, dos gêneros, etc.” (Ibidem, p. 177). Não se deve desconsiderar a capacidade de adaptação dos seres vivos, mas na natureza orgânica “o ser vivo se encontra de modo direto dentro do inteiro mundo circunstante e o seu processo reprodutivo não está em condições de formar complexos parciais de mediação permanente entre ele mesmo e a totalidade” (Ibidem, p. 178). Dessa forma, a reprodução é dada singularmente, coincide com a reprodução filogenética. “O gênero é mudo exatamente por causa dessa identidade imediata” (Ibidem, p. 177).

No ser social há um componente novo que modifica substancialmente esse processo. Ele existe somente no seu ininterrupto reproduzir-se, o que faz com que sua substância como ser esteja em constante mudança. No curso de sua reprodução produz continuamente as características substanciais específicas de seu ser social. O desenvolvimento do ser social movimenta-se a partir do fundamento biológico acima explicitado, mas o faz tomando como base formas já sociais. Assim, as especificações biológicas de sons são utilizadas aqui – pelo ser social – como linguagem ou música, por exemplo. O que eram cores nos órgãos visuais biológicos, tornam-se artes

figurativas e a escrita. O que era correr e saltar virou esporte. Homens e mulheres permanecem seres insuprimivelmente biológicos – nascem, crescem e morrem – mas mudam radicalmente suas inter-relações com o ambiente, enquanto intervêm ativamente sobre ele com o pôr teleológico, sujeitando-o a transformações conscientes e pretendidas. Isto pode ser facilmente verificável, por exemplo, com as adequações que homens e mulheres efetivam para tornar possível a vida em lugares os mais diversos possíveis, do deserto ao círculo polar e até mesmo fora dos limites atmosféricos terrestres.

Aqui, mais uma vez, sobressaem a prioridade das relações sociais de produção e a resultante divisão social do trabalho em relação às demais objetivações sociais, da mesma forma que a sociedade passa a ser o *medium* entre homem e natureza, como observa LUKÁCS (1981, p. 180):

Tudo isso esclarece um fato ontológico fundamental do ser social: o homem enquanto ser vivo já não meramente biológico, mas membro trabalhador de um grupo social, não está mais em relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, aliás nem consigo mesmo como ser vivo biológico, ao contrário, todas estas inevitáveis inter-relações passam através do *medium* da sociedade; e uma vez que sociabilidade do homem quer dizer comportamento ativo, prático, voltado ao seu ambiente como um todo, ele não acolhe simplesmente o mundo circundante e as suas mudanças adaptando-se a elas, mas reage ativamente, contrapõe às transformações do mundo externo sua própria práxis, na qual a adaptação à insuprimível realidade objetiva e às novas posições teleológicas correspondentes formam uma indissolúvel unidade.

Com a evidência de que a reprodução biológica é primária para a reprodução do ser social – sem o ser biológico humano não há ser social – passamos a apresentar como ocorre o processo crescente de sociabilização da própria base biológica do ser social, isto é, a transformação da primária e, até certo ponto, imediata relação entre homem e natureza. Admitindo-se essa transformação, vemos que o processo de reprodução do ser também sofre mudanças ontológicas. LUKÁCS (1981) chama atenção para o fato – ao qual nos referimos quando citamos Leontiev – de que o tornar-se outro do ser social no processo regulado pela sociedade é diferente do biológico espontâneo-involuntário.

Para compreender mais concretamente o significado desse fato ontológico decisivo, LUKÁCS (1981, p. 181) apresenta algumas considerações integrativas. A primeira é com relação à dinâmica evolutiva, em si ilimitada, do processo iniciado pelas mais primordiais posições teleológicas do trabalho. “Uma posição teleológica provoca sempre outra posição, tanto que surgem totalidades complexas que fazem com que a mediação entre homem e natureza ocorra sempre mais lentamente e sempre mais exclusivamente em termos sociais”. A segunda é a transformação que o próprio ser social sofre no curso de tais processos. Para o autor, a análise desse aspecto “torna visível a dialética entre vontade consciente e o quanto nos homens é espontaneamente produzido pelo desenvolvimento” (Ibidem, p. 181).

A transformação do ser social geralmente é interpretada de duas formas opostas, mas igualmente equivocadas. Por um lado, o papel ativo de homens e mulheres é isolado quando a estrutura alternativa da práxis é separada dos fatos da realidade que a põem em movimento e dos efeitos e contra-efeitos objetivos sobre os sujeitos desta atividade, com o que se constrói uma infundável base autônoma de seu ser e vir a ser. Por outro lado, é atribuído ao ambiente um poder mecânico irresistível, o que torna as transformações do ser algo misterioso. Essas duas posições estão incorretas, pois é a troca orgânica da sociedade com a natureza que põe as alternativas concretas, às quais homens e mulheres devem reagir com decisões alternativas ativas, portanto com novas posições teleológicas. “Depois, no curso de sua execução prática, são liberadas e atualizadas algumas possibilidades (no sentido da *dynamis* aristotélica, da qual já falamos)” (Ibidem, p. 181). É dessa maneira, destaca LUKÁCS, que as alternativas efetuadas e consideradas corretas para satisfazer as exigências postas a cada momento são fixadas socialmente, sendo assim embutidas na reprodução social de homens e mulheres. Além disso, tornam-se parte integrante do movimento contínuo da reprodução dos indivíduos e da sociedade, consolidando-se como acréscimo da capacidade vital da sociedade no seu todo e difusão e aprofundamento das faculdades individuais de homens e mulheres. Essa estrutura alternativa enfatiza outra questão importante na análise da reprodução do ser social, característica de todo ser, ou seja, o caráter de continuidade.

## 4.2 CONTINUIDADE DO SOCIAL NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO: A CONSCIÊNCIA COMO *MEDIUM*

Ao contrário do ser orgânico, em que a continuidade existe só objetivamente, só em-si, e em que os seres singulares não conseguem transcender o gênero, aspecto que, como vimos, LUKÁCS (1981) analisa como caráter mudo do gênero, no ser social, na sua transformação do ser em-si mudo da genericidade para o ser-para-si não mais mudo, a continuidade existe subjetivamente como processo de um sujeito que possui consciência de sua genericidade.<sup>74</sup>

Porém, o autor observa que seria falso considerar essa condição não mais muda da reprodução da genericidade do ser social formulando o contraste em termos de consciência, pondo de um lado o inconsciente, a incapacidade de consciência e, do outro, a consciência, pois o ser-para-si não mais mudo vai muito além do fator, importantíssimo, da consciência. No trabalho originário como ato de um indivíduo, por sua essência social, já está presente a efetivação da objetiva elevação do homem particular à genericidade: "...verdade é que o trabalho é impossível sem consciência, mas esta no início não ilumina mais que o singular ato de trabalho. O fato de que nele se encarna a genericidade do homem, e de um modo ontologicamente inédito, não implica que nos atos singulares de trabalho haja consciência do nexos real" (LUKÁCS, 1981, p. 182).

O que parece ser uma questão paradoxal, ou seja, "o gênero humano não mais mudo em um modo de manifestar-se ainda mudo, o ser-para-si do gênero no estágio do seu mero ser-em-si" (Ibidem, p. 183), pode ser compreendido se recordarmos o que foi visto no capítulo sobre o trabalho: que o ser-para-si do gênero humano já está presente em-si no tornar-se social do homem; no trabalho mais primordial está presente a nova relação do indivíduo com o gênero. Outro importante aspecto dessa questão é a continuidade da própria consciência. A nova forma de continuidade no ser social só pode surgir com a consciência, porém "a processualidade

do processo e, portanto, a forma adequada da nova continuidade, sofreria uma interpretação deformante, se não se entendesse também a consciência como algo gradual, processual, continuativo, mas se a se quisesse considerar completamente presente desde o início” (Ibidem, p. 184).

Verifica-se que a consciência é um processo de continuidade que deve conservar em-si o que já foi alcançado no seu próprio desenvolvimento, que servirá de base para novas atuações do ser social, “como plataforma de um nível superior” (Ibidem, p. 184), pois o grau cada vez alcançado deve ser levado à consciência sem que, com isso, bloqueie a possibilidade de continuidade. Nas palavras de LUKÁCS (1981, p. 184):

Como órgão da continuidade, a consciência sempre representa um determinado estágio de desenvolvimento do ser e, por isso, recebe deste os limites como seus próprios limites, em última análise pode se concretizar – dada a sua essência – somente em conformidade com tal estágio. No entanto, já que esta atualidade, esta ligação da consciência com a atualidade coloca em junção o passado com o futuro, também os seus limites, as suas incompletudes, a sua estreiteza, etc. são inevitáveis momentos impulsionadores daquela nova continuidade que surge no ser social.

A relação entre processo geral e a continuidade objetiva na consciência que consolida a realidade só pode ser corretamente esclarecida se a consciência for entendida como fator ontológico do desenvolvimento do ser social. LUKÁCS (1981, p. 185) diz que o essencial é compreender o importante papel da consciência na continuidade do processo social. Deve-se compreender que tomando posição prática diante das alternativas concretas do presente “...para poder conectar o passado e suas experiências com o futuro e as tarefas ainda não conhecidas que este colocará, a consciência deve possuir a intenção espontânea de que aconteça o melhor para a reprodução daquela vida individual à qual pertence e cujo incremento é sua tarefa vital direta.”

Se o interesse imediato está na consciência de homens e mulheres em seu cotidiano, verifica-se que a característica central está na ligação direta entre teoria e prática e “é por isso que a continuidade imediata das condições de reprodução de cada

---

<sup>74</sup> Expressa-se, aqui, a diferença de abordagem da consciência em relação a SEARLE.

vida individual representa o momento que determina o interesse pela realidade, a seleção das coisas que nela se quer ter fixadas, etc.” (Ibidem, p. 185) Porém, como alerta o autor e já abordado na discussão sobre o trabalho, na objetividade dos atos práticos de homens e mulheres de reprodução do indivíduo particular está presente, em sua grande maioria, a esfera da genericidade, ainda que isso não seja consciente. Deriva disso “não só no processo total objetivo que é o fundamento da vida cotidiana, mas também nas expressões da consciência de todos os dias, uma inseparável e não delimitável associação do particular-individual com o social-genérico” (Ibidem, p. 185). Tal relação se intensifica quando os atos, até aqui analisados singularmente no processo de trabalho, ocorrem em interações de cooperação, ou seja, em manifestações mais puramente sociais, em que as ações particulares são impelidas a segundo plano ou chegam a desaparecer. Esse processo social-genérico é cada vez mais reforçado, uma vez que o indivíduo está continuamente em contato com essas tendências, correntes (divisão do trabalho, linguagem, sistema jurídico, etc.) que se apresentam como forças sociais. “E é nessas somas e sínteses que se exprime com impregnação e eficácia a continuidade do social. Elas constituem um tipo de memória da sociedade, que conserva as aquisições do passado e do presente, servindo de veículos, de premissas, de pontos de ligação para o desenvolvimento futuro.” (LUKÁCS, 1981, p. 186)

Esse movimento continuativo encontra seu *medium* na consciência de homens e mulheres à medida que a consciência possui uma específica função dinâmica, ontológica. Essa função evidencia a diferença básica do movimento continuativo em relação a outras formas de ser, dado que, como mediadora da continuidade, ela retroage sobre esse movimento nele provocando mudanças qualitativas. “...no momento em que a consciência aparece como *medium*, como portadora e custódia da continuidade, chega a um ser-para-si que não existe nas outras esferas” (Ibidem, p. 186). A natureza inorgânica e orgânica pode ter peculiares formas de continuidade existente-para-si, como o nascimento e a morte, por exemplo, mas somente como modos de manifestar-se do surgir e do perecer na objetiva continuidade. A consciência possui um papel ativo na sua continuidade do ser social, provocando

mudanças qualitativas que vão além do mero registro do que ocorre objetivamente em tal processo. Sem suprimir as legalidades objetivas do processo, o papel ativo da consciência, no entanto, realiza modificações nessas legalidades, uma vez que as premissas objetivamente produzidas e operantes em cada novo progresso são acrescidas às experiências conservadas na consciência, não sem antes serem reelaboradas permitindo que sejam usadas praticamente em cada nova situação. LUKÁCS (1981, p. 187) acrescenta:

Também a desigualdade do processo resulta ulteriormente acrescido, uma vez que o caráter alternativo da práxis humana possui um papel importante; da conservação do passado na consciência de fato não segue que esse venha a ser utilizado de forma mecânica imediata, ainda que em situação adequada; a utilização é sempre algo a mais que um simples sim ou não nos confrontos de uma alternativa social, também o como, o quanto, etc. da utilização possuem sempre caráter alternativo.

O que se realça é a complexidade do processo de reprodução do ser social que, desde o originário trabalho com as primeiras posições teleológicas, até o mais avançado processo de relações do ser social possibilitadas pelo avanço tecnológico traduzido em domínio cada vez maior das legalidades naturais, possui sempre o caráter alternativo. Esse, porém, não é um produto ideal ou meramente cultural, mas são as condições objetivas, incluindo as próprias inter-relações sociais, que determinam as possibilidades de avanços, retrocessos e progressos da reprodução do ser social. Como MARX e ENGELS (1998, p. 20-25) afirmam: “são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (...) A consciência é portanto, de início, um produto social e o será enquanto existirem homens.”

É nessa complexidade que o ser social se reproduz, sempre em direta determinação com o mundo histórico-social objetivo em que está envolvido. Vale lembrar a primazia do trabalho nesse processo, que ocorreu nos modos de organização social pré-capitalistas, ocorre hoje e continuará a ocorrer na organização social pós-

capitalismo.<sup>75</sup> O resultado final somente poderá ser verificado após sua efetivação concreta, na expressão lukacsiana, *post festum*. Esse complexo processo de continuidade do ser social é, na realidade, composto por outros complexos. Entre eles está a linguagem, como veremos a seguir.

#### 4.3 A LINGUAGEM: UM COMPLEXO DO COMPLEXO SER SOCIAL

A continuidade do ser social não possui somente a consciência como *medium* de seu processo, ainda que esta seja sua portadora e custódia, que conecta as experiências do passado com as alternativas possibilitadas no presente determinando as ações futuras, mas realiza-se em inseparável conexão com outro complexo que compõe o complexo ser social: a linguagem.

MARX e ENGELS (1998, p. 24), em *A ideologia Alemã*, sustentam que “A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, que existe, portanto, também primeiro para mim mesmo e, exatamente como a consciência, a linguagem só aparece com a carência, com a necessidade dos intercâmbios com os outros homens.” O que os autores afirmam é que a linguagem e a consciência já estão presentes desde o início do processo de especificidade do ser social como categorias especificamente sociais.

LUKÁCS (1981) confere a Engels o mérito de ter deduzido, imediatamente, a linguagem do trabalho, não como mera derivação, mas brotando com ele justamente no processo de gênese do ser social. Nesse aspecto, assim como a consciência possui o papel de *medium* da continuidade do social, a linguagem, de imediato, surge com as mesmas funções, o que não significa supor que a linguagem deriva da consciência, pois apresenta-se com suas características específicas. Porém, a consciência possui as características mais gerais deste *medium* da continuidade, sem a qual esta não poderia tornar-se real.

---

<sup>75</sup> Não cabe aqui uma discussão sobre se Marx teria realizado suas análises considerando o trabalho em geral ou trabalho específico. Apenas registro a existência dessa discussão, ressaltando que uma abordagem ontológica do trabalho não pode desconsiderar sua primazia no ser social.

Da mesma forma que na compreensão da consciência, devemos ter presente que entre os animais superiores também há comunicação, geralmente de tipo auditivo ou visivo. Esse sistema de comunicação exerce importante papel entre os animais, pois no contexto da busca do alimento, da vida sexual, da defesa dos inimigos, é determinante na satisfação das exigências de sua reprodução biológica. Porém, a comunicação que pode ocorrer, nesse caso, é regulada por uma adequação à realidade presente, mediante uma interação imediata entre ser vivo e mundo circundante, sendo percebido somente o que é essencial para a vida.

No ser social há um processo que ultrapassa a simples percepção do mundo. LUKÁCS diz que Hegel já havia indicado essa situação ao afirmar que o que é “percebido” não é “conhecido”, indicando o salto que há entre o sinal e a formulação da palavra. Uma vez que a reação ao sinal é imediata, há um abismo entre este e a palavra, pois reagir à palavra significa ter algum conhecimento do objeto designado. Dessa forma, em referência a Hegel, LUKÁCS (1981, p. 190) assinala que “Ele indica, assim, exatamente o significado do salto ao que temos acenado: toda práxis do homem, originando-se do trabalho e o desenvolvendo, é um avanço sobre o ignorado para conhecê-lo (só quando conhecido pode se tornar algo de percebido para a vida cotidiana dos homens), e todo conhecer comporta uma ampliação extensiva e intensiva do ignorado.”

Contrariamente à vida animal, que se desenvolve dentro do quadro do desconhecido e cuja reprodução ocorre com tal base, a linguagem exerce importante papel na práxis do ser social e sobre todo conhecimento que dela deriva, já que o trabalho cria continuamente novas objetividades e subjetividades que geram condições de reprodução totalmente diversas. No contexto dessas constantes mudanças é a linguagem que, em conexão com a consciência, torna possível a reprodução do ser social. Nas palavras de LUKÁCS (1981, p. 191): “É claro, portanto, que somente com a linguagem surge, em sentido subjetivo, um órgão, em sentido objetivo, um *medium*, um complexo, com o qual, em circunstâncias tanto radicalmente mutáveis, pode-se dar uma reprodução: uma conservação da continuidade do gênero humano na perene mudança de todos os momentos subjetivos e objetivos da reprodução.”

Consciência e linguagem integram-se uma na outra, uma vez que as mudanças ocorridas no processo de formação do próprio ser social devem ser levadas à consciência para que sejam conservadas e desenvolvidas, de modo que os dois momentos confluem necessariamente no processo reprodutivo. Essa integração pode ocorrer de forma contraditória, pois a conservação pode levar à fixação das aquisições, enquanto seu objetivo principal é o de transformar as aquisições do passado em uma base para seu ulterior desenvolvimento, para que possa ser utilizado na solução de novos problemas postos pela sociedade.

O desenvolvimento da linguagem, como o da consciência, está diretamente ligado ao objetivo desenvolvimento econômico-social. Como observamos anteriormente, é mérito de Engels ligar o nascimento da linguagem ao do trabalho, afirmando ainda que ela surge no momento em que homens e mulheres têm algo a dizer uns aos outros. LUKÁCS (1981, p. 192) observa que nesse ter o que dizer a outros está incluída uma dupla dialética:

Em primeiro lugar, é pressuposto um ambiente, por princípio, jamais completamente conhecido. Onde o *medium* da reprodução da espécie seja somente o percebido, como para os animais, o contato recíproco entre os exemplares singulares se desenvolve sem produzir formas particulares similares de comunicação (...). Só com a descoberta e a reprodução do novo, daquilo que até aquele momento era ignorado, no processo de trabalho, na utilização dos seus produtos, etc. se apresentam na consciência conteúdos novos e multiformes que exigem, taxativamente, uma comunicação. Todavia, a consciência no seu ser-em-si imediato é totalmente ligada ao indivíduo, em cujo cérebro surge; o caráter mudo do gênero se expressa para os animais exatamente no fato que esta ligação dos produtos do cérebro com o exemplar singular (...) se insere, sem obstáculos, no processo da reprodução biológica. Ora, o homem, fazendo nascer a linguagem pelo novo por ele produzido, pelos novos procedimentos da sua produção, pela cooperação em tais atividades, etc., cria um *medium* para o contato entre os homens que se encontram ao nível da nova genericidade.

