



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FACED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

FABIANO GERALDO BARBOSA

**ESTATUTO ONTOLÓGICO DO CONHECIMENTO EM LUKÁCS: UMA
ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *PROLEGÔMENOS PARA UMA ONTOLOGIA
DO SER SOCIAL***

FORTALEZA

2016

FABIANO GERALDO BARBOSA

**ESTATUTO ONTOLÓGICO DO CONHECIMENTO EM LUKÁCS: UMA
ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *PROLEGÔMENOS PARA UMA ONTOLOGIA
DO SER SOCIAL***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Educação.

Orientador: Profa. PhD. Josefa Jackline Rabelo.

Coorientador: Profa. PhD. Maria Susana Vasconcelos Jimenez

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B197e Barbosa, Fabiano Geraldo.

Estatuto ontológico do conhecimento em Lukács : uma análise a partir da obra
Prolegômenos para uma ontologia do ser social / Fabiano Geraldo Barbosa. – 2016.
122 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa
de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2016.

Orientação: Profa. Dra. Josefa Jackline Rabelo .

Coorientação: Profa. Dra. Maria Susana Vasconcelos Jimenez .

1. Conhecimento. 2. Reprodução Social. 3. Lukács. I. Título.

CDD 370

FABIANO GERALDO BARBOSA

**ESTATUTO ONTOLÓGICO DO CONHECIMENTO EM LUKÁCS: UMA
ANÁLISE A PARTIR DA OBRA *PROLEGÔMENOS PARA UMA ONTOLOGIA
DO SER SOCIAL***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação. Área de concentração: Educação.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. PhD. Josefa Jackline Rabelo (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. PhD. Maria Susana Vasconcelos Jimenez (Coorientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Francisca Maurilene do Carmo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Betânia Moreira de Moraes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Profa. Dra. Ruth Maria de Paula Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À Ana, Laura e Cecília.
A meu pai, Raimundo F. Barbosa (*in
memorian*).

AGRADECIMENTO

À Ana, pelo amor de todos os dias.

À Maria Laura e à Maria Cecília, que tornaram o meu mundo muito melhor e dão sentido e direção às minhas ações.

Aos meus pais, primeiros e amados mestres que me ensinaram a fazer minha própria história.

Ao meu irmão Geraldo, pelo incentivo de longos anos, sem o qual possivelmente haveria interrompido minha trajetória de estudos antes mesmo de chegar à Universidade.

Ao meu irmão Paulo, por sua amizade e cuidados na infância.

À Maria Jerônimo, pelas tardes de café e conselhos de vida.

Ao seu Tito, pelos longos papos filosóficos no campo da sabedoria popular.

À comadre Joana Dar'c, por sua dedicação familiar e amor devotado às minhas filhas.

Aos compadres Melk e Wiliane, por nos confiar parte da educação do Arthur, afilhado querido.

À Ivaneide, cunhada e amiga, por encher-nos de esperança com o seu príncipe Benjamin.

À Cristiellen, prima-tia da Laura e da Cecília, pelas pizzas de sábado à noite.

À Aline, por sua disponibilidade em ajudar.

À Afra, cunhada querida, pelos dias aconchegantes em São Paulo.

Ao Pádua, à Rose e suas filhas, pela alegria compartilhada em Jaguariúna.

Ao Elton e à Monique, agradável companhia em Campos do Jordão.

Ao Fafá e à Liduína, Elvis e Aurilene por sua amizade e carinho.

Aos amigos Thiago, Rebeca e suas princesas, Júlia e Marina, provas de que a distância apenas fortalece os grandes sentimentos.

Ao Gleilson, Samile, Sofia, Gabriel e toda sua família pela amizade saudável e duradoura.

Aos amigos e amigas da Comunidade Eclesial de Base Santa Luzia, por tudo que me ensinaram e ensinam desde 1994.

Aos amigos Emanuel, Rosângela, Gorete, Adéle, Nágela, Felipe, Daniele, Samara, Cezar, Helena Freres por seu companheirismo.

Aos amigos Solonildo Almeida e Simone César, pela disponibilidade sempre demonstrada.

Às Fisioterapeutas Marcelle Gomes e Micaelle Sindeaux, pelo empenho profissional em minha reabilitação.

Ao Dr. Paulo Wagner, por sua competência cirúrgica.

Aos colegas Professores, Técnicos, Funcionários e Alunos do IFCE Campus Acaraú, pelo apoio durante o último ano de doutorado.

Aos companheiros da Prefeitura Municipal de Fortaleza, em especial aos colegas da EMEIF Educador Paulo Freire, onde aprendi a alfabetizar crianças.

À Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes da UFC, lugar de realização das nossas possibilidades teórico revolucionárias.

Aos funcionários do PPGE da UFC, por sua disponibilidade e ajuda.

Aos professores e colegas do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário, onde palmilhei meus primeiros passos no campo do marxismo onto revolucionário.

Às Professoras Betânia Moraes, Ruth de Paula e Maurilene do Carmo, por aceitar participar da banca com espírito militante.

À professora Jackline Rabelo, por sua disponibilidade e competência em orientar este trabalho.

À professora Susana Jimenez, minha formadora, a que serei eternamente grato por sua cumplicidade e imensa generosidade humana.

“O conhecimento pode avançar da realidade imediata dos fenômenos para sua apreensão categorial ou desta para aqueles; de um lado, sempre se trata do mesmo processo do ser, de outro, de uma – embora só em última análise – práxis humana unitária historicamente cada vez mais capaz de revelar as determinações ontológicas essenciais de um ser que é – precisamente em seu aspecto ontológico – unitário, não obstante todas as diferenciações (Lukács, 2010, p. 298).”

RESUMO

As duas primeiras décadas do século XX demarcam o momento de maior expressão de um conjunto de esforços em torno da edificação do pensamento *Neopositivista*. O Círculo de Viena, um grupo de cientistas de diversas áreas, tais como o físico alemão Moritz Schlick, os matemáticos alemães Hans Hahn e Rudolf Carnap, o sociólogo e economista austríaco Otto Neurath, entre outros, marcou a história da Filosofia ao tentar estabelecer uma filosofia científica. A doutrina Neopositivista, sobre a esteira do Cientificismo – Empirismo – Naturalismo, propõe os procedimentos das ciências experimentais como os únicos a possuírem validade científica, negando, desta forma, a realidade de qualquer ente que não seja empiricamente experimentável. Inegavelmente, ao longo do último século a ciência passou a ser interesse dos diversos campos do conhecimento. Historiadores, sociólogos, pensadores dos mais diversos matizes demonstram cada vez mais interesse nesse campo de estudo e investigação. Mesmo a despeito de o *Neopositivismo* haver desqualificado, como atesta Lukács, toda indagação acerca do ser, colocando-a como anticientífica, a verdade é que as proposições filosóficas no campo da investigação ontológica se desenvolveram, cada uma a seu modo, e se constituíram como fenômeno de comprovação direta da relação entre a questão do ser com a práxis. Ou seja, trata-se do “caráter ineludível da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato que não pode ser negligenciado no pensamento também de nossa época (Lukács, 2010, p. 34)”. No entanto, esse reconhecimento não iguala tais proposições filosóficas à ontologia delineada por Lukács, a partir de Marx. A concepção de ser encontrada nas tendências contemporâneas a Lukács trata de um indivíduo isolado, supostamente abandonado ao mundo. Ao lançar mão da reflexão sobre o ser, Lukács aponta para a determinação de um ser específico, objetivo, o ser social. Seu projeto intelectual aponta para o resgate da ontologia do marxismo como único caminho possível de conduzir o pensamento do mundo para o ser. Desta forma, o presente trabalho se insere num campo de estudos e investigações demarcado pela ontologia marxiana, inaugurada por Lukács, assumindo, aqui, como objeto de apreciação para nossas análises a obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

Palavras chave: Conhecimento. Reprodução Social. Lukács.

ABSTRACT

The first two decades of the twentieth century define the moment of greatest expression of a set of efforts around the building of the neo-positivist thought. The Vienna Circle, a group of scientists from different fields, such as the German physicist Moritz Schlick, the German mathematicians Hans Hahn and Rudolf Carnap, the Austrian sociologist and economist Otto Neurath, among others, marked the history of philosophy trying to establish a scientific philosophy. The neo-positivist doctrine, on the wake of Scientism - Empiricism - Naturalism, proposes the experimental sciences procedures as the only ones to possess scientific validity, thus, denying the reality of any entity that is not empirically perceptible. Undeniably, over the last century, science has become the interest of various fields of knowledge. Historians, sociologists, thinkers of different hues have shown increased interest in this field of study and research. Even despite the fact that neopositivism has disqualified, as Lukács attests, every question about being, placing it as unscientific, the truth is that philosophical propositions in the field of ontological investigation developed, each in its own way, and constituted as direct evidence of the phenomenon of the relationship between the question of being and praxis. That is, it is the "inescapable character of the ontological approach to the world problems as a fact that can not be overlooked also in our times" (Lukács, 2010, p. 34). However, this recognition does not equal such philosophical propositions to the ontology outlined by Lukács, from Marx. The concept of being found in trends contemporary to Lukács relies upon an isolated individual, allegedly abandoned in the world. To resort to the reflection on being, Lukács points out the determination of a specific, objective being, the social social. His intellectual project aims to rescue the Marxist ontology as the only possible way to conduct the thinking of the world to the being. Thus, this work is part of a field of studies and research marked by Marxian ontology, inaugurated by Lukács, assuming, here, as an object of appreciation for our analysis, the work *Prolegomena to an ontology of social being*.

Keywords: Knowledge. Social reproduction. Lukács.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O FUNDAMENTO DA ONTOLOGIA MATERIALISTA DE MARX.....	25
2.1. A irreversibilidade processual do desenvolvimento histórico do ser.....	25
2.2. As categorias como expressão do real.....	31
2.3. Gênero-Exemplar-Singular.....	39
3. O LUGAR DO CONHECIMENTO NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO SOCIAL.....	51
3.1. O trabalho como modelo de toda práxis: o lugar do pôr teleológico.....	52
3.2. A base múltipla do ser como fundamento para a práxis.....	66
4. A ATUALIDADE DA CRÍTICA DE LUKÁCS AO NEOPOSITIVISMO: O LUGAR DO CONHECIMENTO SOB A LÓGICA DO CAPITAL.....	77
4.1. o conhecimento sob o domínio da burguesia.....	80
4.2. A sociedade do conhecimento e sua crítica.....	87
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
6. REFERÊNCIAS.....	120

1. INTRODUÇÃO

As duas primeiras décadas do século XX demarcam o momento de maior expressão de um conjunto de esforços em torno da edificação do pensamento Neopositivista. O Círculo de Viena, um grupo de cientistas de diversas áreas, tais como o físico alemão Moritz Schlick, os matemáticos Hans Hahn e Rudolf Carnap, o sociólogo e economista austríaco Otto Neurath, entre outros, marcou a história da Filosofia ao tentar estabelecer uma filosofia científica. A doutrina Neopositivista, sobre a esteira do Cientificismo – Empirismo – Naturalismo, propõe os procedimentos das ciências experimentais como os únicos a possuírem validade científica¹, negando, desta forma, a realidade de qualquer ente que não seja empiricamente experimentável. Para o Neopositivismo, o objeto da Filosofia se manifesta no esclarecimento preciso dos meios de expressão do conhecimento científico e se constitui não como uma teoria, mas como atividade que, distante de qualquer indagação sobre o ser, volta-se para a exposição lógica dos pensamentos. Para REALE (2002), ao tomar como ponto de partida a distinção radical entre proposições verificáveis e proposições inverificáveis, o Neopositivismo acaba por excluir da Filosofia problemas dos mais essenciais, o que o torna uma corrente de pensamento subordinada aos limites do conhecimento científico-positivo². Ainda que subordinada ao progresso científico, como propõe o positivismo, para os neopositivistas a Filosofia passa a ser compreendida como uma doutrina do saber científico certo, na medida em que está atrelada ao princípio da verificabilidade, sempre tendo em vista a tentativa permanente de determinar suas formas lógicas.

¹ Para o neopositivismo contemporâneo, para o chamado Círculo de Viena, assim como para a Escola Analítica de Cambridge e todas as suas derivações, a Filosofia não é senão uma teoria metodológico-linguística das ciências, uma análise rigorosa da significação dos enunciados das ciências e de sua verificabilidade, visando, segundo alguns, purificá-las de “pseudoproblemas”. Daí a importância absorvente que na corrente neopositivista assume a Lógica matemática ou a Lógica simbólica, ou, de maneira mais geral a Nova Lógica. Todavia, a Nova Lógica possui validade objetiva e independe de correntes filosóficas, não representando senão o ponto extremo de uma exigência de “formalização” já ínsita no desenvolvimento da Lógica clássica, fundada por Aristóteles (REALE, 2002, pp. 13-14).

² É curioso observar que alguns marxistas chegam a conclusões semelhantes às do neopositivistas, como é o caso de Althusser, para quem a Filosofia se reduz às leis do pensamento, “como podem ser inferidas da história das ciências” (ALTHUSSER-LOUIS, 1969, p. 47) (REALE, 2002, pp. 16-17)

O moderno neopositivismo, em seu período de florescimento, qualificou toda indagação sobre o ser, até mesmo qualquer tomada de posição em relação ao problema de saber se algo é ou não é como um absurdo anacrônico e anticientífico. Naturalmente, a questão do ser está tão intimamente ligada com a vida e com a práxis que, apesar dessa severa proibição, puderam e tiveram de surgir, de modo continuado, filosofias com pretensões ontológicas que, pelo menos por algum tempo, encontraram divulgação e eco (LUKÁCS, 2010, p. 34).