O caráter genérico do ser social, manifestado na tendência de elevar-se acima da particularidade, que se inicia com o trabalho, potencializa-se com a linguagem, pois mesmo que a consciência humana seja determinada por objetos singulares, oriente-se a objetos singulares, a linguagem realiza uma intenção objetiva do sujeito para com a objetividade do objeto por ela designado. O que leva LUKÁCS (1981, p. 192) a afirmar: “toda palavra, também a mais simples e cotidiana, exprime sempre a generalidade do objeto, o gênero, a espécie, não o exemplar singular. Em suma,

lingüísticamente não é possível encontrar uma palavra que caracterize univocamente a singularidade de um objeto qualquer.” Se o objeto está ao alcance dos sentidos é possível indicá-lo singularmente, com um gesto, por exemplo, do contrário só com um enunciado lingüístico é possível singularizá-lo; somente com a sintaxe isso se tornou possível. A linguagem só pode chegar a uma aproximação da designação a mais concreta possível no interior do gênero a que o objeto pertence. “Para expressar-se filosoficamente: na expressão lingüística vem em primeiro plano em tais casos a particularidade como aproximação à singularidade” (Ibidem, p. 193).

A utilização de categorias filosóficas como generalidade, particularidade e singularidade não é fortuita, observa LUKÁCS. Pretende demonstrar como as principais categorias do conhecimento da realidade se fazem presentes já nos estágios mais primitivos. Isso não significa que as categorias tornem-se conscientes desde o princípio, mas demonstra que “exprimem formas de vida, determinações de existência” (MARX, 1989, p. 415). Dessa forma podem manifestar-se e serem usadas na prática muito antes de serem reconhecidas como tal. O que revela que o ser social, em sua práxis, põe e pode utilizar determinada teoria sem que tenha a mínima idéia do significado teórico que isso possa ter. É nesse aspecto que LUKÁCS (1981, p. 193) considera a duplicidade da manifestação da relação entre práxis humana e teoria: “do ponto de vista do mundo externo, as categorias por nós usadas em nossas teorias são cópias das objetividades do mundo real objetivo”, isto é, o conteúdo das categorias não é produto do espírito, mas o reflexo mais próximo possível da realidade objetiva do mundo, que possui uma infinidade intensiva e extensiva de determinações.

No capítulo sobre o trabalho, vimos que tal reflexo é determinante para o sucesso do pôr teleológico, para que venha a satisfazer os desejos e necessidades do sujeito que põe a finalidade, pois, mesmo que a finalidade seja posta, a ação efetiva é sempre realizada sobre legalidades naturais, como por exemplo: ao utilizar uma pedra como machado, a ação que o ser social pode realizar sobre esta é na forma – no processo de amolar – sem alterar as legalidades naturais da pedra. Porém, a pedra em si não possui nenhum vestígio de possibilidade de tornar-se um machado; essa nova objetividade é realizada pelo ser social na atividade do pôr teleológico. Mas para o ser

social efetivar tal posição necessita conhecer minimamente as características específicas da pedra. LUKÁCS (1981, p. 194), observa que

na práxis são sempre tomadas objetividades reais (e é óbvio que não poderiam ser tomadas praticamente se esta operação não fosse precedida de um reflexo, por uma reprodução ideal no sujeito agente), mas é preciso recordar que a práxis nunca possui – por princípio nunca – como sua base cognitiva a totalidade das determinações. Toda práxis, e toda teoria que a ela está ligada, se encontra objetivamente frente ao dilema: ser destinada a, e visar a captar – coisa impossível – a totalidade das determinações, ou renunciar espontaneamente, por força das coisas, a satisfazer uma parte destas exigências.

O complicador nessa relação, ao falarmos na linguagem, é que o pôr teleológico não objetiva a ação direta sobre a natureza, mas induzir outros seres sociais a efetivarem determinadas posições teleológicas, como vimos anteriormente. Ainda que o fim último seja a ação do trabalho com todas as suas determinações objetivas, ela passa pela consciência de outros homens e mulheres “nos quais tal genericidade, tal ir além da própria particularidade, pode ser obtida com os meios e os modos mais diversos” (Ibidem, p. 195). Aqui apresenta-se com maior evidência a necessidade do, já abordado, caráter geral das palavras, pois nesse ato de trabalho, definido com o apelo pessoal a outros homens e mulheres, no imediato pode dirigir-se a uma pessoa singular. Todavia, como observa LUKÁCS (1981, p. 195), “também nesse caso deve mover-se – lingüisticamente – na esfera da generalidade, da genericidade.” Ou seja, apenas com relação a um determinado grupo social é que a linguagem pode expressar seu verdadeiro significado. Por exemplo, quando seu conteúdo é uma crítica ou um elogio, somente pode expressá-lo inserindo o indivíduo em um grupo comportamental. É importantíssimo para o indivíduo singular que o grupo social, ou os integrantes mais próximos deste, avaliem sua atividade, seu tipo de comportamento, a colocação que lhe é reservada na respectiva sociedade. Essa avaliação é expressa pela linguagem, que constitui importante meio para estabelecer a relação entre os sujeitos de um determinado grupo social, uma vez que busca enquadrar a ação particular e o seu autor em uma determinada classe de comportamentos, que conduz à avaliação das posições teleológicas secundárias. Contudo, quanto mais a linguagem se desenvolve, quanto mais mediadas são as relações com o desenvolvimento social, tanto mais faz surgir

uma série de novas expressões lingüísticas que se fazem acompanhar de instrumentos expressivos não lingüísticos em sentido restrito, como os gestos que acompanham o falar, as expressões e posicionamentos do corpo, etc. que manifestam, no interior da linguagem, “uma luta contra a generalidade legal para aproximar-se à expressão do individual-único” (Ibidem, p. 196).

Nessa questão, observa LUKÁCS, é importante verificar que no desenvolvimento da linguagem apresenta-se outra luta. O conflito analisado até agora tem como premissa que, diante da função da linguagem de refletir e fixar em forma definitiva objetos interiormente infinitos, as palavras, as locuções adquirem sempre mais significados. A linguagem assume maior influência sobre as inter-relações estabelecidas entre os seres sociais, que buscam continuamente firmar sua individualidade. Necessita, então, afirmar as determinações gerais, no que evidencia sua debilidade devido à generalização do sentido das palavras. Segundo o autor:

é essa pluralidade de sentidos que cria uma parte do espaço necessário às tendências que se movem em direção à individualização. Quando ao contrário – e se trata de um desejo ao menos outro tanto importante no contato social entre os homens – a linguagem, como sua mais importante função social, deve criar a capacidade de fixar as determinações gerais, esta ambigüidade no sentido das palavras aparece como um lado frágil da linguagem, que é preciso superar. (LUKÁCS, 1981, p. 196)

É nesse aspecto que a definição, no sentido de determinar em modo unívoco o sentido dos enunciados, assume uma duplicidade: por um lado ela se torna importante na linguagem científica buscando distanciar-se das possíveis ambigüidades, uma vez que esta univocidade – sempre relativa – do uso científico das palavras é vital para a atividade e existência das ciências; por outro lado, “a tentativa de eliminar completamente a polivalência da linguagem desembocaria na renúncia à comunicação lingüística como tal, na renúncia da existência da linguagem como linguagem” (LUKÁCS, 1981, p. 197).

O importante aqui é verificar que a linguagem nasce ontologicamente como resposta a um desejo social, na relação de homens e mulheres com a natureza e entre eles próprios. As exigências às quais a linguagem deve responder apresentam-se numa duplicidade de contraposição e, exatamente, “nessa contraditoriedade dialética deve e

pode se realizar na prática” (Idem, Ibidem). Analisando-se a linguagem é possível confirmar essa afirmação quando se percebe que a mesma caracteriza-se por um duplo movimento contraposto. Por um lado, expressões da vida cotidiana passam continuamente a uma esfera mais ampla de generalização, “continuamente termos da linguagem cotidiana adquirem um significado fortemente generalizado” (Idem, Ibidem). Por outro lado, concomitante a esse, há um movimento oposto em direção à determinação individualizadora que cria ou novas palavras ou novos matizes de significado às já existentes. Um dos problemas decorrentes desse processo pode ser exposto com o exemplo da re-significação de conceitos. MORAES (2001) ao analisar o movimento cético – epistemológico, ético e político – por que passam as ciências sociais, em particular a educação, mostra de que forma esse “recuo da teoria” tem como uma de suas origens o desencanto com a chamada razão moderna de corte iluminista,<sup>76</sup> que motivou a propor uma “agenda que abriga todos os “pós”, os “neo”, os “anti” e que tais, que infestam a intelectualidade de nossos dias” (Ibidem, p. 12), desencadeia um exercício lingüístico em que termos e conceitos são absorvidos pela característica pragmática retórica: “Uns foram naturalizados – o capitalismo, por exemplo – alguns foram construídos, resignificados, modificados ou substituídos por outros mais convenientes. O termo igualdade, entre outros tantos exemplos, cedeu lugar à equidade, o conceito de classe social foi substituído pelo de *status* sócio-econômico, os de pobreza e riqueza pela peculiar denominação de “baixo” e “alto” ingressos sociais.” (MORAES, 2001, p. 12-13)

A autora destaca o processo social de produção sob condições históricas concretas, justamente contrariando a idéia de que o conhecimento científico seria apenas mais um entre os múltiplos jogos de linguagem. Tal linha de pensamento vai ao encontro daquilo que LUKÁCS observa, quando escreve que: “Estas tendências,

---

<sup>76</sup> “A racionalidade iluminista abrangia e balizava um conjunto de princípios, idéias e práticas reguladoras que lhe permitia auto-representar-se possuindo as condições para estabelecer “a nítida demarcação entre racional e irracional, entre *episteme* e *doxa*, entre verdade e erro, entre ciência e não ciência” (DUAYER; MORAES, 1998, p. 64). Ademais, acreditava poder assegurar as bases para a lei e a moralidade (MORAES, 2001).

porém, operam prevalentemente na totalidade dinâmica do seu desenvolvimento complexo. Cada uso singular da linguagem aparece – sob um ou outro perfil – problemático no sentido indicado e a nenhum caso singular da vida se pode dar uma resposta que não levante problemas.” (LUKÁCS, 1981, p. 197-198)

A estrutura essencial da linguagem é produzida no complexo das tentativas de superar essas contradições, no seu ser, no seu movimento, na sua reprodução como meio mais adequado para satisfazer os desejos do ser social, pois ocorre no complexo do ser social. “A contraditoriedade destas duas direções deriva do ser social do homem. Tal movimento na sua contraditoriedade é, portanto, a base da especificidade, da fecundidade inexaurível da linguagem” (LUKÁCS, 1981, p. 198).

Aqui temos uma evidência de como, no estudo inicial proposto, não é possível compreender o movimento como linguagem em-si, pois ele pode entrar enquanto parte ativa e importante instrumento expressivo que corrobora na função de comunicação entre os sujeitos na atividade social. Brota das inter-relações concretas estabelecidas entre homens e mulheres e a natureza e entre eles. Nesse sentido, também, a linguagem não pode apresentar-se como um *a priori* do processo de relações entre estes sujeitos, senão que ocorre, como vimos acima, no processo complexo que constitui o ser social. Essa conclusão nos remete à necessidade de adentrar na especificidade da relação entre indivíduos e sociedade, o que passamos a fazer a partir de agora.

#### 4.4 A REPRODUÇÃO NA INTER-RELAÇÃO INDIVÍDUO-SOCIEDADE

Compreender a reprodução do ser social enquanto processo global exige que se tenha sempre presente que ele é um complexo de complexos, cuja reprodução ocorre em variadas e múltiplas interações com o processo reprodutivo dos complexos sociais parciais relativamente autônomos. Porém, o todo desse processo exercita sempre uma influência predominante no interior dessas interações.

Para entender esse intrincado processo, LUKÁCS (1981) assinala ser necessário voltar a atenção sobre a sua natureza bipolar. Os dois pólos, sempre em

interação delimitando os movimentos reprodutivos, determinando-os em sentido positivo ou negativo, destruindo velhas barreiras e pondo novas, podem ser explicitados como: 1) o processo reprodutivo na sua totalidade extensiva e intensiva e, 2) a reprodução dos indivíduos singulares que constitui a base da reprodução total. BHASKAR (2001) os analisou como relação entre indivíduos e sociedade.<sup>77</sup>

O processo de reprodução social em sua relação extensiva e intensiva foi abordado com o que explicitamos até aqui sobre o predomínio do social em relação ao biológico e o desenvolvimento dos complexos singulares como o trabalho, a consciência e a linguagem. Em que pese o fato de não terem sido explicitadas todas as implicações relativas a esse tema, julgamos que a exposição realizada seja suficiente para os objetivos do estudo, razão pela qual nossa atenção a partir deste momento voltar-se-á ao segundo pólo, ou seja, à reprodução dos indivíduos singulares como base da reprodução total.

Deve-se ter cuidado, aponta LUKÁCS (1981), para não cometer o erro de reificar ou fetichizar as leis econômicas, anulando assim as ações e as possibilidades do indivíduo singular. O autor caracterizou tal análise, realizada por alguns marxistas, de marxismo vulgar-mecanicista. “Naturalmente, o marxismo critica a desmedida supervalorização das iniciativas individuais contidas nas concepções de mundo liberal-burguesas. A polêmica era justa, mas se transformou numa caricatura e quando se tentou corrigi-la – digamos kantianamente – dela surgiu uma transcrição, que se pretendia marxista, do dualismo entre os ‘mundos’ da razão pura e prática.” (LUKÁCS, 1981, p. 255)

Vale lembrar que BHASKAR (2001), em semelhante linha de discussão, aponta que Durkheim realiza a reificação da estrutura social, enquanto Weber fez o contrário com sua concepção voluntarista da criação do social pelo indivíduo. LUKÁCS (1981), em relação a esse tópico, indica que é preciso distinguir a metodologia das pesquisas singulares daquela das considerações ontológicas do processo global. Observa que, embora devam existir investigações estatísticas em que

---

<sup>77</sup> Ver Capítulo II deste trabalho.

os indivíduos aparecem apenas como singularidades, não se pode chegar a um conhecimento real da sociedade pela simples soma dessas pesquisas.

...podemos ter enunciados adequados da sociedade somente se eles são dirigidos aos seus verdadeiros nexos existentes e lhe colham a verdadeira essência existente. Mas dela faz parte o homem na sua essencialidade humana, a qual é algo diferente, algo mais que a mera singularidade do exemplar singular. E, de fato, (...) um dos conteúdos centrais da história é o modo como o homem da mera singularidade (de exemplar da espécie) se desenvolveu para o homem real, a personalidade, a individualidade. (LUKÁCS, 1981, p. 256)

A incompreensão ontológica que na realização efetiva do pôr teleológico, o resultado alcançado não é o que se queria como indivíduo singular, a vontade singular, mas a média geral da fusão entre esta e aquilo que as circunstâncias sociais a impulsionam a querer, ou seja, da inter-relação entre indivíduo e sociedade, leva a uma falsificação da imagem ontológica do ser humano por dois extremos, igualmente abstratos: o primeiro considera homens e mulheres como simples objetos de legalidades econômicas; o segundo é a idéia de que as determinações essenciais do ser social teriam raízes últimas ontologicamente independentes da existência da sociedade.

Com base nas discussões de Bhaskar, expressas no segundo capítulo deste trabalho, pode-se afirmar que ontologicamente não há dualidade entre individualidade e sociedade, uma vez que se entende o ser social como complexo de complexos que constituem a totalidade de sua práxis. São irreduzíveis um ao outro, isto é, não se pode explicar o indivíduo pela análise da sociedade e vice-versa. O indivíduo já nasce em meio a uma sociedade, portanto ele não a produz, mas ao mesmo tempo ela só existe em virtude da atividade dos indivíduos, que a reproduzem ou transformam. “Em outras palavras, se a sociedade sempre já está feita, então qualquer práxis humana concreta ou, se preferir, ato de objetivação, pode apenas modificá-la; e a totalidade de tais atos a mantém ou modifica” (BHASKAR, 2001, f. 8). Individualidade e sociedade não são, portanto, duas entidades ontologicamente autônomas, pois se assim o fossem, afirma LUKÁCS (1981), estaríamos forçados a indagar sobre a inter-relação entre essas duas entidades, ao que BHASKAR (2001) denominou de “Dialética de identificação ilícita”.

Indivíduos e sociedade são postos no interior de relações puramente sociais pela nova situação social objetiva – das transformações estruturais do desenvolvimento econômico – “como efeito necessário do nascimento do capitalismo e do processo que leva este último ao poder e, por isso, é traduzida em realidade somente pela grande Revolução Francesa” (LUKÁCS, 1981, p. 257). Essa nova relação é mais simples se comparada às formações precedentes, que ainda apresentavam entrelaçamentos naturais, mas, semelhantemente, apresenta uma estrutura da consciência desdobrada, ou seja, “aparece como dualismo entre *citoyen* e *hommé (bourgeois)* presente em cada membro da nova sociedade” (Ibidem, p. 257).

Marx, ainda em seus primeiros escritos,<sup>78</sup> observa LUKÁCS (1981), já apresentava uma importante discussão com relação a essa forma de considerar a individualidade, quando da contraposição ao idealismo dos jovens hegelianos, principalmente Bruno Bauer, segundo o qual os indivíduos devem ser entendidos como átomos da sociedade, cabendo ao Estado a tarefa de mantê-los unidos. A rejeição a essa afirmação é a de que homens e mulheres singulares não podem ter o caráter de átomos, pois estão em indissolúvel inter-relação com a sociedade; sua reprodução ocorre no interior dessa e suas características são de um complexo-unitário que atua concretamente ante coisas e situações concretas.

Nesse processo, o indivíduo relaciona-se concretamente com o complexo concreto da sociedade, pois é no seu interior que ele se reproduz. Nas palavras de LUKÁCS (1981, p. 260):

De fato, o homem sendo ativo, reproduzindo-se no interior da sociedade, não pode não ser um ente complexo-unitário que reage com a própria concretude a coisas concretas e só na sua imaginação poderia ter as propriedades de átomo; ao contrário, a sua concreta complexidade é, ao mesmo tempo, premissa e resultado da sua reprodução, da sua interação concreta com o próprio ambiente concreto, enquanto que, em relação ao Estado, são perfeitamente possíveis – podem exatamente vir a ser úteis para avaliar aparatos conceituais singulares especificamente jurídicos e formas específicas de práxis – construções de pensamento que instituem uma relação direta de contraste entre consciência moral, conhecimento, etc. “solitária” (atômica) e estatalidade geral. Elas, porém, não captam jamais a relação real do homem singular, na sua inter-relação concreta, com o ser social com que ele realmente entra em contato.

---

<sup>78</sup> As referências são: A questão judaica (Marx, 1954), Sagrada Família (MARX, 1987), A Ideologia Alemã (MARX; ENGELS, 1998).

É significativo observar que, em muitos casos, o horizonte da influência do ser social pode revelar-se muito mais amplo do que a realidade social com que o indivíduo entra em contato direto. Isso permite concluir que, mesmo nas coisas mais concretas, o ser social possui uma influência inelutável e ativa sobre as mais pessoais, mais íntimas formas de pensamento, de sensibilidade, de ação e de reação de cada indivíduo.

Também a esse respeito, lembra LUKÁCS (1981, p. 260), aparecem as falsas antinomias que acabam sem solução. “De fato, se é falso pensar que haja uma substância da individualidade humana fora do espaço e do tempo que as circunstâncias da vida podem modificar só em superfície, outro tanto errado é conceber o indivíduo como um simples produto do seu ambiente”. No entanto, o autor adverte que hoje estas antinomias assumem uma versão mais atenuada, mas continuam a deformar o problema ontológico. Por um lado, consideram a substância humana como uma abstrata entidade fixa, mecanicamente separada do mundo e da própria atividade; por outro transformam-na em um objeto subjugado à manipulação.

LUKÁCS (1981, p. 261) expõe outra possibilidade:

Quando, ao contrário, colocamos nosso *tertium datur* ontológico, nos é mostrado por um novo lado o nosso conceito de substância, que é universal e histórico. Temos visto de fato como o “elemento” imediato do ocorrer histórico-social não possa ser outro que a decisão alternativa de um indivíduo concreto. (...) Do mesmo modo que o ser social se constrói com estas cadeias variamente intrincadas de decisões alternativas, assim também a vida singular do indivíduo é composta pelo seu suceder-se e derivar uma da outra. Desde o primeiro trabalho, como gênese do humanizar-se do homem, até as mais sutis decisões psicológicas e espirituais, o homem forma o próprio mundo externo, contribui para edificá-lo e dar-lhe forma final e, ao mesmo tempo, com estas mesmas ações forma a si mesmo, passando da mera singularidade à individualidade dentro de uma sociedade.

É na ação efetiva que o ser social estabelece sua individualidade. Portanto, difere da mera singularidade do ser biológico, pois, em termos ontológicos, se seu atuar é concretamente determinado não significa sê-lo pelo pensamento, mas pelo ser-precisamente-assim, como define LUKÁCS (1981, p. 261), “são sempre atos concretos, de um indivíduo concreto, no interior de uma parte concreta de uma sociedade concreta.”

Evidente que não há como o indivíduo ter uma atuação na totalidade da sociedade, mas em seu atuar concreto está a generalização que torna esse atuar parte ativa de uma totalidade social.<sup>79</sup> Em termos ontológicos, esse processo de generalização só é possível uma vez que o ser-posto dos atos possui como constituição originária e ontologicamente não suprimível o concreto ser-precisamente-assim. Vale lembrar, conforme o capítulo anterior, que os atos do ser social dão-se a partir de alternativas concretas. Independente de como a alternativa é escolhida, no seu atuar conserva o seu concreto ser-precisamente-assim, “age como tal sobre a realidade objetiva e, sobretudo, é desta base que exercita sua influência sobre o desenvolvimento do sujeito.” (LUKÁCS, 1981, p. 262)

A alternativa entre as várias possibilidades de atuação do indivíduo adquire seu verdadeiro caráter, no seu ser-precisamente-assim, quando e porque se traduz em ato uma certa possibilidade e não outra. A decisão alternativa é determinante também para a própria atividade, enquanto parte do quadro complexo do indivíduo, tendo em vista que a sua superação é objeto de uma decisão alternativa. LUKÁCS (1981) ilustra essa situação com o exemplo do pintor, para o qual a alternativa não está só em escolher este ou aquele quadro para pintar, mas está presente em cada pincelada. E quando concebe em cada pincelada um desenvolvimento crítico, que se apresenta nas pinceladas sucessivas, revela-se o que sua pessoa representa do ponto de vista artístico. A escolha, por conseguinte, é um processo e não um momento, que se manifesta na constituição da objetividade do ser social. “A substância de um indivíduo é, portanto, aquilo que no curso de sua vida vem a compor-se como continuidade, direcionamento, qualidade da corrente ininterrupta dessas decisões.” (LUKÁCS, 1981, p. 262)

Nesse mesmo sentido, o autor volta a afirmar que homens e mulheres são o resultado de sua práxis e ressalta que aquilo que Marx havia verificado para a reprodução filogenética, realizada na história, também é verdade para a reprodução ontológica do indivíduo, isto é, que homens e mulheres fazem a história mas não a fazem dentro de circunstâncias por eles escolhidas. Não seria necessário voltar a

---

<sup>79</sup> Sobre a relação singular, particular e universal ver LUKÁCS (1978), especialmente o terceiro capítulo.

discutir que o indivíduo não escolhe as circunstâncias, como lugar e data de nascimento, família, etc., observa o autor, a não ser pelo fato de serem continuamente deformadas com mitos ontológicos que as avaliam como simples estímulos para a atividade ou como determinantes causais-legais totalmente decisivos.

Em termos ontológicos corretos, observa o autor, “por serem dadas pelo respectivo indivíduo na sua ineliminável objetividade e por serem, enquanto objetividades sociais, sujeitas a uma causalidade objetiva, todavia para as pessoas que venham a nascer nessas circunstâncias elas constituem o material oferecido a concretas decisões alternativas” (LUKÁCS, 1981, p. 263). A qualidade das circunstâncias determina, necessariamente, o tipo e a qualidade das demandas que a vida coloca para os homens e as mulheres, que devem reagir a elas com respostas práticas – decisões alternativas – e com generalizações que se desenvolvem dessas respostas. Essas respostas incluem todas as questões internas e subjetivas que constituem os indivíduos, mesmo quando o indivíduo “pensa agir pelo impulso de suas necessidades internas, nas suas ações e pensamentos, sentimentos, etc. que as preparam, acompanham, aprovam e criticam, dá sempre respostas práticas a dilemas práticos da vida que cada vez uma sociedade determinada (no imediato: a classe, a casta, etc., até a família) põe a ele enquanto indivíduo que vive nela.” (Ibidem, p. 263)

O processo de respostas acompanha toda história dos indivíduos, “do momento do nascimento até a morte essa obra determinativa – o campo para a resposta definido pela pergunta – não cessa nunca” (Ibidem, p. 263). Outro aspecto importante desse processo é que, uma vez que a escolha é um ato que homens e mulheres realizam, dentre as múltiplas alternativas determinadas pela realidade histórico-social, está sempre envolvido em-si um inevitável “sim” ou um “não”, ou um “voto de abstenção” (Ibidem, p. 263). LUKÁCS (1981, p. 264) salienta que só no ser social, com o processo de trabalho, a negação e a aprovação passam a ser determinantes em sentido ontológico, pois sem as suas presenças não seria possível nem agir humano, nem processo social e nem reprodução da sociedade. “Ora, não é possível nem o processo de trabalho nem mesmo o emprego de seu produto sem uma aprovação ou negação, que tenha efeitos decisivos em ambos os casos; no trabalho não pode ocorrer

nenhum movimento sem que outras possibilidades de execução tenham sido primeiro negadas como contrárias ao objetivo, menos adequadas, etc.”

Novamente vem à tona a questão das alternativas. Homens e mulheres no processo de efetivação da resposta, negando ou afirmando alternativas, abrem espaço para novas respostas que, por sua vez, constituem-se em novas alternativas. Aqui manifesta-se a continuidade do processo efetivado na práxis do ser social, que opta, das mais diversas formas, entre os contraditórios caminhos para realizar suas finalidades.

A negação refere-se sempre a possibilidades concretas dentre as várias alternativas dadas e determinadas pelas reais condições em que se encontra o indivíduo. Portanto, a negação não pode se referir a todo o campo, não pode subverter todo o processo, pois “o ato mais resolutamente revolucionário é no seu conteúdo, nas suas formas, na sua específica qualidade, ligado com milhares de fios à continuidade histórica objetiva, nasce das possibilidades objetivas desta.” (LUKÁCS, 1981, p. 264)

LUKÁCS (1981, p. 265) recorda que mesmo que as posições teleológicas sejam diferentes, quando objetivam a transformação da natureza ou quando a transformação é a consciência – a posição teleológica de outras pessoas –, isso não muda os caracteres ontológicos fundamentais. Da mesma forma, as possíveis mudanças históricas que o campo de decisões possa sofrer não significam mudanças qualitativas nem no objeto nem quanto à objetiva relação sujeito-objeto. “Não só a decisão alternativa sempre mantém o caráter de ato singular concreto, mas também o seu campo, que em geral representa no imediato só um dado setor do ser social, mesmo se objetivamente é ligado à sua totalidade por muitas mediações, mantém frente à decisão singular uma objetividade análoga àquela da natureza e da troca orgânica da sociedade com ela no trabalho.”

Outra questão precisa ser esclarecida nesse ponto. Se está claro que o fundamento ontológico da vida humana é o ser social, e que este só se realiza como ser quando seus atos decisivos estão em inseparável conexão com a realidade em que homens e mulheres os realizam, são “atos em perene interação com a realidade” (Ibidem, p. 266), então é preciso examinar esse processo do ponto de vista do sujeito

atuante, isto é, não mais simplesmente na relação sujeito-objeto, a interação entre ser social e ser natural, mas o sujeito ativo que, ao mesmo tempo em que provoca mudanças, sofre suas próprias determinações. Importa lembrar que, em sentido ontológico objetivo, trata-se sempre do mesmo processo, mas o que se busca verificar são as suas conseqüências no sujeito agente. O processo “é considerado um meio que suscita certas determinações **no** sujeito, enquanto antes era considerado, acima de tudo, como **órgão executivo** [grifos nossos] imediato da troca orgânica da sociedade com a natureza. As novas determinações que agora vêm à luz, portanto, mudam o quadro global só porque estão em condições de torná-lo mais concreto, mais rico.” (LUKÁCS, 1981, p. 266)

A abordagem, nesse tópico, recai sobre o predomínio das categorias sociais sobre as naturais, interação que ocorre do nascimento até a morte e em que cada vez mais as categorias sociais dominam as relações que o ser social estabelece com a natureza, sem, no entanto, superá-las totalmente. Às vezes ocorre uma interpretação desse processo em que se separa, ilusoriamente, o “espiritual” e o “material”. Essa ilusão surge quando, na posição teleológica, é absolutizada a imediaticidade, “a prioridade que nela deve ter a posição do fim realizada na consciência em relação à realização material” (Ibidem, p. 266). Absolutiza-se a imediaticidade por uma errônea compreensão do processo que, em si e por si, não apresenta, na sua totalidade dinâmica representada justamente pelo ser social, nenhum traço de separação ontológica, uma vez que

A consciência que realiza a posição teleológica é aquela de um ente social real que, exatamente por isto, deve também ser, necessária e inseparavelmente, um ser vivo em sentido biológico, isto é, uma consciência cujos conteúdos, cuja capacidade de apreender corretamente os objetos e seus nexos, de generalizar as próprias experiências e de aplicá-las a práxis é, por força das coisas, ligada de modo indissolúvel ao indivíduo biológico social do qual é consciência. (LUKÁCS, 1981, p. 166).

A consciência surge como potencialidade com o nascimento do indivíduo, entretanto o seu desenvolvimento está entrelaçado com categorias que são especificamente sociais, como a educação, evidenciando sua ligação com o ser orgânico e o ser social. Porém, essa ligação não é uma simples relação entre dois

fatores, como nos quer fazer crer a concepção interacionista,<sup>80</sup> mas dois aspectos de um mesmo fator, que possui uma dinâmica, como possibilidade de desenvolvimento, representado pelo ser social.

É neste aspecto que a consciência ganha sua condição ontológica, que a diferencia da consciência dos animais. A consciência animal, por só poder operar a ligação com a vida orgânica, tendo sua atividade dirigida pelo que é prescrito por sua reprodução, pode ser considerada como um epifenômeno, afirma LUKÁCS. A consciência humana, ao contrário, é posta em movimento por posições teleológicas que ultrapassam a existência biológica, portanto num processo mais rico de determinações, exatamente as sociais.<sup>81</sup> Essa posição, apontada em certa medida no estudo sobre o trabalho, não retira deste a condição de fundamento ontológico do ser social. Agora, ao buscar verificar qual a influência deste processo sobre homens e mulheres que atuam em sociedade, sobre os indivíduos, LUKÁCS (1981, p. 268) assinala que essa ocorre com duplo sentido: primeiro, o trabalho põe os indivíduos diante de novas tarefas e sua realização suscita neles novas capacidades; segundo, os produtos do trabalho satisfazem os desejos em novo modo, distanciando-se da satisfação biológica.

Em suma, o trabalho e os produtos do trabalho introduzem continuamente na vida novos desejos, até aquele momento desconhecidos e, com estes, novos modos de satisfazê-los. Em uma palavra: enquanto tornam a reprodução da vida sempre mais variada e complexa, levando-a sempre mais distante daquela biológica, ao mesmo tempo transformam também o homem autor da práxis, o distanciam sempre mais da reprodução biológica da própria vida.

LUKÁCS atenta aqui para o crescente predomínio das posições teleológicas nas reações de homens e mulheres ao mundo. Mesmo os reflexos condicionados, que possuem uma certa autonomia - pois estão sujeitos a modificações sempre que novas exigências se apresentarem - só chegam a esse estágio por meio das posições teleológicas para depois fixarem-se como tal. Isso expressa uma continuidade da

---

<sup>80</sup> Sobre a crítica às interpretações interacionistas ver Duarte (2000).

<sup>81</sup> Salta aos olhos a diferença entre a abordagem do epifenomenismo da consciência de SEARLE (2000), vista anteriormente no segundo capítulo, e a realizada aqui.

consciência que põe um armazenamento crítico de experiências e um potencial orientar-se com relação à aprovação ou negação diante de determinados fenômenos novos.

#### 4.4.1 A tendência do ser-em-si para o ser-para-si no ser social

A relação da consciência com o indivíduo material, psicofísico, que é seu portador, possui um efeito ontológico importante, adverte LUKÁCS: a tendencial transformação de homens e mulheres em indivíduos com o desenvolvimento do ser-em-si da singularidade nos exemplares da espécie para o ser-para-si. O autor chama atenção para o fato de que o ser-para-si possui sua gênese na sociedade e não na natureza ou da “natureza” de homem, isto é; como se homens e mulheres reagissem às exigências postas pela sociedade tendo como fundamento último uma “natureza” que orienta este agir e que, em certa medida, está ligada à concepção de uma “alma imortal”. Afirma que essa concepção de natureza de homem, com origem na antigüidade, tem seu ponto mais notável no Renascimento, quando, com o avanço do pensamento científico, o pensamento de um deus é substituído pelo de uma natureza divinizada. “O desenvolvimento teórico sucessivo superou o panteísmo e, portanto, também esta concepção.” (LUKÁCS, 1981, p. 269)

Temos, então, uma concepção em que a “natureza” do homem assume o papel de determinação de sua condição que, mesmo com suas contradições, nos remete a situações ontológicas reais. “Não obstante todas as suas contraditoriedades internas, estas concepções panteísticas colocam de lado o falso contraste entre corpo e alma e consideram a vida humana como uma indissolúvel unidade entre as duas coisas” (Ibidem, p. 270). No entanto, a questão de como se constitui esta unidade permanece, pois não se explicita que a determinação deste processo está, em sua gênese, no social. O desenvolvimento de mulheres e homens ocorre simultaneamente tanto no aspecto biológico como cultural, embora em velocidades desiguais. “Para a sociedade desenvolvida é preciso acrescentar, além do mais, que esse espaço de tempo necessário

para tornar o homem um adulto em sentido humano-social é muito maior do que aquele necessário em sentido biológico” (Ibidem, p. 271).

Assim, é difícil estabelecer o ponto de partida da educação – um processo puramente social, um formar e ser-formado –, pois nenhuma educação pode introduzir características totalmente novas no ser social. Ao mesmo tempo as características não são estáveis, dadas uma vez por todas, mas possibilidades que só podem tornar-se reais no interior de seu processo de desenvolvimento “do fazer-se-homem do homem singular na sociedade” (Ibidem, p. 271). Logo, é nesse processo social que se verifica a continuidade dinâmica de decisões alternativas, sob um duplo perfil, como afirma LUKÁCS:

...por um lado a educação do homem é dirigida a formar nele uma disponibilidade para decisões alternativas de um determinado gênero; em que a educação não é entendida em sentido restrito, como atividade consciente, mas como totalidade das influências exercitadas sobre o novo homem em formação. Por outro lado, a criança já na primeiríssima infância reage à sua educação, neste sentido muito amplo, também ela com decisões alternativas, pelo que a sua educação, a formação de seu caráter, é um processo de ações recíprocas que se desenvolve como continuidade entre estes dois complexos. (LUKÁCS, 1981, p. 271-272)

O erro em que geralmente se incorre ao avaliar tal processo, segundo LUKÁCS, é o de conceber como resultado da educação somente os aspectos considerados positivos, quando o educador vê realizadas as finalidades por ele postas. Porém, mesmo quando isso não ocorre, ou até mesmo quando o que se realiza é o sentido contrário, como quando o ensino da “virtude” produz inclinações à prostituição, exemplifica o autor, elas são, em sentido ontológico, resultados da educação tanto quanto as realizações das finalidades postas. Em ambos os casos desenvolvem-se aquelas características que na práxis e para a práxis do indivíduo em formação demonstraram-se as mais fortes, as que assumem a função de momento predominante. É impossível estabelecer, em nível teórico, qual fator assumirá a função de dominação em cada caso concreto, mas isso representa, como afirma LUKÁCS (1981, p. 272), “o resultado de um complicado processo de interação, no qual e através do qual surge no singular indivíduo aquela indissolúvel unidade, ainda que muitas

vezes contraditória, entre determinações psicofísicas e sociais que será a característica profunda de seu ser-homem.”

A dualidade que as religiões e a sua secularização panteísta quiseram introduzir na sua ontologia do ser social, isto é, uma determinação transcendente, divina, e uma imanente, não existe. Porém, isso não quer dizer que uma concepção monolítica, como foi sustentada pelo velho materialismo científico-natural e pelo marxismo vulgar, em que se absolutiza as condições materiais, seja válida, afirma o autor. “O problema, ao contrário, é o de compreender como por meio desse novo *medium* do ser social se tenha uma nova síntese, aquilo que chamamos o ser-para-si da singularidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 272)

O ser-para-si se estabelece com novas conformações sociais superiores tendo como fundamento o ser-precisamente-assim que, como tal, permanece insuprimível e tem notável importância prática no contexto social, como as impressões digitais nos casos da aplicação do direito e da administração, exemplifica LUKÁCS. Porém, essa unicidade de cada exemplar singular do ser social, que no caso das impressões digitais é determinada pelo ser-precisamente-assim biológico, possui variações complexas também nas formas sociais, como a caligrafia, simultaneamente uma manifestação social e física.

Do mesmo modo pode-se analisar as expressões como a música, as artes figurativas, em que não se pode negar que a audição e a visão, enquanto determinadas pela biologia, neste nível nunca chegariam, por mais que fossem desenvolvidas, a um ouvir musical ou ao ver pictórico. MARX (1993, p. 198), ao analisar o processo de apropriação humana, refere-se a esse processo como a humanização dos órgãos dos sentidos que passam a constituir-se em órgãos sociais. “É evidente que o olho *humano* aprecia as coisas de maneira diversa do olho *grosseiro*, não-humano, e o *ouvido* humano diferentemente do ouvido bruto, etc. Como vimos, só quando o objeto se torna um objeto *humano* ou *homem* objetivo é que o homem se torna um objeto *social*; no momento em que se transforma em ser social e a sociedade para ele se torna ser no referido objeto.”

A transformação do ver só biológico em fato social – não obstante a comum base biológica –, “O salto que separa um do outro, deve obviamente ser colocado em um estágio muito mais antigo que o nascimento das artes visuais” (LUKÁCS, 1981, p. 273). O que se comprova aqui, mesmo quando MARX (1993, p. 199) afirma que “*A formação* [grifo no original] dos cinco sentidos é obra de toda a história mundial anterior”, é que o desenvolvimento do ser social, a sociabilização sempre mais ampliada das determinações biológicas, o recuo das barreiras naturais, não elimina em cada um dos indivíduos o seu ser-precisamente-assim que, como visto anteriormente, percorre todo o seu desenvolvimento. Com isso é possível verificar que, se no início há um ser-precisamente-assim biológico, ao final, no processo de sociabilização, há um ser-precisamente-assim do homem. LUKÁCS (1981, p. 274) avalia que:

...tanto para a espécie humana em sentido filogenético, como também para o indivíduo em sentido ontogenético, se vai do ser-próprio-assim dado imediatamente ao ser-precisamente-assim do ser-para-si da singularidade humana: um desenvolvimento contínuo, mesmo se rico em desigualdades e contradições, cujo resultado por um lado prossegue e aperfeiçoa o início e, por outro, ao mesmo tempo pode se encontrar em nítida contraposição a ele. Novamente uma conexão real que apresenta a estrutura da identidade de identidade e não-identidade.