Conforme LUKÁCS (2012), o início do século XX foi marcado por uma tendência de domínio da teoria do conhecimento, visto que se observa uma sucessão de tentativas de afastamento dos problemas ontológicos do debate filosófico. A exemplo das proposições neokantianas quanto à coisa-em-si, o Neopositivismo surge como um movimento de âmbito internacional de desqualificação da ontologia. O lugar especial ocupado pelo Neopositivismo na Filosofia resulta de sua pretensa posição de absoluta neutralidade diante das questões derivadas à concepção de mundo, e ainda, “de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irrespondível por princípio” (p.54).

No que diz respeito a nosso problema, é importante assinalar, sobretudo, que as diversas correntes dessa tendência (empiriocriticismo, pragmatismo etc.) põem de lado cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, ainda predominante no neokantismo, muito embora neste ele tampouco se refira à realidade existente em si, e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata ultrapassa nesse ponto o neokantismo, embora seja certo que o pensamento de alguns neokantianos isolados – basta citar Vaihinger – move-se espontaneamente nessa direção. Igualmente evidentes são as convergências gnosiológicas entre Bergson, que aspira uma nova metafísica, e o pragmatismo, entre a teoria do conhecimento de Nietzsche e o positivismo de seu tempo. Nesse caso pode-se falar tranquilamente, sem levar em conta as várias nuances que com frequência provocam acirradas controvérsias, de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática (...) Com a crise mundial introduzida pela erupção da guerra de 1914 todos esses problemas apresentam-se em nível mais elevado; não são mais formas de expressão de antagonismos ideológicos que, muitas vezes, permanecem latente, mas formas francas de

expressão de uma situação mundial de crise geral e duradoura (LUKÁCS, 2012, pp. 42-43).

Inegavelmente, ao longo do último século a ciência passou a ser interesse dos diversos campos do conhecimento. Historiadores, sociólogos, pensadores dos mais diversos matizes demonstram cada vez mais interesse nesse campo de estudo e investigação. O impacto que a ciência tem causado na sociedade aumenta progressivamente, na medida em que seus resultados servem de orientação para a práxis e estabelecem uma série de relações com a totalidade humano-social. No entanto, quando se observa, a partir de um recorte histórico mais amplo, a relação entre ciência e conhecimento, isto é, o padrão hegemônico de investigação das coisas e do próprio ser, nota-se certa alternância entre dois caminhos gerais quanto à abordagem da problemática do conhecimento ou da relação sujeito-objeto. A filosofia constitui-se num campo diverso e heterogêneo de ciências, das quais tomamos para objeto preliminar de nossas análises a metafísica. O tratado metafísico, fundamentalmente, erige-se sobre duas concepções filosóficas distintas, a saber: a gnosiologia e a ontologia.

Como se sabe, gnosiologia é o estudo da problemática do conhecimento. Nesse caso, portanto, o conhecimento é o objeto a ser estudado, assim como poderia ser qualquer outro objeto. Deste modo, o próprio conhecimento (*gnosis*, em grego) pode ser abordado de um ponto de vista gnosiológico ou de um ponto de vista ontológico. Por sua vez, a ontologia é o estudo do ser, isto é, a apreensão das determinações mais gerais e essenciais daquilo que existe. A ontologia pode ter um caráter geral, quando se refere a todo e qualquer existente ou um caráter particular, quando diz respeito a uma esfera determinada do ser, como, por exemplo, o ser natural ou o ser social (TONET, 2013, p. 12).

O objeto central da gnosiologia é o conhecimento, na medida em que suas preocupações gravitam em torno das possibilidades do conhecimento humano. Sua estruturação converte as pessoas em sujeitos, as coisas em objetos, tencionando um processo de representações a partir do reflexo das coisas na consciência das pessoas. Ou seja, o processo de entendimento de si e do mundo, sob a perspectiva gnosiológica, se converte no entendimento humano de sua própria capacidade de entender. Sob a perspectiva gnosiológica, o sujeito é quem diz o que o objeto é, ele é o centro

de toda reflexão. Desta forma, portanto, “o sujeito é o polo regente do processo de conhecimento. É ele que colhe os dados, classifica, ordena, organiza, estabelece as relações entre eles e, desse modo diz o que o objeto é (TONET, 2013, p.13)”.