Para o autor essa estrutura de identidade possibilita compreender melhor a afirmação marxiana de que só em sociedade o homem pode isolar-se, isto é, só no desenvolvimento social, que é o fator de identificação de todos os indivíduos singulares, é que os singulares (não-identidade) membros da sociedade podem assumir sua individualidade (identidade), lembrando que isso ocorre sempre no interior do processo de produção social.

...a não-identidade, da qual se trata aqui, não tem nada a ver com uma oposição, entendida como for, entre material e ideal; pelo contrário, ela tem como base ontológica o crescimento ininterrupto dos componentes sociais do complexo homem e, exatamente por esse fator determinante dos momentos de identidade, na continuidade do desenvolvimento, é o veículo de não-identidade no interior da identidade. (LUKÁCS, 1981, p. 274)

Com a exposição desse processo manifesta-se a relação entre o ser-para-si da singularidade e a genericidade, na qual aquele só ganha concretude quando é

conectado com esta, entendida da seguinte forma: em primeiro lugar, a genericidade “é um processo espontâneo-elementar socialmente determinado” (Ibidem, p. 274). De fato, conforme visto no capítulo III desse trabalho, a posição teleológica tem como foco imediato a satisfação de um desejo, mas somente no objetivo contexto social é que o processo e o produto do trabalho sofrem uma generalização que ultrapassa o indivíduo singular e que, por ser ligado à práxis, portanto ao ser social, permite a sua genericidade. O pertencer ao gênero do singular no ser social, ainda que ocorra naturalmente com o nascimento, é dado primeiro pela comunidade imediata e, com sua complexificação, mediante a consciência de sua práxis social. “O elemento novo, decisivo, é que o pertencer ao gênero (...) vem formado e tornado consciente mediante uma práxis conscientemente social, já mediante a educação (no sentido mais lato) que, além de tal pertencer, produz, com a língua comum, um órgão próprio criado socialmente” (LUKÁCS, 1981, p. 275). Em segundo lugar, o desenvolvimento da sociedade faz com que cada vez mais as decisões, os impulsos e contra impulsos, as posições teleológicas, recaiam sobre a consciência do eu dos indivíduos que devem agir. Porém, o que muitas vezes se negligencia é que as raízes dessas decisões reais, não podendo ser tomadas de outra forma a não ser individualmente, estão no próprio processo de sociabilização da sociedade e não no processo de desenvolvimento imanente do indivíduo. Em terceiro lugar, relacionado ao exposto, toda singular decisão prática contém em si, ao mesmo tempo, elementos e tendências da mera particularidade, da simples singularidade como aquelas da genericidade. “O homem, por exemplo, trabalha para satisfazer de imediato seus desejos totalmente particulares (fome, etc.), mas o seu trabalho, como temos visto, possui tanto na execução quanto no resultado elementos e tendências da genericidade.” (LUKÁCS, 1981, p. 276)

A relação entre genericidade e indivíduo, quando tomada sob o ponto de vista ontológico, evidencia que os movimentos, do ser-em-si da singularidade à individualidade existente-para-si e da particularidade à genericidade do ser humano, estão entrelaçados. Por serem processos desiguais e contraditórios não é possível atribuir mecanicamente aos seus momentos determinantes – o ser-para-si e a genericidade – uma superioridade geral ou entendê-los como momentos totalmente

autônomos, dado que são determinados em dependência direta do desenvolvimento histórico-social. Portanto, pode-se afirmar que são produtos e produtores da história. De acordo com LUKÁCS (1981, p. 277),

Aos primeiríssimos inícios da sociedade cessa imediatamente o mutismo do gênero humano. Este, porém, articula a própria voz só com muita gradualidade, com muitas desigualdades e contradições, uma vez que, como vimos anteriormente, pode desdobrar objetivamente e subjetivamente as próprias e verdadeiras determinações só pouco a pouco, conforme a sociedade vai integrando-se em formas de unidade sempre mais amplas e desenvolvidas (mais sociais).

Apesar de suas desigualdades e contradições, o movimento que conduz da singularidade em-si ao para-si e a superação do mutismo do gênero para a genericidade humana são convergentes e se sustentam reciprocamente como linha de tendência histórico-universal. Porém, adverte o autor, não se deve tirar a conclusão que essa linha de tendência seja uma regra abstrata válida para todos os casos singulares, pois a própria essência real, ontológica, do processo está em apresentar-se como **tendência**, como afirma no trecho a seguir.

Por mais relevantes que sejam as desigualdades e profundas as contradições que contribuem para determinar o caminho, as fases do processo complexivo, é certo que o caráter humano não poderia jamais se realizar completamente, não poderia jamais se separar do mutismo herdado da natureza, se nos indivíduos não houvesse, de modo socialmente necessário, uma tendência em direção ao seu ser-para-si: somente seres humanos conscientes de si mesmos como indivíduos (não mais singulares que se diversificam só na sua particularidade em-si) estão em condição, mediante a sua consciência, mediante as suas ações guiadas pela consciência, de converter em práxis humano-social, isto é; em ser social, a genericidade autêntica. Não obstante todas as desigualdades e contradições, o desenvolvimento da sociedade em escala histórico-universal impulsiona, paralelamente, para o nascimento da individualidade existente-para-si no homem singular e para a constituição de uma humanidade que, na sua práxis, seja consciente de si como gênero humano. (LUKÁCS, 1981, p. 278-9)

Podemos observar que o agir humano, o trabalho que o ser social realiza em resposta às solicitações que o ambiente lhe põe, suscita novas necessidades, exigências, desejos e novas formas de satisfazê-los, pois o resultado de seu trabalho vai sempre além do que é imediata e conscientemente posto. Não é, portanto, preciso hipostasiar, como afirma LUKÁCS (1981), uma essência a priori da “natureza humana” para compreender esse processo. O que determina ontologicamente esse

processo são as possibilidades objetivas dadas em cada formação concreta em que o ser social age, isto é, a interação entre a respectiva formação social e as possibilidades e necessidades de agir de homens e mulheres historicamente determinados. O autor exemplifica essa situação observando que o impedimento de Ícaro e Leonardo voarem não foi determinado pelos limites da “natureza humana”, mas pelos limites das determinações de meios e fins daquele momento.

As reflexões desenvolvidas até este ponto foram voltadas prioritariamente ao primeiro pólo do desenvolvimento social, ou seja, ao processo de produção e reprodução dos indivíduos particulares no seu crescimento para o ser-para-si, em direção à genericidade consciente. Esse crescimento é ontologicamente determinado junto ao resultado de forças estabelecidas na inter-relação entre a respectiva formação social e as possibilidades e necessidades de agir de homens e mulheres que, dentro do campo oferecido objetivamente pela realidade histórico-social em que estão inseridos, realizam concretamente as possibilidades e as exigências que a mesma lhes põe. Essa condição é verificada no processo de desenvolvimento do movimento como específico da atividade humana, ou melhor, é no interior desse processo que o andar, o correr, o saltar, o dançar, o jogar, o lutar, etc. ganham sua especificidade nas atividades que homens e mulheres realizam concretamente em condições igualmente concretas. Posto que esse processo é social, as reflexões seguintes buscarão esclarecer o outro pólo do complexo de sua reprodução: a reprodução do gênero humano, as relações na totalidade da sociedade.

#### 4.5 O PROCESSO DE PREDOMÍNIO DAS CATEGORIAS SOCIAIS: O COMPLEXO DE COMPLEXOS

Para compreendermos a reprodução da sociedade como totalidade, é necessário ter em mente um aspecto ontológico importante do desenvolvimento de homens e mulheres como seres sociais que a discussão anterior procurou esclarecer: a dialética da reação do ser social às exigências postas pela natureza para assegurar sua existência. Essa não é uma simples reação, como todos os outros seres vivos fazem,

mas uma elaboração em forma de respostas articuladas pelo ser social mediante a práxis. Essa elaboração cada vez mais vai sendo determinada por categorias puramente sociais, portanto, torna-se sempre mais complexa.

LUKÁCS (1981, p. 282) observa que as tarefas postas pela ação do ambiente à existência, à reprodução do ser social, somente adquirem o caráter de pergunta no momento em que o ser social articula sua reação a elas mediante a posição teleológica, guiada pela consciência, e sobre o princípio do novo sempre implícito nessas posições.

Este jogo dialético entre pergunta e resposta pode desenvolver-se ao infinito, e isso depende do fato que a atividade dos homens não somente é constituída pelas respostas ao ambiente natural, mas além disto, criando o novo, não pode deixar de levantar necessariamente, por sua vez, novas perguntas, que não surgem mais do ambiente imediato, diretamente da natureza, e são, ao contrário, os tijolos com os quais vem a se constituir um ambiente criado pelos próprios homens: o ser social.

À medida em que cada vez mais essa estrutura torna-se social, mais ela se complexifica, aprofundando o que o primeiro trabalho mais primitivo já põe em movimento: o recuo das barreiras naturais. Tal dinâmica faz com que o trabalho se coloque como mediação entre homens e mulheres e a satisfação de suas necessidades, ou seja, entre o ser que trabalha e o ambiente natural. LUKÁCS (1981, p. 282) observa que “também agora são postas ao homem perguntas que exigem dele respostas sob forma de práxis, mas as perguntas são cada vez menos postas pela natureza em si mesma, imediata; e cada vez mais pelo intercâmbio orgânico, cada vez mais extenso e profundo, da sociedade com a natureza”. Essas mediações autocriadas modificam a estrutura e a dinâmica imediata das respostas, que passam a ser cada vez mais preparadas e efetivadas nessa mediação. A esse respeito o autor observa que a reprodução do ser de homens e mulheres lhes põe solicitações às quais devem responder adequadamente, de modo cada vez mais complexo e mediado, com o seu trabalho e a preparação deste, para tornar possível a sua reprodução.

O autor destaca que essa estrutura dinâmica de respostas a perguntas que são postas pela sociedade, na troca orgânica desta com a natureza, é uma concretização da afirmação marxiana de que os homens fazem história mas não a fazem em circunstâncias escolhidas por eles; são dadas objetivamente. E acrescenta: “só tendo

bem presente esse nexos é possível compreender, em termos adequados, a linha principal do desenvolvimento econômico nas situações e tendências ontológicas que estão na base de tais circunstâncias.” (LUKÁCS, 1981, p. 283)

Para enfrentar as questões concretas é preciso uma idéia geral das condições estruturais e dinâmicas em que se realiza o movimento da reprodução do ser social. Como a reprodução ocorre no interior do complexo de inter-relações entre os vários complexos que formam o ser social, a totalidade dinâmica desse processo exerce prioridade sobre as partes, ou seja, do complexo total sobre os complexos singulares que o formam. LUKÁCS (1981, p. 284) insiste que essa prioridade deve estar bem presente para que não se extrapole a determinação dos complexos parciais no interior da totalidade, tornando-os forças totalmente autônomas. Se os complexos parciais não forem entendidos em sua particularidade no interior da totalidade,

tornam-se incompreensíveis as contradições e desigualdades do desenvolvimento que emergem das inter-relações dinâmicas entre os complexos singulares e, sobretudo, do lugar destes últimos no interior da totalidade. Justamente em tais questões se vê quanto possa resultar perigoso para a compreensão adequada da realidade assinalar uma prioridade metodológica ao coerente edifício gnosiológico ou lógico de um complexo parcial. Segue-se que cada um deles, como vimos muitas vezes, possui uma especificidade própria, sem a qual não é possível compreender a sua essência. Tal especificidade, porém, no plano ontológico, é determinada não somente pelas leis próprias do complexo parcial mas, também, e sobretudo, pelo lugar e pela função deste na totalidade social.

Do mesmo modo, não se pode pensar que os complexos singulares (a consciência, a divisão social do trabalho, a linguagem, a organização jurídica, a educação) sejam determinados formalmente no sentido de que, uma vez estabelecidos, passem a ser considerados na inter-relação com outras forças. Toda determinação ocorre em um complexo dinâmico que incide no complexo categorial do desenvolvimento de todo complexo parcial e sobre si mesmo, podendo causar profundas alterações no próprio quadro categorial determinativo. “Não repetiremos nunca suficientemente que nos problemas ontológicos deve ser sempre assumido como base do ser o ser-precisamente-assim dos objetos e das relações que, por isso, no plano metodológico, as tendências niveladoras representam um grande perigo para o conhecimento adequado dos objetos reais.” (LUKÁCS, 1981, p. 285)

O problema de fundo, em discussão aqui, é o “processo genético da sociabilidade nas suas formas mais puras, cada vez mais nítidas, do processo ontológico que é colocado em movimento sempre que de um tipo de ser da natureza mais simples surge outro mais complexo por obra de alguma constelação de circunstâncias ontológicas” (LUKÁCS, 1981, p. 287). Trata-se de verificar como os elementos de sociabilidade presentes no trabalho mais primitivo multiplicam-se e tornam-se sempre mais mediados, agrupam-se em complexos particulares para fazer surgir, mediante a interação dessas formas (os complexos singulares), sociedades em estágios determinados de desenvolvimento. Esse processo é iniciado com o trabalho que, por sua essência, dá “vida a formas sempre novas, cada vez mais complexas, mediadas de modo cada vez mais puramente social, de maneira que a vida do homem se desenvolve cada vez mais em um ambiente criado por ele próprio, enquanto ente social”. (Ibidem, p. 288)

Para descrever os princípios ontológicos desse desenvolvimento, por conseguinte, é preciso afrontar o problema, ainda que unitário, de um duplo ponto de vista. Por um lado o estudo deve orientar-se para a totalidade da sociedade, tendo em vista que somente na totalidade as categorias revelam a sua verdadeira essência ontológica. Embora seja necessário conhecer a objetividade específica de cada complexo parcial para compreender globalmente a sociedade, considerá-los isoladamente pode conduzir facilmente à deformação das verdadeiras grandes linhas do desenvolvimento global. Por outro lado, “no centro de tal exposição deve estar o nascimento e as mudanças das categorias econômicas. Sob este perfil, como reprodução efetiva da vida, a economia se diferencia ontologicamente de qualquer outro complexo” (Ibidem, p. 289).

Até agora a produção complexiva foi analisada a partir do homem singular, uma vez que sua reprodução biológico-social constitui a base insuprimível dessa totalidade. A economia é o processo de sociabilizar-se da sociedade e, com este, dos homens e mulheres que a constituem, pois “enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que formam a base material para a reprodução dos indivíduos singulares e

do gênero humano, é o elo real que conjuga a reprodução do gênero humano e a dos seus exemplares singulares” (Ibidem, p. 289).

Ademais, o autor pondera que, para compreender as relações interpostas entre o desenvolvimento da sociedade e de homens e mulheres, é necessário ter presente o que chamou de “dialética contraditória de essência e fenômeno nesse processo” (LUKÁCS, 1981, p. 289). Exemplifica com o fato de que o desenvolvimento das forças produtivas coincide com a elevação das capacidades humanas, mas em seu modo de se manifestar pode, por uma concreta necessidade social, provocar o auto-estranhamento de homens e mulheres. “Falando, portanto, aqui, da linha geral segundo a qual o ser social se desenvolve, devemos concentrar nossa atenção, acima de tudo, sobre os caminhos e as direções ao longo dos quais se move esta essência real do ser social, nas suas mudanças social e historicamente determinadas” (Idem, Ibidem). O acento é dado sobre o movimento da essência sem negligenciar as necessárias contradições entre essência existente e fenômeno existente.

O domínio cada vez maior das categorias especificamente sociais, que constitui o aspecto ontológico geral da linha de tendência no desenvolvimento da estrutura e da dinâmica reprodutiva do ser social, já foi apontado. Se se quer analisá-lo mais de perto, indica o autor, é preciso desenvolver antes algumas observações para separar com clareza a objetividade do respectivo existente-em-si do seu reflexo ou apreensão na consciência de homens e mulheres. Vale ressaltar que essa distinção não possui nenhuma relação com a separação entre essência e fenômeno, posto que ambos são objetivos.

A questão subjetiva tem implicação particular uma vez que, mediante as experiências humanas, as funções mais vitais do ser social, em sua origem naturais, são pouco a pouco sociabilizadas. No curso da história tal transformação ocorre em longuíssima duração, mas na consciência de homens e mulheres apresenta-se e pode ser assumida como algo natural no seu ser. Nesse aspecto há que se atentar somente para os processos objetivos, ao como é em-si. Nos termos de LUKÁCS (1981, p. 290): “De um ponto de vista ontológico (...) deve-se apenas considerar o processo objetivo, tal como é em-si, e nele o deslocamento da naturalidade pura começa já com o ato do

trabalho.” Como consequência metodológica, também é preciso abster-se de qualquer tipo de juízo de valor para evitar equívocos que poderiam ocorrer com valorizações que interessariam mais ao pesquisador e a seu tempo, o que não significa a ausência de valores nas ações efetivas do ser social. Deve-se dar atenção a esse aspecto, pois embates entre diferentes graus de desenvolvimento podem ser assumidos como contrastes entre valores. “Os contrastes ideológicos, por isso, indicam, no mais das vezes, a realização de um choque entre um grau inferior do afastamento da barreira natural e um superior” (LUKÁCS, 1981, p. 290). Como a preocupação central é o processo objetivo em si, verifica-se que o próprio progresso, no seu caráter ontológico objetivo, ocorre de forma desigual sem derivar disso uma hierarquia valorativa.

O desenvolvimento desigual não constitui uma instância contrária à progressividade sócio-ontológica, “ao contrário, exatamente tal contraste entre a base econômica não desenvolvida e a insuperável criação de época constitui o fundamento para fixar teoricamente a desigualdade do desenvolvimento” (LUKÁCS, 1981, p. 291). Essa desigualdade manifesta-se em todos os setores da cultura, indo das artes, filosofia, religião, até as ciências, em que o desenvolvimento econômico precoce de determinadas realizações remove e destrói as premissas sociais únicas. “O caráter ontológico objetivo do progresso, que se revela em tais casos, não é prejudicado por essas contradições, pelo contrário, elas sublinham ainda mais a irresistibilidade do movimento objetivo do ser social.” (Idem, Ibidem)

Para examinar o desdobramento da sociedade em busca de sua autonomia e auto-realização, deve-se tomar o movimento de ação que o crescimento das forças produtivas<sup>82</sup> exercita sobre a estrutura da sociedade no seu complexo: sua totalidade. LUKÁCS (1981, p. 291) diz: “Trata-se de ver quais consequências teria o desenvolvimento das forças produtivas sobre a estrutura e a dinâmica da sociabilidade.” É esse aspecto que buscaremos descrever indicando, de forma sucinta, alguns pontos da passagem da estrutura social feudal para a capitalista, para, então, nos atermos sobre esta última, dado que é nela que as categorias sociais encontram a

---

<sup>82</sup> Que pode ser exemplificado, em sua forma extensiva, com o aumento da população que deixa de ser meramente natural e passa a depender cada vez mais do desenvolvimento da sociedade.

estrutura concreta que lhes possibilita tornarem-se dominantes no complexo de relações que forma o ser social.

Das formas tribais mais primitivas – do gregarismo pela afinidade de sangue, de língua, de costumes, como primeiro pressuposto da apropriação das condições objetivas de produção e reprodução da vida do ser social – até o feudalismo, verifica-se que os seus integrantes concebem muitas categorias, determinações do ser social, como se elas fossem naturais. LUKÁCS (1981, p. 294) assinala que no modo de produção asiático, tal como explicitado por Marx em *O Capital*, apresenta-se um sólido auto-reconstituir-se com forte imunidade a profundas mudanças na estrutura social. Esse processo apresenta uma certa analogia com a conservação ontogenética nas espécies animais, suscitando a impressão de que se trata de fatos naturais. “A análise de Marx nos diz, porém, que essas analogias são somente aparentes”, e isso ocorre porque a divisão do trabalho, nesse modo de produção, é ainda determinada predominantemente pelos desejos imediatos de consumo, mas, nem por isso, deixam de ser categorias determinadas pelo ser social. Nas sociedades escravistas verifica-se que parte de seus integrantes consideram “natural” que a outra parte esteja sob seu jugo. Nessas sociedades, no entanto, está em funcionamento a circulação de mercadorias, “as primeiras, muito externas e primordiais, formas de sociabilização capitalista” (Ibidem, p. 297), que levam à destruição dessa estrutura social. Porém, vale lembrar, só é possível verificar tal processo após a sua efetivação, *post festum*.

Seguindo as análises marxianas, LUKÁCS (1981, p. 298) destaca que no início da organização social capitalista, quando a troca de mercadorias alcança grande importância, o centro social de todas as transformações – “o próprio trabalho e as relações sociais entre os homens que derivam imediatamente deste” – é concebido como determinado por categorias “naturais”, visto que está ligado à unidade entre homens e mulheres ativos e às condições naturais inorgânicas de sua troca material com a natureza. A sua organização como verdadeiramente social “consiste na ‘separação’ dessa unidade originária, que alcança sua forma adequada somente ‘na relação entre trabalho assalariado e capital’” (Ibidem, p. 198). Nas formas de organização anteriores ao capitalismo, as forças sociais presentes em sua estrutura não

conseguiam ainda realizar tal separação, o que pode ser exemplificado com as relações existentes nas sociedades escravistas. Nelas, o escravo era considerado como condição inorgânica da produção, junto com os animais e a terra, portanto no mesmo plano dos seres da natureza. Nas palavras de MARX (1978, p. 450): “as condições originárias da produção se apresentam como pressupostos naturais, como *condições naturais de existência do produtor*, exatamente como o seu corpo, o qual, por mais que ele o reproduza e o desenvolva, não é posto originariamente por ele mesmo, mas se apresenta como seu *pressuposto*; [grifos no original] sua própria existência (corpórea) é um pressuposto natural, que ele não pôs.”

O trabalho com base na escravidão tem, dessa forma, um crescimento quase exclusivamente extensivo, sobretudo pelo aumento da massa de escravos, que pressupõe o aprisionamento de material humano, principalmente mediante guerras. Guerras que, por sua vez, desagregam as próprias bases da sociedade, isto é, o estrato dos cidadãos livres, acabando por chegar a um beco sem saída. “(...) a ação do capital monetário e comercial acrescenta tal efeito destrutivo, mas o momento superador é constituído pela barreira insuperável que a economia escravista erige diante do desenvolvimento complexo” (LUKÁCS, 1981, p. 299). Nesse processo de contradições, após longos períodos de crises no progresso da sociedade, em termos intensivos e extensivos, emerge o feudalismo, que pode ser considerado uma via de saída para o sistema anterior. O progresso desigual pode oferecer, no momento em que esteja acontecendo, tendências que permitam ler e compreender os acontecimentos, mas somente após a sua realização, olhando para trás, é possível identificar qual força envolvida no embate assumiu o predomínio na determinação final dos acontecimentos. Mesmo que as tendências apontem os favoritos, apenas no final é possível conhecer o vencedor.

A condição de somente *post festum* ser possível verificar qual tendência realmente exerceu a primazia no desenvolvimento social deve ser ressaltada para evitar representações de caráter teleológico e mecanicista da história, principalmente na interpretação do desenvolvimento ocidental, onde se observam diversas formações sucessivas, cuja sucessão exhibe uma continuidade histórica. Um caráter, segundo

LUKÁCS (1981, p. 300), que tem seu fundamento metodológico no molde hegeliano. “Hegel, de fato, interpretando a sucessão das categorias como fato lógico e não, em primeiro lugar, ontológico, transformando em seguida, de um golpe, em histórico-ontológica essa série evolutiva lógica, teve, necessariamente, que dar à sua concepção de história um caráter teleológico.”<sup>83</sup> Tendência similar apresenta-se na postura de alguns marxistas, indica o autor, quando afirmam que o caminho da dissolução do comunismo primitivo, passando pela sociedade escravista, pelo feudalismo e pelo capitalismo, leva necessariamente ao socialismo.

Aqui, seguindo LUKÁCS, são necessárias duas observações para não conferir valor de ser a abstrações apenas lógicas: a primeira,<sup>84</sup> que só no ato de efetivação o pôr teleológico se realiza, ganha concreticidade, do contrário permanece mera abstração; a segunda, que as categorias, conforme a afirmação marxiana, “exprimem formas de vida, determinações da existência” (MARX, 1989, p. 415), suas inter-relações concomitantes e suas mudanças, o seu modo de função na sucessão histórico-social são causais, portanto não são determinadas em primeiro lugar no plano lógico; ao contrário, estão em direta dependência com o ser-precisamente-assim do respectivo ser social e dos seus efeitos dinâmicos.<sup>85</sup> Sobre isso, LUKÁCS (1981, p. 300-301) afirma:

Nos contextos concretos há sempre, portanto, legalidades, mas constituídas por uma necessidade concreta do tipo “se... então”, e para saber se este “se” existe e, em caso afirmativo, em que contexto, com qual intensidade, etc., é preciso referir-se sempre não a um sistema construído de necessidades econômicas (lógicas ou interpretadas logicamente), mas ao ser-precisamente-assim da totalidade daquele ser social no qual essas legalidades concretas agem. Deve-se ter presente, por outro lado, que **o próprio ser-precisamente-assim é uma síntese, realizada pela própria realidade na realidade das várias necessidades “se... então” dos vários complexos ontológicos e das suas interações.** [grifo nosso]

---

<sup>83</sup> Essa forma de colocar a questão pode levar a interpretações equivocadas sobre a relação entre ontológico e lógico em Lukács, como ocorre com BOELLA (1977).

<sup>84</sup> Como vimos no capítulo III deste trabalho.

<sup>85</sup> Essa forma de apresentar a dependência direta ao ser-precisamente-assim pode levar à compreensão de que Lukács seria determinista, justamente o que está criticando, pois sua perspectiva é a determinação ontológica e não lógica.

Feitas as observações, dedicaremos atenção especial à passagem do feudalismo para o modo de produção capitalista, por ser nessa nova estrutura organizacional da sociedade que as categorias mais puramente sociais encontram condições adequadas para tornarem-se dominantes nas relações de trabalho de homens e mulheres. LUKÁCS (1981) sublinha que uma importante relação para a estrutura de qualquer formação social é a que ocorre entre campo e cidade. No início do feudalismo essa relação se apresenta com a predominância do campo, porém se por um lado ele se esforça por subordinar a cidade ao campo, por outro lado o progresso econômico real por ele desencadeado tem como referência principal as cidades. De forma desigual nos diversos espaços sociais, isso se acentua quando o pagamento dos tributos aos senhores feudais, realizado em forma de produtos ou trabalho, é substituído por dinheiro. Importante observarmos que essa linha de desenvolvimento ocorre devido à diminuição, ainda que parcial mas bastante efetiva, da mera naturalidade nas relações de trabalho. Na escravidão, o escravo trabalha com os instrumentos de seu dono e o produto total do trabalho é destinado a este último, restando a ele o mínimo para reproduzir sua existência física. No feudalismo, o trabalhador deve pagar tributo ao senhor feudal e, uma vez fixado o tributo, quer seja em produto quer seja provido em trabalho, o aumento da produtividade do seu trabalho lhe dá a possibilidade de elevar a um nível superior a reprodução da sua vida.

Com o desenvolvimento da produção, do comércio, da circulação de mercadorias impulsionada pelo aumento de seu mercado, o predomínio do campo sofre uma retração. Os senhores feudais, com a necessidade de manter a concorrência dos patrimônios urbanos, passam a explorar cada vez mais os camponeses mediante a transformação da renda fundiária em renda em dinheiro. Por outro lado, esse mesmo processo contribuiu significativamente para destruir o sistema feudal.<sup>86</sup> “Nesse momento, de fato, em modo diverso nos diversos países, se apresenta o grande dilema da crise do feudalismo: ou provocar uma segunda servidão da gleba, desta maneira aprofundando ainda mais e perpetuando a sua crise ou, por meio da acumulação originária, liquidar todo o sistema.” (LUKÁCS, 1981, p. 303)

---

<sup>86</sup> Como o objetivo aqui é simplesmente indicar o processo, não nos atemos a descrevê-lo.

A luta entre cidade e campo não é característica específica desse período, mas alcança aqui seu ponto mais alto, aponta LUKÁCS. Em alguns aspectos a cidade conquista uma certa autonomia que corrobora para a destruição da estrutura feudal, porém sem “fundar em forma duradoura a nova sociedade” (Ibidem, p. 304). Esse é um momento importantíssimo de formação do capitalismo em que as ligas das cidades formadas na luta pela própria libertação exercem importante papel. Com tendências para a monarquia absoluta, este movimento adquire uma importância primaz, segundo o autor, pois com “base no temporário e relativo equilíbrio de poderes entre feudalismo e capitalismo, vem a ser a forma típica de passagem e preparação à constituição definitiva do segundo em sistema que penetra toda a sociedade.” (LUKÁCS, 1981, p. 304)

Convém observar que a corporação, enquanto uma forma típica de divisão do trabalho do feudalismo, impôs um modo de trabalhar à produção industrial que impedia, em certa medida, a compra da força de trabalho como mercadoria. Isso ocorria, conforme análise de MARX (1998), pela sua forma de organização do trabalho, em que o mestre artesão podia contratar empregados exclusivamente na arte em que ele mesmo era mestre e em número limitado, o que o impedia de transformar-se em capitalista. Interessa aqui, observa LUKÁCS (1981, p. 304), que a corporação, impedindo que a força de trabalho se tornasse uma mercadoria, “representou uma temporária interrupção naquele processo que tendia a colocar em uma via puramente social a organização do trabalho, o crescimento e a apropriação do valor excedente, a reprodução do trabalhador em contínuo desenvolvimento em direção à produção de valor excedente.”

Na formação social capitalista, na qual as categorias específicas do ser social tornam-se dominantes na estrutura e na dinâmica da sociedade, o tema decisivo passa a ser a apropriação capitalista do trabalho excedente, ou seja, daquela parte que o trabalhador produz para além da necessidade de sua produção e reprodução.<sup>87</sup> Esse

---

<sup>87</sup> Homens e mulheres trabalham para garantir sua existência, produzindo sempre valores de uso, ou seja, aquilo que necessitam para satisfazer suas necessidades, sejam elas do corpo ou do “espírito” (MARX, 1998). Porém têm as condições de produzir além daquilo que necessitam para a sua satisfação imediata. Todo produto do trabalho além de ser um valor de uso, é também um

processo, “a sociabilização desta categoria central do ser social, é determinado pelo modo no qual, a cada vez, é socialmente realizado o poder de dispor o sobre o trabalho excedente” (Ibidem, p. 305). A atuação deste poder tanto no modo de produção escravista como no da servidão da gleba é determinada pela violência, que garante a produção do trabalho excedente, uma vez que, como é evidente, as condições para a sua produção estão dadas, mas os trabalhadores não estão naturalmente determinados a efetivá-la. Homens e mulheres acumulavam o suficiente para sua existência e somente com muitas lutas deu-se o processo de acumulação originária. LUKÁCS (1981, p. 306) observa: “quando a ordem social é próxima à natureza, é inevitável que a violência venha em primeiro plano, não fosse outro porque os homens que possuem pouco ou nada além da própria força de trabalho sempre têm, no entanto, diversas possibilidades de viver a vida de algum modo.”

Agora, no modo de apropriação capitalista ocorreu uma mudança, um desenvolvimento em direção à determinação social da relação de trabalho, onde a força de trabalho do operário torna-se uma mercadoria que ele vende ao capitalista cedendo-lhe, assim, também o poder de dispor do trabalho excedente. Essa nova organização do trabalho traz consigo a larguíssima sociabilização das relações de homens e mulheres, que passam a ser determinadas por categorias sociais. Com a perda da naturalidade há um distanciamento ou a relativa renúncia da violência, pois tudo o que é importante para a vida pode ser obtido no âmbito da circulação de mercadorias. Segundo LUKÁCS (1981, p. 306): “Quando tal processo é visto dessa perspectiva da ontologia do ser social, da escravidão ao trabalho assalariado, se torna evidente a linha evolutiva de sociabilização cada vez maior, a superação constante da barreira natural”.

Podemos ver que no âmbito do capitalismo as próprias relações de trabalho desenvolvem-se de modo a fundarem-se sempre mais sobre o ser social, enquanto o próprio capitalismo revoluciona o processo produtivo com base no trabalho assalariado, tornando-o sempre mais social. LUKÁCS (1981, p. 306) afirma:

---

determinado valor, medido tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção (MARX, 1998). A quantidade de produtos excedentes à necessidade de manutenção e reprodução do

De fato, não há dúvida que, tanto a cota crescente de trabalho objetivado presente no processo de trabalho, quanto as mediações cada vez mais numerosas e complicadas que intervêm entre o processo de trabalho e o complexo da sociedade, implicam a afirmação sempre mais decisiva de uma linha evolutiva que continuamente sociabiliza, em termos extensivos e intensivos, toda a reprodução econômica, ou seja, a produção, o consumo, a distribuição, etc.

A análise aqui desenvolvida limitar-se-á a alguns momentos típicos desse processo. A partir das reflexões lukacsianas iniciaremos com a primeira forma significativa do trabalho capitalista, ou seja, a manufatura. Esta não subverte o modo de trabalhar, mas revoluciona a divisão do trabalho. Se na corporação feudal o trabalhador realizava praticamente todo o processo de produção de um determinado produto, com um caráter ainda “orgânico”, “natural” da divisão do trabalho, em que o operário e os seus meios de produção permaneciam ligados entre eles, conforme descrito por MARX (1998), na manufatura esta ligação é desfeita radicalmente. O processo de trabalho, até então unitário, realizado pelo trabalhador singular, é fragmentado em operações parciais, qualitativamente diversas entre elas, cabendo ao trabalhador a operação de uma única e constante tarefa. Se por um lado, aponta LUKÁCS (1981, p. 307), com tal fato diminui-se sensivelmente o trabalho socialmente necessário para a realização do produto inteiro, por outro lado o trabalhador “reduz-se a um virtuoso limitado em condições de realizar somente alguns gestos sempre repetitivos.”

As posições teleológicas, fundamento ontológico de todo trabalho, e por conseqüência as decisões alternativas por parte de seu executor sofrem alterações, conforme descrito por LUKÁCS (1981, p. 308):

...com a divisão manufatureira do trabalho tem-se uma virada qualitativamente significativa: uma vez que o produto final agora pode surgir somente como resultado da combinação de operações parciais repetindo-as continuamente, a verdadeira e própria posição teleológica é deslocada para quem dirige a produção. As posições teleológicas realizadas pelos operários singulares se tornam meros hábitos, simples *routine* (reflexos condicionados), e existem, portanto, apenas de maneira fragmentada, entorpecida.

---

trabalhador é chamada valor excedente.

MARX (1998, p. 416), em *O Capital*, referindo-se a esse processo diz que, em contraste com os estágios anteriores, na manufatura “as forças intelectuais da produção só se desenvolvem num sentido, por ficarem inibidas em relação a tudo que não se enquadra em sua unilateralidade. O que perdem os trabalhadores parciais, concentra-se no capital que se confronta com eles.”

A nova divisão do trabalho, com a entrada de máquinas no processo, intensifica o próprio processo de sociabilização do pôr teleológico. As máquinas surgem da necessidade de superar as barreiras da força de trabalho, os limites da capacidade laborativa humana.<sup>88</sup> MARX (1998) salienta que homens e mulheres têm uma operatividade instrumental limitada pelo número dos seus instrumentos naturais de produção, isto é, pelos seus órgãos corpóreos, enquanto a máquina, estando livre desse limite, pode realizar o trabalho simultâneo equivalente a vários instrumentos. Para LUKÁCS (1981, p. 309), isso evidencia uma desnaturalização do trabalho e um salto em relação à natureza “já que, organizando o trabalho de modo ainda mais ‘desantropomorfizado’, rompe radicalmente as barreiras físico-psíquicas que são dadas com a existência do homem como ser vivo concretamente determinado (e, portanto, limitado).”

Antes de avançarmos nas discussões sobre o predomínio das categorias especificamente sociais no âmbito do capitalismo cabe esclarecer o significado do processo de desantropomorfização, para que não seja confundido com o de estranhamento, dado que o primeiro refere-se ao processo cognitivo das categorias ontológicas, ao passo que o segundo é uma categoria ontológica. LUKÁCS (1981) assinala, como foi mostrado por Marx, que o estranhamento é uma forma fenomênica da existência humana, inevitável em determinados modos de desenvolvimento da sociedade, em especial da capitalista.

---

<sup>88</sup> Contra a moderna fetichização da técnica, LUKÁCS ressalta, sem expor as forças econômicas criadas nesse processo, que o principal impulso para a passagem da manufatura ao trabalho com máquinas foram os próprios limites econômicos da produção manufatureira. Portanto, não foi para aliviar a labuta diária dos trabalhadores, ao contrário, como afirma MARX (1998, p. 427), “Não é esse o objetivo do capital, quando emprega maquinaria. (...) tem por fim baratear as mercadorias, encurtar a parte do dia de trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista. A maquinaria é meio para produzir mais-valia.”

Para melhor esclarecermos o processo de desantropomorfização recorreremos à obra de LUKÁCS (1966), *Estética*, indicada pelo próprio autor quando refere-se a essa categoria em a *Ontologia*. Nessa obra, afirma que a desantropomorfização é um tipo de reflexo da realidade que homens e mulheres criaram para poder conhecer, da forma mais adequada possível, essa mesma realidade em seu ser-em-si. Surge como necessidade que nasce das exigências da vida quotidiana e, acima de tudo, do trabalho para opor-se às tendências – produzidas pela mesma vida cotidiana – que inibem e obstaculizam uma generalização das experiências do trabalho em forma de ciências. “Os progressos do gênero humano em seus estágios primitivos (...) produzem formas de reflexo e de pensamento que em vez de diminuir radicalmente as formas ingênuas e espontâneas de personificação e antropomorfização da cotidianidade, as produzem em nível superior e, precisamente por isso, colocam barreiras ao desenvolvimento do pensamento científico.” (LUKÁCS, 1966, p. 147)

O autor mostra que o processo de antropomorfização é a tentativa de dar uma explicação para as forças da natureza que ao homem primitivo eram misteriosas e superiores. Afirma que Engels caracterizou esse eixo ao registrar que “em um certo nível, que perpassa todos os povos de cultura, o homem as assimila mediante personificações. Esta tendência a personificar criou, em todas as partes, os deuses” (ENGELS, apud LUKÁCS, 1966, p. 147). Dada a necessidade de conhecer a realidade em suas legalidades para que possa efetivar o pôr teleológico<sup>89</sup> e uma vez que é impossível conhecê-la na sua totalidade, o ser social criou uma maneira de satisfazer sua vontade de explicar o que ainda não foi possível conhecer pela ciência, construindo as explicações mitológicas e as religiões em geral. No texto *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*,<sup>90</sup> ao falar do processo de aperfeiçoamento do trabalho com o conhecimento cada vez maior das legalidades, determinações da realidade, mas que, ao mesmo tempo, não pode chegar ao conhecimento da totalidade dos condicionamentos da própria atividade, LUKÁCS

---

<sup>89</sup> Ver Capítulo III deste estudo.