Por outro lado, numa perspectiva ontológica, o objeto diz através do sujeito o que ele é. O objeto se torna, assim, o centro da reflexão, precisamente por possuir uma lógica que cabe em si mesmo. Vale ressaltar, contudo, que se observa ao longo do desenvolvimento histórico uma série de formulações ontológicas (grego, grego-medieval, existencialista, fenomenológica, marxiana) o que torna mais conveniente falar em ontologias. No entanto, “independente de ser uma ontologia de caráter metafísico ou histórico-social, o ponto de vista ontológico implica a subordinação do sujeito ao objeto, vale dizer que, no processo de conhecimento, o elemento central é o objeto (TONET, 2013, p. 14)”. E o que vem a ser o objeto? Como indica acertadamente Lukács, numa perspectiva ontológica, se tomarmos como ponto de partida sua ontologia do ser social, o objeto é o que existe de fato, realmente. Neste sentido, “a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior (KOFLER, ABENDROTH e HOLZ, 2014, p. 27)”.

O pensamento filosófico dos gregos por volta do século VI A.C., e ainda as reflexões acerca da problemática do conhecimento na Idade Média podem ser considerados uma Ontologia, até quando se admite a este termo um caráter *lato*. Evidentemente, não se pode afirmar que o padrão ontológico foi o único existente nas referidas etapas do desenvolvimento, o que não invalida a tese ora apresentada. “Também os gregos tiveram consciência de que havia um problema relativo às possibilidades e aos limites do conhecimento humano” (Reale, 2002, p. 38). O que não havia, porém, era um entendimento das questões notadamente gnosiológicas (até onde vai a capacidade de o homem conhecer? Como pode conhecer? etc.) como fundamentais, visto que se subordinavam aos problemas organicamente vinculados às questões do próprio ser.

A filosofia moderna, demarcada principalmente pelo racionalismo de Descartes, na França, e o empirismo de Bacon, na Inglaterra, se constitui num edifício categorial cujo centro da preocupação metodológica reside no campo gnosiológico. Referidos pensadores, ainda que representem orientações paralelas do ponto de vista das concepções filosóficas, se detiveram, essencialmente, à elaboração de problemas relativos ao método científico, à construção das bases do conhecimento certo, verdadeiro. (REALE, 2002). Em certa medida, nasce uma ciência com traços pragmáticos, no sentido de buscar conhecer a natureza para transformá-la visando a produção da riqueza. Não se trata mais, portanto, de conhecer, determinar os valores universais etc. Nesse novo padrão de cientificidade a questão central que se coloca é: como a razão deve se portar para conhecer?

No século XIX, “Marx, respondendo às demandas essenciais da classe trabalhadora, lançou os fundamentos de um paradigma científico-filosófico radicalmente novo” (TONET, 2013), centrado no entendimento do ser a partir de sua historicidade, sempre com vistas à transformação das relações sociais que produzem um estranhamento entre indivíduo e gênero. Mesmo a despeito de o Neopositivismo haver desqualificado, como atesta Lukács, toda indagação acerca do ser, colocando-a como anticientífica, como dissemos anteriormente, a verdade é que as proposições filosóficas no campo da investigação ontológica se desenvolveram, cada uma a seu modo, e se constituíram como fenômeno de comprovação direta da relação entre a questão do ser com a práxis. Ou seja, trata-se do “caráter ineludível da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato que não pode ser negligenciado no pensamento também de nossa época (LUKÁCS, 2010, p. 34)”. No entanto, esse reconhecimento não iguala tais proposições filosóficas à ontologia delineada por Lukács³, a partir de Marx. A concepção de ser

³ A posição de Lukács na paisagem filosófica contemporânea está longe de ser elucidada. Um pesado silêncio envolve durante décadas suas duas obras de síntese: *A Estética* e *A ontologia do ser social*. O filósofo criou um método original do pensamento, que traz soluções inéditas e fecundas para muitos dos grandes problemas da reflexão filosófica: por exemplo, a relação entre a intencionalidade da consciência e a rede de cadeias causais objetivas ou também da relação entre “historicidade” e “transcendência” das grandes categorias do espírito (arte, ciência, religião, filosofia) (TERTULIAN, N. 2009, p. 376).

encontrada nas tendências contemporâneas a Lukács trata de um indivíduo isolado, supostamente abandonado ao mundo.

As ontologias do passado recente, nascidas da luta contra a manipulação universal, portanto contra o positivismo e o neopositivismo [...], mostram nítida tendência de elevar traços bem específicos e temporais do atual desenvolvimento social do ser humano a categorias atemporalmente fundamentais na relação do homem com o “mundo” (LUKÁCS, 2010, pp. 102/103).