<sup>90</sup> Texto baseado na “grande” *Ontologia*, redigido no início de 1968 como base para uma conferência que seria apresentada no Congresso Filosófico Mundial realizado em Viena, ao qual LUKÁCS não pôde comparecer. Editado em 1969, em húngaro, foi publicado no Brasil em 1978.

(1978a, p. 8) evidencia que esse modo de ser do trabalho “desperta também a sensação íntima de uma realidade transcendente, cujos poderes desconhecidos o homem tenta de algum modo utilizar em seu próprio proveito”.<sup>91</sup>

LUKÁCS (1966, p. 148) em a *Estética*, observa que as lutas entre as tendências à antropomorfização<sup>92</sup> e às formas científicas de pensamento tiveram início na Grécia:

Só na Grécia essa luta alcança uma altura de princípios, só ali produz, por conseguinte, uma metodologia do pensamento científico, pressuposto necessário para que esse novo tipo de reflexo da realidade, pelo exercício, o costume, a tradição, etc., converta-se em um modo de comportamento humano geral e de funcionamento permanente, e para que seus resultados imediatos, além de influenciar enriquecedoramente na vida cotidiana, permitam uma influência também de seus métodos e até uma ação parcialmente transformadora dos mesmos sobre a prática cotidiana.

Após esse breve excursão, retornamos à discussão do domínio das categorias sociais sobre as relações de trabalho na sociedade capitalista; logo, retornamos também à obra *Ontologia do Ser Social*. O avanço no domínio da natureza com o desenvolvimento das ciências, que vem desde a antigüidade, teve grande influência sobre a produção, mas é com o uso da máquina, afirma LUKÁCS (1981, p. 310), que a função do indivíduo como efetivador do trabalho – portanto da posição teleológica – desaparece do processo de trabalho. O trabalhador singular é submetido a uma única posição teleológica geral, “só econômica, portanto, sócio-teleológica”, em que as posições teleológicas singulares tornam-se simples componentes de um processo teleológico complexo posto em movimento socialmente. “Enquanto consequência

---

<sup>91</sup> A partir dessa condição é que surgem as formas de prática mágica, de fé religiosa, etc.

<sup>92</sup> Os mitos são um exemplo da antropomorfização, que busca dar conta da história da origem, explicando fenômenos da natureza partir de características humanas. GUSDORF (apud ELIADE, 1972) observa que é a primeira forma que o ser emergente – o ser humano – que se distancia do mundo, tem de explicar o mundo, um mundo que lhe é hostil (intempéries - calor, chuva, vento, neve, etc. – animais ferozes e outros grupos que o atacam, etc.). Esse primeiro movimento explicativo é absolutamente antropomórfico, porque ele explica com aquilo que conhece, que é a si mesmo. Como tem que explicar algo além de seu alcance, a explicação é superlativa: os seres e os objetos são criações dos deuses ou de filhos dos deuses, que super amam, super odeiam, sofrem castigos eternos, etc.

geral desse desenvolvimento, a sociabilização se revela também pelo fato que as posições, *a priori* puramente sociais, que não são dirigidas diretamente à troca orgânica dos homens com a natureza, mas pretendem, ao contrário, influir sobre outros homens a fim de que eles realizem por si as singulares posições teleológicas desejadas, aumentam tanto de número como de peso.” (LUKÁCS, 1981, p. 310)

Evidente que o processo de sociabilização do ser social não se apresenta como fenômeno isolado, sendo impossível desenvolver nesse trabalho todos os seus multiformes entrelaçamentos. Entretanto, acompanhando as discussões lukacsianas, analisamos alguns aspectos que, mesmo não possibilitando mostrar o contexto complexo em sua totalidade, ajudam a esclarecer alguns de seus momentos. O primeiro ponto destacado por LUKÁCS (1981) é a propriedade. Verifica como a primeira propriedade de homens e mulheres que originariamente ocorre por herança, enquanto categoria puramente social, em geral ligada à família, a partir do Renascimento modifica-se com a introdução dos livros contábeis, em que o patrimônio do indivíduo singular, sem deixar de ser sua propriedade, adquire uma figura independente dele, autônoma, social. Nasce o processo de propriedade privada que chega aos dias de hoje com a caracterização da “pessoa jurídica”, com todo o seu desdobramento social chegando às sociedades por ações em que “posse e propriedade adquirem uma figura social sempre mais explícita.” (LUKÁCS, 1981, p. 311)

Um segundo ponto destacado pelo autor é a universalização da circulação de mercadorias dentro do modo de produção capitalista, tornando incessante o ulterior processo de sociabilização do ser social. São dois os fatores que contribuíram para esse processo: o primeiro é que, ao alcançar um determinado nível de generalidade, a troca de mercadorias produz sua própria mediação social, ou seja, o dinheiro; o segundo é que a crescente sociabilização do ser social no capitalismo produz uma forma ainda mais mediada de circulação de mercadorias, ou seja, a taxa média de lucro. Sendo toda troca por essência social – em que a determinação última do valor de troca de uma mercadoria, como demonstrado por Marx em *O Capital*, é o tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção – e com o desenvolvimento do capitalismo, o centro realmente funcional da troca de mercadorias é constituído pelo

preço de custo acrescido do saldo médio de lucro. LUKÁCS (1981, p. 311) ressalta: “todo ato, também como ato singular, é determinado pelo desenvolvimento global, em nível geral de toda economia, é inserido no contexto global desta como ato conclusivo de um movimento puramente social.”

A crescente sociabilidade adquire concretude e é reforçada quando se observa que o domínio do pressuposto econômico de taxa média de lucro possibilita ao capital migrar livremente de um setor a outro da economia, acarretando que “as leis globais e complexas do movimento global do capital determinam como princípios últimos o ser-precisamente-assim de cada singular ato na vida econômica, determinam a existência econômica de cada homem” (Ibidem, p. 312).<sup>93</sup> LUKÁCS (1981) busca demonstrar, portanto, como as categorias econômicas do capitalismo penetram sempre mais, tanto em sentido intensivo como extensivo, o ser social. O capitalismo é a primeira formação social na qual o desenvolvimento do ser social em direção a uma sociabilidade sempre mais pura, mais complexa, mais rica de mediações encontra a reprodução dos seus pressupostos. Aponta algumas tendências do desenvolvimento econômico objetivo pelos quais surge, em nível mais geral, essa crescente sociabilidade.

Acompanhando as análises marxianas, em termos econômicos percebe-se que, no modo de apropriação do trabalho excedente, a mais-valia relativa vai pouco a pouco adquirindo cada vez mais espaço em relação à mais-valia absoluta. No primeiro período da indústria mecanizada, podendo também ser verificado na manufatura, há um predomínio da mais-valia absoluta, quando o capitalista explora a mais-valia mediante um tempo de trabalho mais longo e um salário mais baixo. O movimento de

---

<sup>93</sup> Em contraposição aos que dizem, inclusive com a sustentação da ciência econômica oficial no período staliniano, que o marxismo não é mais válido para a análise das relações sociais contemporâneas, LUKÁCS afirma que ele continua válido tanto para a realidade social experimentada por Stalin como para a de hoje. Atualmente WOOD (2001) tem defendido esta mesma postura em contraposição aos que defendem que vivemos uma nova época. Em artigo que discute *Trabalho, classe e estado no capitalismo global*, após descrever a semelhança do mundo burguês retratado por Marx no *Manifesto Comunista*, afirma que: “Em vista da análise de Marx, como podemos manter a noção de que a globalização marca uma nova época? Uma explicação muito mais plausível para a conexão entre o mundo de Marx e o nosso é que a globalização não é uma nova época, mas um processo de longo prazo; não se trata de um novo tipo de capitalismo, mas da lógica do capitalismo tal como este foi desde o começo.” (WOOD, 2001, p. 104)

domínio da mais-valia relativa começa com a gradual resistência sindical, entretanto só se torna categoria dominante quando “surge objetivamente um interesse econômico da classe capitalista, na sua totalidade, para com o consumo da classe operária” (LUKÁCS, 1981, p. 314), que enquanto consumidores dotados de poder aquisitivo permitem realizar a universalidade da produção capitalista: “uma produção de massa, organizada em moldes capitalistas, daquelas mercadorias que constituem as necessidades quotidianas das grandes massas” (Ibidem, p. 314).

MARX (1969, p. 87), no Capítulo VI (Inédito) de *O Capital*, chama o processo da mais-valia absoluta de subsunção formal do trabalho no capital. “O processo de trabalho converte-se no instrumento do processo de valorização, do processo da autovalorização do capital: da criação de mais-valia. O processo de trabalho subsume-se no capital (é o processo do *próprio* [grifo no original] capital), e o capitalista entra nele como dirigente, guia; para este é ao mesmo tempo, de maneira direta, um processo de exploração do trabalho alheio.” É um processo que se define numa relação de coerção em que o aumento da mais-valia se dá principalmente mediante o prolongamento do tempo de trabalho. “É a forma *geral* de qualquer processo capitalista de produção, é porém, simultaneamente, uma forma *particular* [grifo no original] em relação ao modo de produção especificamente desenvolvido, já que o último inclui a primeira, porém a primeira não inclui necessariamente o segundo” (Ibidem, p. 87). MARX ressalta que, embora ocorram transformações no processo de trabalho e mistificações inerentes à relação capitalista, não se dá nenhuma modificação essencial na forma e maneira real do processo de trabalho. “Não é por o trabalho se tornar mais intenso ou por se prolongar a duração do processo de trabalho; nem é por o trabalho ganhar maior continuidade e, sob o olhar interessado do capitalista, mais ordem, etc., que se altera em si e para si o caráter do processo real de trabalho, do modo real de trabalho” (Ibidem, p. 89). Somente com o predomínio da mais-valia relativa a subsunção formal transforma-se em subsunção real, isto é, “com o modo de produção capitalista propriamente dito” (Ibidem, p. 96), em que a coerção para a produção do trabalho excedente para extorquir a mais-valia ocorre por dois aspectos desenvolvidos no próprio processo de trabalho:

1) uma relação *econômica* de hegemonia e subordinação, pois que é o capitalista quem consome a capacidade de trabalho e, portanto, a vigia e dirige; 2) uma grande continuidade e intensidade do trabalho e uma maior economia no emprego das condições de trabalho, pois se mobilizam todos os meios para que o produto só represente o *tempo de trabalho socialmente necessário* – ou melhor, ainda menos – e isto tanto relativamente ao trabalho vivo empregado na sua produção, como no tocante ao trabalho *objetivado* que, como valor dos meios de produção utilizados, entra no produto formando valor. [grifos no original] (MARX, 1969, p. 95)

Ressaltamos que esse movimento está diretamente ligado ao processo de universalização da produção capitalista que concretiza em modo determinado o caráter do capital global, o que leva LUKÁCS (1981, p. 316) a concluir: “É por todos sabido que o desenvolvimento global do capital é, em sentido econômico, um produto espontâneo legal dos efeitos causais que emanam das posições teleológicas singulares dos capitalistas singulares e que, tornados independentes do seu ponto de partida, condensam-se em determinadas tendências objetivas.”

Esse fato universal do capitalismo expõe uma mudança qualitativa importante que auxilia a sua contextualização, ou seja, o capital global pode expressar-se mais diretamente, podendo objetivar-se mais facilmente, justamente em contraste com os interesses dos capitalistas singulares ou de seus grupos singulares, facilitando seu controle frente a sintomas iniciais de crise, tomando-se medidas econômicas contrárias ao seu desencadeamento ou que a facilitem, por exemplo, segundo os interesses do capital global. Sobre isso, LUKÁCS (1981, p. 316) declara: “Naturalmente os conhecimentos que se pode obter a tal propósito são relativos e limitados, e ainda mais problemático é traduzi-los em prática. Mas para avaliar qual seja o estado atual do desenvolvimento capitalista é indispensável ter em conta também a manifestação desse novo fenômeno.”

Para evitar confusões teóricas, alerta o autor, é preciso deixar claro que o objeto real de tal conhecimento não é o ser-em-si do processo sócio-econômico complexo, mas somente o interesse do capital global em cada situação concreta. “Nesse caso, portanto, não é que o processo global objetivo possa ser conduzido ao seu ser-para-si mediante o conhecimento adequado, pode-se somente colher o seu decurso espontâneo em modo melhor que no passado e usá-lo praticamente.” (Ibidem, p. 317)

Outro momento particular do capitalismo, analisado por LUKÁCS (1981), é o da manipulação, que tendo nascido da necessidade de fazer chegar grandes quantidades de mercadorias para o consumo de milhões de compradores singulares, transforma-se depois em uma potência que leva à falência toda a vida privada. Evitando realizar uma avaliação axiomática dessa situação, o autor retoma a diversidade intercorrente entre essência e fenômeno, recordando que ela pode se desenvolver em oposição, como no desenvolvimento das forças produtivas enquanto desenvolvimento simultâneo das capacidades humanas e, no modo de produção capitalista, produz o aviltamento e estranhamento de mulheres e homens. Analisando o aspecto ontológico essencial da manipulação seguindo o modelo do “reflexo das estruturas ontológicas necessariamente produzidas” (Ibidem, p. 319), afirma poder apresentá-la como um duplo movimento internamente unitário:

por um lado, a manipulação e o consumo de prestígio a ela conexo expulsaram o máximo possível da vida cotidiana dos homens o impulso à genericidade e, acima de tudo, a tendência a superar a própria particularidade; o seu principal alvo objetivo é exatamente fixar, tornar definitiva, a particularidade em cada homem objeto da sua ação. Por outro lado, e em conexão com tal movimento, a particularidade assim isolada adquire um caráter abstrato, um caráter – em definitivo – nivelador, a imediata e imediatamente sensível particularidade da vida quotidiana cai cada vez mais sob uma abstratividade superficial e imediata, por sua essência fixa e imóvel, mesmo se em contínua mudança no mundo fenomênico. (LUKÁCS, 1981, p. 320)

A assertiva poderia fazer crer que a manipulação tornou-se um fato definitivo, fatalístico para a vida humana. LUKÁCS (1981). Porém, contrapõe os fundamentos sócio-ontológicos gerais. Verifica-se que a manipulação é, do ponto de vista econômico, determinada pela circulação que interage com a produção. A produção adquire uma relativa autonomia uma vez que surge de posições teleológicas de mulheres e homens singulares e neles e mediante eles se reproduz. As ações singulares dos indivíduos apresentam-se como uma realidade imutável em relação a si próprias, mas sofrem importantes transformações no nível da sociedade global, ainda que isso só possa ocorrer quando o desenvolvimento econômico a elas imanente as tornem objetivamente possíveis. Na interação de troca, circulação e produção esta última constitui o momento dominante e a dependência das primeiras a ela lhes

confere um grau determinado de objetividade social. Portanto, as mesmas também só podem transformar-se em nível social global, com a mudança da produção e da estrutura social.

Isso não quer dizer que as ações de homens e mulheres singulares tornam-se irrelevantes frente à manipulação, mesmo porque, se ela exerce uma pressão sobre os indivíduos, “o seu fundamento é constituído por uma sanção que opera apenas nas relações inter-humanas e não, ao contrário, no plano econômico geral, social-global” (Ibidem, p. 321). Além disso, destaca LUKÁCS (1981), se o marxismo sublinha a sociabilidade da atividade humana mais que qualquer outra concepção de mundo anterior, não desqualifica as ações singulares, uma vez que estas, somando-se espontaneamente a fatos sociais, podem tornar-se elementos de força real, como é o caso da função do exemplo no âmbito da vida individual.

Uma vez posto em evidência o processo de desenvolvimento do ser social em direção a uma sociabilidade sempre mais pura e sempre mais complexa, mais rica de mediações, pode-se dizer, “que o critério decisivo para que o movimento assuma essa orientação é a reação ao crescimento das forças econômicas” (LUKÁCS, 1981, p. 322). A sociedade baseada no modo de produção capitalista é a primeira formação social que produz os seus próprios pressupostos de reprodução. Nas sociedades anteriores como o feudalismo, a estrutura e a dinâmica econômica exercitam forte influência na sua reprodução, porém “têm condições reprodutivas que ainda podem ser definidas como ‘naturais’, à medida em que, no plano da sociedade, têm pressupostos dados ‘do exterior’, que se encontram já ‘prontos’, de maneira que o seu processo de reprodução não pode reproduzir os próprios pressupostos.” (Ibidem, p. 322) Basta lembrar a condição de pertencer a uma casta, por exemplo, ou que um nobre continua um nobre, mesmo se falir.

Para demonstrar como é o processo de reprodução que assinala o lugar dos indivíduos na sociedade e que no capitalismo ocorre com caráter puramente social, LUKÁCS cita um trecho de *O Capital*, de MARX (1998, p. 665-666), que reproduzimos a seguir:

Mas o que no início é apenas ponto de partida torna-se, em virtude da mera continuidade do processo, a reprodução simples, o resultado peculiar, constantemente renovado e perpetuado, da produção capitalista. Por um lado, o processo de produção transforma continuamente a riqueza material em capital, em meio de expandir valor e em objetos de fruição do capitalista. Por outro lado, o trabalhador sai sempre do processo como nele entrou, fonte pessoal da riqueza, mas desprovido de todos os meios para realizá-la em seu proveito. Uma vez que, antes de entrar no processo, aliena seu próprio trabalho, que se torna propriedade do capitalista e se incorpora ao capital, seu trabalho durante o processo se materializa sempre em produtos alheios. Sendo o processo de produção, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadorias, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que utilizam os produtores. O próprio trabalhador produz, por isso, constantemente, riqueza objetiva, mas, sob a forma de uma fonte subjetiva de valor, separada dos objetos sem os quais não pode se realizar, abstrata, existente apenas na individualidade do trabalhador, em suma, o capitalista produz o trabalhador sob a forma de trabalhador assalariado.

LUKÁCS (1981, p. 324) destaca que Marx expõe a estrutura e a dinâmica que atribuem aos homens e mulheres, participantes da produção, o seu lugar no sistema social, ou seja, é o processo de reprodução – com suas variadas formações, com caráter puramente social no capitalismo – que lhes atribui o seu posto no sistema social. E uma vez que são seres que respondem, também é definido o campo concreto de sua práxis, de suas posições teleológicas sempre concretas. “O caráter especificamente social do capitalismo se exprime no fato que isso tem lugar, predominantemente, no puro plano econômico (ou melhor: diretamente ou indiretamente no plano econômico) e que o indivíduo não é ligado ao processo de reprodução social por sistemas de mediações ‘naturais’”, em contraste com as visões “orgânicas” da vida social, verificáveis ainda hoje, em que a ligação entre *polis*, aristocracia, casta e indivíduos aparece como algo natural. O autor põe o primeiro termo natural entre aspas justamente para evidenciar o aspecto de que algo que é uma criação social, devido à tradição, aos hábitos, adquire o caráter de necessário, irrevogável, da mesma forma que a vida orgânica para os indivíduos. Nesse sentido assinala:

Obviamente trata-se acima de tudo de falsa consciência que, no entanto, quando adquire uma firme solidez – com frequência socialmente necessária – quando pelas mesmas razões se torna geral e perdura por muito tempo, tem efeitos reais de grande envergadura pois, através dos homens que domina, reforça e consolida a estabilidade “natural” de determinadas formas de vida derivadas da divisão social do trabalho. A

relação contraditória entre crescimento econômico e estrutura social, que sob este aspecto se reproduz igual a si própria, resulta assim posteriormente acentuada, já que tais (falsas) formas de consciência podem continuar a sobreviver, ainda que igualmente deformadas, mesmo após a desagregação da sua base social. (LUKÁCS, 1981, p. 324)

Essa discussão conduz de imediato à relação entre o ser biológico natural de homens e mulheres com o seu ser social. Como vimos, tal relação, do ponto de vista ontológico, apóia-se sobre a ineliminável casualidade do convergir em um ponto de encontro de duas esferas de ser totalmente heterogêneas. “...na ótica da vida orgânica a situação social de um indivíduo qualquer é sempre casual, assim como o é a constituição biológica considerada na ótica do ser social.” (Ibidem, p. 325) Sobre essa casualidade ontológica ou, podemos dizer, sobre essa base ontológica, desenvolve-se o ser social tanto em sua genericidade como em sua individualidade. Considerar a relação ontológica basilar como casual não significa negar as intervenções reais do ser social, da educação e do ambiente social até a influência sobre o desenvolvimento físico, a tendência a certas doenças, etc.

Eis um dos aspectos muitas vezes mal interpretado do desenvolvimento do ser social: quando se estabelece que há uma simples relação interacionista “entre o ser-precisamente-assim das aptidões físicas do homem e o ser-precisamente-assim do campo social de manobra que se abre à sua individualidade social” (Ibidem, p. 325), como se fossem duas espécies heterogêneas de ser dispostas lado a lado. Essa interpretação é enganosa, uma vez que a vida de cada indivíduo singular, enquanto ser social, é constituída, mediante o trabalho, daquilo que consegue obter dos seus elementos psíquico-físicos. Nessa interação, e por ela, o ser social cria uma síntese de componentes heterogêneos de outro modo inexistente, “um complexo unitário e indissolúvel no interior do qual os componentes, justamente por causa desta ineliminável heterogeneidade das espécies de ser que estão na sua base, não podem jamais tolher a sua fundamental casualidade ontológica.” (Ibidem, p. 325)

Essa inter-relação é ofuscada pelas formas “naturais”, em que não se distingue entre o caráter posto do lugar que o indivíduo recebe ao nascer e o

desenvolvimento sócio-ontológico deste mesmo lugar. Como vimos anteriormente,<sup>94</sup> é puro acaso em que lugar o indivíduo nasça, mas este ao nascer estabelece com aquele uma intensa interação, não de simples reciprocidade, e sim de mudanças nas decisões alternativas que realiza e que vão estabelecendo sua condição de individualidade no interior da genericidade humana, em que responde conscientemente às alternativas postas pelo espaço sócio-ontológico. Tais respostas não realizam, necessariamente, os efeitos que o indivíduo pretendia, o que suscita novas decisões alternativas. Nas sociedades pré-capitalistas a casualidade que une as duas formas de ser em cada ser social é dissimulada, assume uma forma aparente de continuação retilínea do seu ser natural real. No capitalismo, com o domínio das categorias puramente sociais, a relação dos indivíduos singulares com o lugar que assumem na sociedade revela o seu caráter casual. Nas palavras de LUKÁCS (1981, p. 326-327):

Em uma formação puramente social a casualidade da relação entre ser biológico e social vem limpidamente à luz: do ponto de vista do indivíduo é um puro acaso em qual situação social o seu nascimento o coloque. Naturalmente, imediatamente após há uma interação cada vez mais intensa entre ele e o seu ambiente social. E aqui o termo interação é tomado em sentido literal, porque toda intervenção sobre o homem (mesmo sobre a criança) suscita nele decisões alternativas, de maneira que o seu efeito pode muito bem ser, e muito freqüentemente o é, o contrário daquilo que se desejava.

Fica evidente que a interação ocorre entre o ser social e o meio sócio-histórico em que se situa, essa sim uma relação de causalidade. Posto que, o indivíduo social é indivisível, não pode haver uma interação em seu ser-em-si; ela ocorre com as reações que provoca no meio sócio-histórico.

O sujeito reagente, mesmo a criança, é portanto, inseparavelmente algo que existe, ao mesmo tempo, nos planos biológico e social. O caráter puramente social das criações sociais, das relações recíprocas entre os homens, não produz, portanto, uma sociabilidade pura do ser do homem mas, ao contrário, leva à encarnação, enfim completamente reconhecida, da ligação ontologicamente casual e, todavia, ineliminável entre ser biológico e social em cada indivíduo. (LUKÁCS, 1981, p. 327)

Assim, a unidade de homens e mulheres não é desfeita com a casualidade ontológica desses componentes, apenas faz com que se defrontem com o problema de

---

<sup>94</sup> Ver item anterior desse capítulo.

como podem tornar-se individualidades, como podem produzir sua individualidade. Também devemos estar atentos para não interpretarmos essa inter-relação de modo equivocado, em que às tendências sociais caberia o papel de produzir a forma e às biológicas caberia o papel da matéria, tornando, por um lado, o dualismo presente no puro dado ontológico incognoscível no indivíduo concreto e, por outro lado, eliminando a contraposição existente entre a real individualidade, como síntese que forma e é formada, e as possibilidades (*dynamis* aristotélica) biologicamente dadas do ser social. “Ao contrário, já na resistência que algumas vezes se manifesta espontaneamente em crianças muito pequenas para com os seus educadores, pode evidenciar-se que determinados momentos decisivos da individualidade de uma pessoa são fortemente ligados a certos traços do seu ser biológico. A vida humana é plena, por necessidade ontológica, de conflitos desse tipo.” (LUKÁCS, 1981, p. 327)

A compreensão desse processo é dificultada pelo fato de que, da mesma maneira que no processo de constituição do ser social o biológico não é eliminado totalmente – e nunca o será – no processo da genericidade humana a particularidade também não o pode ser e é continuamente reproduzida em conexão com o seu processo de superação, formando a unidade complexa de cada homem e de cada mulher. LUKÁCS (1981, p. 329) alerta: “Não nos esqueçamos, porém, que tanto na particularidade quanto na genericidade o homem sempre figura como unidade de ser biológico e social, mesmo se, em termos formais e de conteúdo, é impelido por valores extremamente diversos que determinam a escolha entre conservação, reprodução e superação.”

A relação casual que forma essa unidade deve estar sempre presente para evitar, por exemplo, a dualidade entre corpo e alma realizada pela religião e que se manifesta até hoje no interior de práticas pedagógicas escolares e acadêmicas. Uma vez que a base desse dualismo metafísico é a projeção de um sentido transcendente na casualidade inicial da relação entre ser biológico e social, sua superação só poderia ocorrer de forma transcendental, falsificando tanto o seu desenvolvimento como o ser do ser social.

LUKÁCS (1981, p. 329) afirma que reconhecer a casualidade da relação inicial de ser biológico e social de homens e mulheres permite entender o seu desenvolvimento da sua “mera singularidade à individualidade, no quadro do processo global de reprodução da sociedade, como um momento decisivo da gênese do gênero humano.”

Não se deve esquecer, alerta o autor, de que se trata sempre de um processo histórico, que em seu conjunto não possui nenhum caráter teleológico e, como tal, em si não pode oferecer nenhuma liberdade, pois que essa é tendencialmente possível quando o desenvolvimento econômico, como produto histórico da ação de homens e mulheres, tenha alcançado um nível que permita torná-la realidade, mas somente em escala social. Lukács explicita assim esse contexto:

Com efeito, compreender a contraditoriedade dialética que liga entre si fenômeno e essência significa ver a perspectiva de um ser social no qual a casualidade do ser biológico e social apenas existirá socialmente como realização de vida do indivíduo, como problema da vida do singular: o qual deve transformar a própria singularidade em uma personalidade autêntica, o próprio elemento particular em um representante, em um órgão, da genericidade não mais muda. E esta perspectiva não depende dos singulares: tão somente à medida em que o desenvolvimento econômico objetivo tenha produzido ontologicamente a possibilidade de um gênero humano existente-para-si estas tendências de desenvolvimento, que dizem respeito à pessoa, podem traduzir-se em realidade sobre a escala social.

A busca da realização de um mundo de relações mais humanas pelo voluntariado<sup>95</sup> individual, ou mesmo de grupos de indivíduos onde o importante é resgatar a relação com o outro, é negada, portanto, como perspectiva de desenvolvimento social, pois não é a soma dos desejos individuais, ainda que essas sejam necessárias, que provocará a mudança almejada, mas a interação entre esses desejos e as condições objetivas, ou as reais linhas de desenvolvimento no movimento objetivo da economia. Não significa que estando as condições objetivas dadas esse vá se realizar como um evento fatal ou teleológico. Depende, sim das decisões

---

<sup>95</sup> É muito forte este sentimento, principalmente nestes últimos tempos, dado que as saídas coletivas objetivas são negadas pelos que detêm o domínio dos meios de produção, sendo oferecido desta forma as saídas voluntárias, por exemplo para amenizar o problema da fome, quando se sabe que as condições para solucionar este problema já existem, mas não é do interesse social do capital realizar tal tarefa, tendo em vista que demandaria uma redistribuição do próprio capital.

alternativas que homens e mulheres devem tomar diante de determinadas condições objetivas em que se manifestam as perspectivas no interior do desenvolvimento social.

Podemos, então, afirmar que qualquer tentativa de apreender o ser social, quer seja em sua totalidade ou em seus complexos singulares – educação, linguagem, trabalho, atividade humana – necessita ter presente sua determinação ontológica. Ter essa questão presente significa considerarmos que o ser social é determinado na unidade de seu ser, pelas relações das categorias gerais do ser – inorgânico e orgânico – ao mesmo tempo em que faz surgir determinações específicas, sem esquecer que a totalidade exerce primazia sobre esse processo. Embora as novas categorias apenas possam operar tendo como base as categorias gerais, elas predominam de forma crescente as relações de produção e produção do ser social. O atuar de homens e mulheres exige conhecimento, mesmo que aproximativo, da realidade que constitui o *locus* de sua ação. Logo nosso atuar como educadores não pode ser diferente. Este conhecimento deve referir-se ao ser-precisamente-assim da constituição real de homens e mulheres. Com o que concluímos que o conhecimento necessita ter como pressuposto o ontológico de seu objeto para poder referir-se ao real, que existe independentemente do conhecimento que se tenha dele ou das formas de sua apreensão. O conhecimento necessita ter como pressuposto o ontológico para poder referir-se ao real.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para apontarmos as considerações pertinentes à temática, retomamos os pontos centrais discutidos no trabalho.

A questão com que nos defrontamos é a ausência, nos estudos em Educação Física, de uma abordagem ontológica que possa fundamentar teoricamente a especificidade do andar, do correr, do saltar, etc., como específicos da atividade humana. Indagamos a determinação ontológica do ser social e afirmamos sua necessidade para vislumbrar uma explicação realista e crítica do processo de produção e reprodução de homens e mulheres, no qual está o complexo educativo, incluindo a Educação Física. Apontamos, então, a obra lukacsiana da ontologia do ser social como possibilidade de suprir essa ausência.

Verificamos que a ontologia como determinante do real, após permanecer subjugada à gnosiologia por longo período, volta a ser considerada como tal no século XX, principalmente nas obras de Heidegger, Hartmann e Lukács. Observamos que tal problemática articula-se com a atual discussão em torno da afirmação da existência ou não do real independente da mente humana ou das formas de sua apreensão. Situamo-nos no campo da afirmação da existência do real independente das ações humanas ou do conhecimento que possamos ter. Verificando a diversidade de posicionamentos entre os defensores do real, apresentamos as perspectivas de Searle e Bhaskar para demonstrá-la. Esta exposição coloca-se como demarcadora dos posicionamentos atuais contrapostos à corrente que justifica não existirem mais referentes para o conhecimento e a verdade, a não ser os criados pelas relações de cultura ou políticas, ou, então, aqueles que a linguagem e as suas relações em-si determinam que passem a ser considerados como realidade. As reflexões de Bhaskar demonstram como, ao tomarmos a sociedade como objeto de estudo, não podemos negligenciar sua determinação ontológica, que ocorre na relação dialética entre indivíduos e totalidade social, uma vez que apenas assim poderemos ter um conhecimento real de sua constituição.

Em seguida passamos à discussão lukacsiana da ontologia do ser social. LUKÁCS (1981) demonstra como o ser social é fundado no trabalho – atividade de homens e mulheres para assegurar sua existência, produzindo valores de uso. Um ser que se destaca da naturalidade orgânica e constitui-se como novo ser mantendo, porém, sua insuprimível base geral, ao mesmo tempo em que, modificando qualitativamente as relações com esta, cria novas categorias que adquirem objetividade no interior do complexo processo de sua produção e reprodução.

O ser social cria suas próprias condições para se reproduzir, e neste processo de satisfação das necessidades de subsistência descola-se da natureza, da relação imediata com esta, característica dos demais animais, dado que possuem sua determinação estabelecida pela condição biológica. No ser social o processo ocorre como ação intencional, que põe finalidade à atividade – posição teleológica – e em sua ação antecipa idealmente o produto que pretende efetivar. O trabalho apresenta-se, assim, como condição exclusivamente humana, e a sua divisão é determinada pela estrutura social em que se encontram os indivíduos que o executam (MARX, 1998).

O processo ontológico do trabalho em seu sentido originário, como produtor de valores de uso, somente pode ser apreendido, argumenta LUKÁCS (1981), tendo presente a relação dialética entre teleologia e causalidade. O pôr teleológico, guiado pela consciência que estabelece a finalidade, age sempre sobre causalidades naturais, transformado-as em postas. As causalidades naturais podem operar independentemente da teleologia, mas esta funciona sempre como posta, somente na transformação das causalidades naturais. No pôr finalidade às suas atividades, o ser social cria novas objetividades, cria as condições para a sua produção e reprodução, criando a si mesmo. No entanto, jamais supera as legalidades naturais. Estrutura-se como novo ser sobre a insuprimível base inorgânica e orgânica. Além disso, no pôr teleológico, ao transformar as causalidades, não supera as legalidades determinadas por estas. Na pedra ou no ferro em-si, por exemplo, não há nenhum indício de que possam transformar-se em machado; apenas com a ação intencional do ser social a nova objetividade machado pode tornar-se real, porém as legalidades internas da pedra ou do ferro não são alteradas. Do mesmo modo, comer é uma necessidade natural, mas

comer a carne crua rasgando-a com unhas e dentes é totalmente diverso de comê-la cozida e utilizando-se de garfo e faca. Andar pelas ruas ou parques como atividade física com vistas à manutenção da saúde fisiológica do corpo é diverso de andar pela rua à procura dos meios de assegurar a própria vida.

O pôr teleológico delimita-se, assim, ao trabalho que cria novas objetividades, criando o próprio ser do ser humano: o ser social. A essência ontológica do trabalho consiste em que um projeto ideal venha a atuar materialmente, produzir novas objetividades na relação entre causalidade e teleologia. Ao estabelecer uma finalidade, o ser social necessita buscar os meios para a sua efetivação, o que requer um conhecimento objetivo, mesmo que aproximado, do sistema causal dos objetos e dos processos cujo movimento deve levar a alcançar o fim posto.

Conhecer o sistema causal possui dupla função: pôr à luz o em-si que governa os objetos e descobrir as novas combinações, as possíveis novas funções que apenas quando postas em movimento possibilitam o atuar do fim posto teleologicamente. Conhecendo as propriedades naturais dos objetos, o ser social age ativamente sobre eles e os transforma em coisas úteis à sua vida (LUKÁCS, 1981). O pôr teleológico, em sentido ontológico, só se efetiva na realização da nova objetividade e, por isso, o conhecimento das causalidades naturais deve ter alcançado um nível adequado para a sua realização, caso contrário permanece uma mera abstração.

À primeira vista os fins dominam os meios, mas no processo de trabalho, em sua continuidade e evolução histórica no interior dos complexos reais do ser social, os meios, às vezes, são mais importantes que a satisfação da necessidade, pois constituem-se no veículo de garantia social de fixação dos resultados do trabalho e seu ulterior desenvolvimento e possível utilização. Aqui manifesta-se a importância do complexo educativo que, em seu sentido lato, procura preparar os indivíduos para enfrentar os novos desafios que cada vez lhes são postos pela realidade concreta em que está inserida sua ação.

Podemos verificar, então, que na efetivação da posição teleológica manifestam-se dois atos que compõem o verdadeiro complexo existente do trabalho e

constituem o fundamento da práxis social: o reflexo mais exato possível da realidade em questão, e o correlato pôr daquelas cadeias causais indispensáveis para efetivar a posição teleológica. O reflexo permite o distanciamento da realidade, a separação entre o sujeito que realiza o reflexo e o objeto que existe independente deste, possibilitando ao ser social elevar-se do mundo animal, uma vez que permite a realização da nova objetividade. O reflexo da realidade como tal não pode ser a própria realidade, mas uma nova objetividade para a consciência, mediante a qual surgem novas objetividades no ser social. Aqui se expressa a superação da condição epifenômica da consciência, que no ser social dá impulso e dirige o processo de realização da nova objetividade.

Esse processo de abstração e reelaboração como nova objetividade para a consciência, para o ser ativo e produtivo como nova forma objetiva, manifesta o caráter alternativo da escolha na atividade do ser social. Já no trabalho de homens e mulheres no período mais primitivo, ao escolherem uma entre várias pedras para ser machado, denota-se a escolha e a essência da alternativa e, em seu desenvolvimento ulterior – como no amolar a pedra –, expressa-se sua complexidade. No processo ininterrupto de alternativas sempre novas é que se compreende a nova objetividade assumida pelas causalidades naturais, agora com qualidade social, pois são postas no processo de trabalho.

Com a maior sociabilização da produção, o atuar do pôr teleológico torna-se mais complexo, ampliando a ramificação e a diferenciação de alternativas. Sendo a alternativa determinada pela realidade concreta e dependente da decisão, da escolha que se realiza na consciência do ser social, possível pelo reflexo da realidade, expressa-se nela, no plano ontológico, a relação ser social e natureza.

A condição original do trabalho revela no plano ontológico uma dupla face. Por um lado vemos que a práxis só é possível a partir de uma posição teleológica de um sujeito. Esta, por sua vez, torna evidente que para ser posta necessita que as causalidades naturais sejam reconhecidas e transformadas em posições. Por outro lado, fica evidente a relação recíproca entre homens e mulheres e natureza, que determina o caráter das novas categorias emergentes nesse processo.

A alternativa apresenta-se nas causalidades naturais independente da consciência, porém só o domínio consciente do reflexo correto da realidade, o conhecimento de como ela é em-si, superando a condição meramente instintivo-emocional, leva à conversão do caráter heterogêneo das causalidades naturais em causalidades postas, à posição teleológica. Daí a necessidade de homens e mulheres alcançarem o domínio sobre si mesmos; o consciente ter predomínio sobre o instintivo.

No momento em que o trabalho torna-se sociabilizado ocorre uma importante mudança na posição teleológica. Ela passa a ser dirigida a outra pessoa na tentativa de induzi-la a realizar algumas posições teleológicas concretas; a posição teleológica não é mais direcionada diretamente a algum elemento da natureza, mas para a finalidade da ação de outra pessoa. O objeto dessa finalidade secundária, portanto, não é mais um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, fazer surgir uma posição teleológica na consciência de outros indivíduos que tenha, porém, como objetivo, alguns objetos naturais. Ocorre que a busca dos meios também sofre alterações, pois não pretende intervenções imediatas sobre objetos da natureza, mas provocar essas intervenções por parte de outras pessoas (LUKÁCS, 1981).