De acordo com TERTULIAN (2009), uma linha de clivagem muito clara separa também a aproximação de Lukács com a “ontologia fundamental” de Heidegger ou a “ontologia fenomenológica” desenvolvida por Sartre em *O ser e o nada* (p. 376). Nesse sentido, ainda conforme o referido autor:

A crítica principal dirigida por Lukács para “o ser-no-mundo” heideggeriano é ter ignorado o papel fundamental do trabalho, portanto, da troca de substâncias entre a sociedade e a natureza, na constituição do *Dasein* (da *realidade humana*, nós mantivemos a tradução proposta por Henry Corbin). Não é possível chegar a uma verdadeira teoria da inter-subjetividade, da constituição de um *Mitsein* (para utilizar a terminologia heideggeriana) sem levar em consideração a sociabilidade consubstancial do ato do trabalho, portanto sem reconhecer a importância do metabolismo entre sociedade e natureza (TERTULIAN, 2009, pp. 376-377).

Na esteira das afirmações de TERTULIAN (2009) acerca do desenvolvimento do pensamento ontológico de Lukács, os editores de seu Prolegômenos, no Brasil, indicam que não foram, de modo algum, inclinações particulares ou meramente teóricas que o levaram ao debate da ontologia. Ao que parece, a convicção marxiana de que a realidade deve ser transformada e não simplesmente pensada se ergue como o edifício de sustentação às questões, do campo prático e teórico, que passam a ser enfrentadas por Lukács. Por não se reconciliar com a realidade do seu tempo, Lukács tomou para si “a enorme tarefa de retornar à obra de Marx, com o intuito de reformular as perspectivas revolucionárias e de buscar respostas aos descaminhos provocados pelo vigor stalinista⁴” (LUKÁCS, 2010, p. 19).

⁴ A especulação filosófica de Lukács está sempre imbricada ao seu engajamento sociopolítico. Seu projeto é de edificar uma nova ontologia, disciplina especulativa por excelência, na medida em que, ao visar os próprios fundamentos do ser e de suas categorias, Lukács não se move exclusivamente na esfera da *philosophia perennis* (como é o caso preponderantemente de Nicolai Hartmann, seu principal apoio

Por isso mesmo, a última grande obra filosófica de Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, constitui um caso singular no interior da história do marxismo, uma vez que destoa do núcleo comum sobre o qual a obra de Marx foi compreendida ao longo de todo o século XX: tem o mérito de ter sido a primeira a destacar tal caráter. É uma denúncia de que o caráter ficou obscurecido pela rigidez dogmática em que o marxismo se viu imerso desde a morte de Lenin, que rechaçava a discussão acerca da ontologia, qualificando-a de idealista e/ou simplesmente metafísica. Como Lukács sugere, essa rigidez é uma vertente específica das relações lógico-epistemológicas que passaram a dominar todo o cenário da filosofia desde o século XVII, as quais combatem vigorosamente a tentativa de basear sobre o ser o pensamento filosófico em torno do mundo, afirmando “que qualquer reflexão sobre o ser efetivo é afastada no domínio da ciência como “não científica” (p.381) (LUKÁCS, 2010, p. 19)”.

Segundo a indicação de OLDRINI (2013), em seu prefácio à Obra *Para uma ontologia do ser social*, é preciso esclarecer que, no curso da tradição filosófica a própria utilização do conceito de ontologia alimenta certa desconfiança, fruto de sua desqualificação emblematicamente cristalizada no pensamento Kantiano. Vale ressaltar, aqui, que para LUKÁCS (2010), quanto à análise do ser inorgânico, Kant se aproxima consideravelmente de sua constituição. “Mas sua teoria do conhecimento, que não partiu da verdadeira constituição da natureza inorgânica e não examinava as determinações do ser, pretendeu, em vez disso, ser uma teoria geral abstrata de suas determinações do conhecimento (p. 51).” Essa limitação impôs a Kant a impossibilidade de chegar às determinações do ser orgânico, dada a essência abstrata de sua teoria do conhecimento.

A ontologia, como parte da velha metafísica, carrega consigo uma desqualificação que pesa sobre ela há pelo menos dois séculos, após a condenação inapelável de Kant. Somente com o seu “renascimento” no século XIX, ao longo da linha que vai de Husserl até Hartmann, passando pelo primeiro Heidegger, é que ela toma um novo caminho, abandonando qualquer pretensão de deduzir *a priori* as categorias do real, referindo-se criticamente, desse modo, ao seu próprio passado (ontologia “crítica” *versus* ontologia dogmática) (LUKÁCS, 2013, p. 09).

e aliado no terreno especulativo.), mas ele persegue também um fim eminentemente ideológico: restituir o pensamento de Marx em sua autenticidade (ele fala de *echter Marxismus*), aniquilando suas deformações, sua perversão e sua simplificação. A título de exemplo, a questão das categorias modais (necessidade, possibilidade, contingência), capítulo central da ontologia desde a Antiguidade, é abordada pelo autor de *A Ontologia do ser social* na perspectiva de seu combate contra as interpretações “necessitaristas” da história, pelas quais, aos seus olhos, os pensadores da social-democracia (de Karl Kautsky a Otto Bauer) também se tornaram responsáveis, do mesmo modo que, em outro plano, os marxistas stalinistas (TERTULIAN, 2009, p. 397).