Na relação entre o pôr teleológico primário e o pôr teleológico secundário o trabalho complexifica-se, pois sua ação ocorre sobre um material que em-si não é indiferente, possui movimentos favoráveis ou desfavoráveis, tende a colocar objetivos. Complicação que atinge todo o processo de trabalho, do reflexo à posição teleológica, chegando à ciência. Esta última, se quer compreender a realidade natural ou social de modo adequado, não pode evitar tais questões ontológicas, pois opera dentro do contexto social.

A necessidade dessa referência aos diversos graus de trabalho é indispensável para distinguir, primeiro, que o trabalho como produtor de valores de uso constitui a base real, é o fim último das cadeias intermediárias de posições teleológicas do nível social mais elevado de trabalho; segundo, revela que o trabalho originário, devido à sua dialética peculiar de constituição, desenvolve necessariamente as formas mais complexas.

Apenas entendendo a gênese ontológica do ser social como gênese de um complexo concretamente estruturado é que se pode esclarecer que ela constitui, ao mesmo tempo, um salto e um longo processo. As categorias específicas desse novo grau de ser assumem cada vez mais supremacia em relação aos graus inferiores, que continuam sendo o fundamento material da sua existência.

Levando-se em conta a gradação dos tipos de ser, compreende-se a prioridade ontológica que a reprodução biológica possui em relação à reprodução do ser social. Essa prioridade não significa hierarquia valutativo-axiomática, mas unicamente que o ser social sem sua insuprimível base orgânica não pode desenvolver suas categorias específicas. Com a sociabilização, os aspectos mais puramente orgânicos dessa base sofrem alterações qualitativas e passam a ser determinados por categorias sociais, sem deixarem de ser naturais, como no caso da alimentação e da sexualidade.

A sociabilização da base biológica do ser social ou a transformação da primária e imediata relação entre ser social e natureza acontece em uma dinâmica evolutiva: uma posição teleológica procura sempre outra posição, fazendo surgir as totalidades complexas; ao mesmo tempo o próprio ser social sofre transformações no curso de tais processos.

O ser social só existe na sua ininterrupta reprodução: a incessante mudança no curso da reprodução produz continuamente as características substanciais específicas do ser social, de forma qualitativa e quantitativamente mais ampla. O ser social desenvolve-se na indissolúvel ligação com o ser natural, em que o primeiro busca constantemente superar os limites impostos pelo segundo. O processo de reprodução social tem como premissa a reprodução biológica e ocorre na interação entre esta e a totalidade social. Nesse aspecto, a reprodução do ser social descola-se da determinação biológica imediata. O desenvolvimento do ser social movimenta-se a partir do fundamento biológico, mas o faz tomando como base formas já sociais. Os sons passam a ser linguagem ou música, as cores arte figurativa ou escrita. O andar e o correr tornam-se esportes. Homens e mulheres permanecem seres insuprimivelmente biológicos – nascem, crescem e morrem –, mas mudam radicalmente sua inter-relação com o ambiente, enquanto intervêm ativamente sobre ele com o pôr teleológico.

Sujeitando o ambiente a transformações pretendidas, sofrem as próprias transformações. É nesse processo que o andar, o correr, o saltar, o pular, o jogar, a princípio determinados biologicamente, passam por transformações que os tornam atividades sociais.

Geralmente tal processo é interpretado equivocadamente: ou se isola o seu papel ativo com a separação da estrutura alternativa da práxis da realidade, ou se atribui poder mecânico irresistível ao ambiente. As alternativas concretas às quais homens e mulheres devem reagir com decisões ativas, são postas pela troca orgânica da sociedade com a natureza. As alternativas consideradas corretas são fixadas socialmente, incluídas assim na reprodução social, como acréscimo da capacidade vital da sociedade. Isso sem nos esquecermos que o desenvolvimento da sociedade ocorre concomitante ao desenvolvimento das faculdades individuais de homens e mulheres. A estrutura alternativa põe em evidência a continuidade da reprodução do ser social, que ocorre em constante mudança. O que garante a continuidade do ser, realizando a mediação entre o novo e o estável, é a consciência e a linguagem.

Aqui se expressa a associação de particular-individual com o social-genérico, relação que se intensifica em relações mais puramente sociais. Sem suprimir as legalidades objetivas do processo, a consciência, por seu papel ativo, provoca mudanças qualitativas para além do mero registro do que ocorre realmente, uma vez que as premissas objetivamente produzidas e operantes em cada novo progresso são acrescidas às experiências conservadas e reelaboradas na consciência, permitindo que sejam usadas praticamente em novas situações. Nisso realça-se a complexidade do processo de reprodução do ser social, que não é um produto ideal ou meramente cultural, mas são as condições objetivas, inclusas as inter-relações sociais, que determinam as possibilidades de avanços, retrocessos e progressos de sua reprodução. “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1998, p. 20).

A linguagem apresenta-se nesse processo como *medium* da continuidade do ser social em sua reprodução. Porém, a consciência possui as características mais gerais, pois sem ela a linguagem não poderia tornar-se real. Diferentemente dos

animais, para os quais a interação com o meio é imediata, na qual percebem somente o que é essencial à vida, no ser social a linguagem permite ultrapassar a simples percepção do mundo, uma vez que possibilita o conhecimento do mundo. Dado que o trabalho cria continuamente novas objetividades geradoras de condições de reprodução totalmente diversas, no contexto dessas mudanças a linguagem exerce, em conexão com a consciência, o papel de conservação da continuidade da genericidade humana. Porém, vale ressaltar, o conteúdo das categorias não é produto do espírito, mas o reflexo mais próximo possível da realidade objetiva do mundo, que possui uma infinidade intensiva e extensiva de determinações. "...as categorias, portanto, exprimem formas de vida, determinações de existência" (MARX, 1989, p. 415). Na práxis são sempre tomadas objetividades reais, ainda que não se possa ter como base cognitiva a totalidade das determinações, isto é, não se conheça plenamente as causalidades naturais; logo, pode-se usar uma teoria sem conhecimento do significado teórico que possa ter na práxis.

O complicador na relação com a linguagem está em que o pôr teleológico objetiva induzir outros seres sociais a efetivarem determinadas posições teleológicas. Aqui se expressa a genericidade do processo, pois mesmo que no imediato pode dirigir-se a uma pessoa singular, apenas com relação a um determinado grupo social é que a linguagem pode expressar seu verdadeiro significado.

A reprodução do ser social, como unidade dos complexos sociais parciais, ocorre em dois pólos: o processo reprodutivo na sua totalidade e a reprodução dos indivíduos. Uma primeira constatação ontológica em relação à reprodução dos indivíduos é que na realização efetiva do pôr teleológico, o resultado alcançado não é o que se queria como indivíduo singular, mas a média geral da fusão entre a vontade singular e aquilo que impulsiona a querer as circunstâncias sociais; da inter-relação entre indivíduo-sociedade. A não compreensão desse processo leva: 1) a considerar homens e mulheres como simples objetos das legalidades econômicas; 2) à idéia de que as determinações essenciais do ser social teriam raízes últimas ontologicamente independentes da existência da sociedade.

Indivíduos e sociedade são irreduzíveis, não se explicam um pelo outro, porém só existem em interdependência (BHASKAR, 2001). São postos no interior de relações puramente sociais somente na situação social objetiva capitalista. O ser social estabelece sua individualidade na ação efetiva. Ainda que o indivíduo não possa desenvolver uma atividade que envolva a totalidade social, sua ação é parte ativa desta totalidade e deve estar baseada no insuprimível concreto ser-precisamente-assim, que lhe permite a generalização, posto que este determina as alternativas entre as quais o indivíduo deve decidir por uma. “São sempre atos concretos de um indivíduo concreto, no interior de uma parte concreta de uma sociedade concreta” (LUKÁCS, 1981, p. 261). Na escolha entre alternativas postas concretamente, homens e mulheres dão respostas práticas a dilemas práticos da vida que continuamente uma sociedade determinada lhes põe enquanto indivíduos que nela vivem.

O ser-precisamente-assim do indivíduo, que ao nascer encontra-se casualmente inserido em um contexto social, estabelece inter-relação com essa generalidade e, com a sociabilização de suas categorias determinantes – mesmo as biológicas como a visão, a audição e a alimentação –, constitui sua individualidade, seu ser-para-si, numa relação de identidade entre identidade (ser social) e não identidade (ser biológico).

Para compreendermos as relações que se interpõem entre desenvolvimento da sociedade e de homens e mulheres, é preciso ter presente a dialética de essência e fenômeno. Os dois referem-se à objetividade do processo, mas no fenômeno intervém também o reflexo como nova objetividade apreendida pela consciência. Porém, para analisar a sociabilidade das funções vitais do ser social, devemos atentar para o processo objetivo tal como é em-si, em que seu deslocamento da naturalidade começa com o trabalho.

A determinação desse processo, ocorre num complexo dinâmico que incide no complexo categórico do desenvolvimento de todo complexo parcial e sobre si mesmo (LUKÁCS, 1981). Compreender corretamente a relação entre os complexos parciais e a totalidade possibilitará entender as desigualdades do desenvolvimento desses complexos sem lhes atribuir autonomia em relação à totalidade, ou seja, sem

descolá-los do real complexo em que se desenvolvem. O desenvolvimento desse complexo categórico no ser social é unitário, mas para podermos analisá-lo em sua real constituição, indica LUKÁCS (1981), necessitamos afrontá-lo de um duplo ponto de vista: orientado para a totalidade da sociedade e tendo no centro o nascimento e as mudanças das categorias econômicas, como reprodução efetiva da vida. Essa orientação metodológica não surge de uma constatação gnosiológica ou lógica, mas da determinação ontológica da constituição real do ser social.

É nesse aspecto que consideramos as análises no campo da Educação Física carentes dessa condição, ou seja: de uma abordagem da relação entre a totalidade da sociedade – em que os indivíduos que praticam determinados movimentos estão inseridos – e a constante busca de homens e mulheres para assegurar a reprodução e produção da vida. Para tratarmos, no interior do complexo educativo, da tematização do andar, do correr, do pular, do saltar, necessitamos conhecê-los para podermos inferir as reais relações que os constituem como específicos da atividade humana. Conhecer, como vimos, necessita ter como pressuposto ontológico o que se pretende apreender. Como há uma ausência de reflexões referentes à essa questão, o que ocorre, no interior da Educação Física, é uma separação entre esses dois aspectos, abrindo-se as possibilidades para indicar que a determinação das atividades desenvolvidas por homens e mulheres é dada pela cultura, em que compreende-se as manifestações culturais como possuindo em-si os elementos necessários para que se alterem as relações entre os complexos formadores do ser social. Ou, então, a relação social-natural passa a ser observada como uma relação entre dois pólos: homens e mulheres e Natureza. Assim, consideramos que as críticas à questão do corpo e às ações com o corpo, especificamente o movimento, portanto às tematizações da Educação Física, são pertinentes, mas não alcançam a real determinação dessas manifestações, pois não a fazem tendo em vista a questão do em-si do corpo. Não um em-si hipostasiado, mas o ser-propriadamente-assim.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AVILA, A. B. **As relações entre cultura e subculturas: circunscrevendo a cultura corporal**. 2000. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- BHASKAR, R. **Uma Teoria Realista da Ciência**. Tradução de Rodrigo Leitão, Niterói: UFF, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Sociedades**. Tradução de Hermann Mathow; Thais Maia. Niterói: UFF, 2001.
- BOELLA, L. A relação entre teoria e práxis na ontologia do ser social: notas sobre marxismo do último Lukács. **Rivista Aut-Aut**, Milano, p. 55-73, jan./abr. 1977.
- BRACHT, V. **Educação Física e Aprendizagem Social**. Porto Alegre: Magister, 1992.
- \_\_\_\_\_. A constituição das teorias pedagógicas da educação física. **Cadernos CEDES**, Campinas, n. 48, p. 69-88, 1999.
- BRECHT, B. **Life of Galileo**. London: Methuen Drama, 1991.
- CARRILHO, M. M.; SÁÁGUA, J. **Epistemologia: posições e críticas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- CASTELLANI FILHO, L. **Educação Física no Brasil: a história que não se conta**. Campinas: Papyrus, 1988.
- COLETIVO DE AUTORES. **Metodologia do Ensino de Educação Física**. São Paulo: Cortez, 1992.
- DEL PRIORI, M. L. M. “Dossie: a história do corpo”. In: **Anais do Museu Paulista: história e cultura material**. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 3, jan/dez, 1985.
- DUAYER, M. **Manipulação ou Emancipação? Pragmatismo e Ciência Econômica**. 1995. Tese (Professor Titular) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. História, estórias: morte do “real” ou derrota do pensamento? **Perspectiva**, Florianópolis, v. 16, n. 29, p. 63-74, jun. 1998.
- DUARTE, N. **Vigotski e o “aprender a aprender”**: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados, 2000.

EGIDI, R. Scienza e filosofia tra Ottocento e Novecento. In.: MERKER, N. (Org.) **Storia della filosofia moderna e contemporanea**. Roma: Editori Riuniti, 1997. v. 2.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERREIRA, M. G. Teoria da Educação Física: bases epistemológicas e propostas pedagógicas. In: FERREIRA NETO, A.; GOELLNER, S. V.; BRACHT, V. (Orgs.). **As Ciências do Esporte no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 1995.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HEIDEGGER, M. L'époque des "conceptions du Monde. In: **Chemins que ne menent nulle part**. Paris: Gallimard, 1970.

KONDER, L. **Lukács**. Porto Alegre: L&PM, 1980.

KUNZ, E. **Educação Física: Ensino & Mudança**. Ijuí: UNIJUÍ, 1991.

\_\_\_\_\_. **Transformação Didático-pedagógica do Esporte**. Ijuí: UNIJUÍ, 1994.

LAWSON, T. **Economics and Realyty**. Tradução Mário Duayer. Niterói: UFF, 2000.

LEONTIEV, A. **O Desenvolvimento do Psiquismo**. São Paulo: Moraes, [198-].

LESSA, S. O reflexo como "não-ser" na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, n. 4, p. 89-112, 1997.

\_\_\_\_\_. Prefácio (Marx e a dupla maldição). In: SILVA JÚNIOR, J. dos R.; GONZÁLEZ, J. L. C. **Formação e trabalho: uma abordagem ontológica da sociabilidade**. São Paulo: Xamã, 2001.

LIMA, H. L. A. de. Tendências Epistemológicas em torno do "movimento humano" e suas implicações para o campo acadêmico. In: Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte, 10<sup>o</sup>, 1997, Goiânia. **Anais...** Goiânia: Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte, 1997. p. 1526-1535. v. 2.

LUKÁCS, G. **Estética I**. Barcelona e México: Grijalbo, 1966.

\_\_\_\_\_. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Roma: Riuniti, 1976. v. 1. liv. 1.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma Estética Marxista: sobre a categoria da particularidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem. **Revista Temas de Ciências Humanas**, São Paulo, n. 4, p. 1-18, 1978a.

\_\_\_\_\_. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Roma: Riuniti, 1981. v. 2. liv. 1.

\_\_\_\_\_. **Pensiero vissuto: autobiografia in forma di dialogo**. Roma: Riuniti, 1983.

\_\_\_\_\_. **Prolegomeni All'Ontologia dell'Essere Sociale:** questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Milano: Guerini Associati, 1990.

LURIA, A. R. **Curso de psicologia geral.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. v. 1.

MARX, K. **La questione ebraica.** Roma: Riuniti, 1954.

\_\_\_\_\_. **Capítulo VI Inédito de O Capital:** Resultados do processo de produção imediata. São Paulo: Moraes, 1969.

\_\_\_\_\_. **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858.** 10. ed. México: Siglo XXI, 1978. v. 1.

\_\_\_\_\_. **A Sagrada Família.** São Paulo: Moraes, 1987.

\_\_\_\_\_. O Método da Economia Política. In: FERNANDES, Florestan (Org.). **Marx-Engels.** 3. ed. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Capital: crítica da economia política.** 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. v. 1.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MECACCI, L. Introdução. In: Vygotskij, L. **Pensiero e linguaggio.** Roma-Bari: Editori Laterza, 1998.

MEDINA, J. P. S. **A Educação Física cuida do corpo... e "mente".** 7 ed. Campinas: Papyrus, 1987.

MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía.** Barcelona: Aliança, 1981. v. 1.

MORAES, M. C. M. Comte e o Positivismo. In: HÜHNE, L. M. (Org.) **Profetas da Modernidade.** Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1995.

\_\_\_\_\_. Os "pós-ismos" e outras querelas ideológicas. **Perspectiva,** Florianópolis, UFSC/CED, n. 24, p. 45-59, 1996

\_\_\_\_\_. Recuo da Teoria: dilemas na pesquisa em educação. **Revista Portuguesa de Educação,** Braga, v. 14, n. 1, p. 7-25, 2001.

OLDRINI, G. La forma culturale della militanza di Lukács. In: MUSILLAMI, R. (Org.) **Filosofia e Prassi:** Attualità e rilettura critica di György Lukács e Ernst Bloch. Milano: Diffusioni84, 1989. p. 117-134.

RUI, A. M.; MORATÓ, J. C. **Diccionario de filosofía.** Barcelona: Herder, 1996. CD-Rom.

SCARPONI, A. Prefazione. In.: Lukács, G. **Per l'ontologia dell'essere sociale**. Roma: Riuniti, 1976. v. 1. liv. 1.

SANTIN, S. **Educação Física: Temas pedagógicos**. Porto Alegre: EST/ESEF, 1992.

SEARLE, J. R. **La construcción de la realidad social**. Barcelona: Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

SHUARE, M. **La Psicología Soviética tal como yo la veo**. Moscú: Editorial Progreso, 1990.

SILVA, A. M. Elementos para compreender a modernidade do corpo numa sociedade racional. **Cadernos CEDES**, Campinas, n. 48, p. 7-29, 1999.

\_\_\_\_\_. **Corpo, Ciência e Mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade**. Campinas: Autores Associados; Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

SILVA JÚNIOR, J. dos R.; GONZÁLEZ, J. L. C. **Formação e Trabalho: uma abordagem ontológica da sociabilidade**. São Paulo: Xamã, 2001.

SIMON, M. C. **A questão da verdade a partir do pensamento de M. Heidegger**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1979.

SOARES, C. L. **Educação Física: Raízes européias e Brasil**. Campinas: Autores Associados, 1994.

\_\_\_\_\_. **Imagens da educação no corpo**. Campinas: Autores Associados, 1998.

TAFFAREL, C. N. Z. **Criatividade nas aulas de Educação Física**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1985.

TERTULIAN, N. Introduzione. In: LUKÁCS, G. **Prolegomeni All'Ontologia dell'Essere Sociale: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile**. Milano: Guerini Associati, 1990.

\_\_\_\_\_. Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea. In: **Conferência Proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFCE**, 1996, Recife. Trabalho não publicado.

TORRIGLIA, P. L. **Reflexões sobre o trabalho e a reprodução social: primeiras aproximações em relação ao complexo educativo**. 1999. 155 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

VAZ, A. F. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. **Cadernos CEDES**, n. 48, p. 89-108, 1999.

VYGOTSKIJ, L. S. **Pensiero e linguaggio**. Roma-Bari, Laterza, 1990.

VYGOTSKY, Lev S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WOOD, E. M. O que é a agenda. "pós-moderna"? In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. **Em Defesa da História: Marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. Trabalho, classe e estado no capitalismo global. In: SEOANE, J.; TADDEI, E. **Resistências Mundiais: De Seattle a Porto Alegre**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 99-121