O ponto de partida, aparentemente adotado por Lukács, não esgota sua proposição ontológica, na medida em que além de realizar a crítica à ontologia “cítica”, seja ela de tipo hartmanniano, Husserliano ou Heideggeriano, “desloca o centro gravitacional para aquele plano que ele define como ontologia do ser social. (Idem, p. 9)”. Aliás, ainda conforme as contribuições de OLDRINI (2013) é preciso esclarecer que a “*Ontologia* constitui uma ‘virada’ para o próprio Lukács, quando confrontada com as posições marxistas juvenis, como as que podemos encontrar em *História e Consciência de Classe* (p.10)”. Mas aqui, faz-se necessário esclarecer que para o referido autor o que se toma por “virada⁵” não pode, em momento algum, ser confundido com uma brusca ou mesmo inesperada inversão na trajetória intelectual e política de Lukács, marcada pelo imprevisto e despreparo, uma vez que é possível identificar uma longa história que conduz esse processo. Nesse sentido,

Lukács só pensa numa *Ontologia* muito tarde, como introdução ao projeto de uma ética marxista, para o qual ele já vinha recolhendo grande quantidade de materiais pelo menos desde o fim dos anos 1940, e que se torna mais forte (mas também é posto temporariamente entre parênteses) com o início do trabalho na grande *Estética*, em 1955, que prosseguiu até 1960 (LUKÁCS, 2013, p. 12).

Ainda que sua intenção inicial fosse a de debruçar-se sobre a produção de um capítulo de caráter ontológico à *Ética*, dada a complexidade do empreendimento tomado por Lukács, para OLDRINI (2013), não restam dúvidas da autonomia adquirida pela *Ontologia*. De fato, a produção intelectual de Lukács, já apontava, em certa medida, já há uns trinta anos antes de sua morte, para um certo sentido de “ontologia”. Evidentemente, sem se perguntar pelo seu vir-a-ser, a obra de maturidade de Lukács começa a ser forjada a

⁵ Com efeito, os intérpretes se concentram muito mais sobre o antes e o depois da “virada” ontológica de Lukács. Os que estudam as fases intermediárias de desenvolvimento, por exemplo os escritos berlinenses ou moscovitas, ou aqueles da volta à Hungria no pós-guerra, fizeram-no, no mais das vezes, isolando-os do seu contexto mais amplo, analisando-os como blocos autossuficientes. [...] Se não se compreendem bem os princípios conceituais que fundamentam a “virada”, incorre-se facilmente em equívocos, como de fato aconteceu com a maior parte da literatura crítica (incluindo até mesmo Klein): uma literatura sempre pronta apenas para apontar o menor indício da submissão de Lukács ao stalinismo. Para nós é significativo, acima de tudo, o fato de a “virada” a que nos referimos ter, em última instância, um caráter ontológico. Ela se funda naquelas geniais críticas de Marx (e Lenin) a Hegel, por meio das quais, pela primeira vez, Lukács vê claramente as consequências que derivam dos contorcionismos idealistas hegelianos (LUKÁCS, 2013, pp. 10-11; 13-14).

partir de seu contato apaixonado com os escritos de juventude de Marx. Esse encontro foi responsável por uma mudança radical na relação de Lukács com o marxismo, o que acabou por alterar decisivamente suas concepções filosóficas, quando se toma por parâmetro sua obra *História e Consciência de Classe*⁶, que, por um longo período de tempo, ecoou como epicentro de sua teoria.

Para descobrir quando de fato começa esse processo é preciso realizar uma investigação *à rebours*, voltando no tempo pelo menos trinta anos, até a crise que o marxismo de Lukács sofreu após sua estadia em Moscou (1930-1931). O crítico soviético Michail Lifschitz, seu amigo e colaborador no instituto Marx-Engels de Moscou, e os húngaros István Hermannn, que tinha sido um de seus primeiros alunos, e László Sziklai, diretor do arquivo Lukács de Budapeste, têm insistido com ênfase particular na “importância histórica” da virada dos anos 1930, no fato de que, sem nenhuma sombra de dúvida, é exatamente ali, em Moscou, que se forma o Lukács maduro (OLDRINI, 2013, p.13).

Ao indicarmos a “virada” de 1930 como um marco na ruptura de Lukács com as concepções que o acompanharam no campo filosófico até então, com a imposição de uma “totalidade” marcadamente Hegeliana especialmente em *História e Consciência de Classe*, admitimos que todas as suas incursões a partir daí, como dissemos anteriormente ainda que em certa medida não se ponha em discussão seu vir-a-ser, estão organicamente ligadas à “repercussão teórica decisiva que lhe imprime (Idem, p. 14)”. Aliás, a própria adoção de um sentido novo, essencialmente ontológico, para “totalidade” no Lukács maduro “constitui o eixo para a correta compreensão das leis do desenvolvimento objetivo do real, assim como a dialética é o eixo dos nexos entre seus momentos (p.14)”. Desta maneira, é possível afirmar que:

Não são nem poucos nem irrelevantes os passos que Lukács, sem abandonar o campo da estética, dá no sentido de um programa de tratamento universalista do marxismo, de sua fundamentação e construção como teoria filosófica unitária – ou seja, aquela que, em sua biografia póstuma, ele chamará, referindo-se exatamente à convivência moscovita com Lifschitz, de sua “tendência a uma ontologia geral [...] como a real base filosófica do marxismo” (OLDRINI, 2013, p.21).

⁶ Mais tarde, no prefácio de 1967 da reedição desta última obra, ele relembra a “atmosfera de entusiasmo e de maturação” dos anos da “virada”, vivenciada como “um novo começo”: e com um impulso tão apaixonado, com uma convicção tão sincera, que teria fixado por escrito, também para o público (num texto que provavelmente se perdeu), a sua nova posição (OLDRINI, 2013, p. 13).

O caráter onto-histórico do pensamento de Marx, em Lukács, aparece como fundamento da objetividade enquanto princípio de qualquer conhecimento que se pretenda correto, seja acerca da natureza ou da sociedade. Para além da concepção mecanicista de certo materialismo vulgar, para o qual o conhecimento atua como imagem estática e fotográfica da realidade, “a interpretação do mundo exterior nada mais é do que um reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência (p.22).” Ou seja, a relação entre consciência e ser, delineada por Lukács, é uma derivação de sua concepção ontológica da realidade, a partir da qual só se pode compreender o ser se se compreende a unidade material do mundo, sempre numa perspectiva de fato incontestável. Parece claro que Lukács incorporou a tese de que Marx, já em sua obra de juventude, pôs a atividade da historicidade para cada ser no centro de seu método. Neste aspecto, como pressuposto, aparece que tanto o conteúdo quanto a forma de cada ente só podem ser concebidos se tomados através daquilo em que ele mesmo se tornou no curso do desenvolvimento histórico, ou seja, só é possível decifrar o ser em sua historicidade.

Nesse sentido, é possível ratificar que a obra ontológica de Lukács aponta para o resgate do marxismo⁷ a partir, de um lado, do combate a visões unilaterais e mecanicistas próprias do apogeu stalinista, e de outro, da crítica combatente aos opositores a Marx, especialmente, como indicamos neste trabalho, a tradição neopositivista que se constitui uma expressão, no campo ideológico, uma teoria que corresponde às necessidades da sociedade capitalista. “De um lado, ele rejeita toda forma de *reducionismo*,... de outro, ele recusa a interpretação logicista-teleológica da vida social,... que negligencia a questão da *gênese* (TERTULIAN, 2009, p.387). Para LUKÁCS (2012), a

⁷ Assim, Lukács se pôs como tarefa propor uma interpretação coerente do conjunto das categorias da existência, elaborando “uma *Ontologia*, uma *Estética* e uma *Ética*”, ainda que esta última tenha permanecido sob forma de rascunho. É precisamente isto que torna o seu pensamento singular no interior da filosofia do século XX: o projeto totalizante, sinônimo de um sistema homogêneo e omnicomprensivo. No momento em que o pensamento pós-moderno não cessa de repetir a obsolescência das “grandes narrativas” e de cultivar a desconfiança contra o pensamento categorial, e finalmente, contra também um pensamento simplesmente coerente, Lukács fundamenta uma de suas últimas construções sistemáticas em filosofia. (Richard Rorty, por exemplo, mistura sem qualquer inibição Dewey, Heidegger, Wittgenstein e Derrida para destruir toda a ideia de sistema e fazer avançar um pragmatismo *sui generis*; (resta saber o significado de pragmatismo) (TERTULIAN, 2009, p. 384)).

revolução metodológica operada por Marx⁸ só pode ser compreendida na medida em que se percebe que há, em sua obra,

Uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível (existência em-si) e que, não obstante, em cada singular adequação aos fatos, em cada reprodução ideal de um nexos concreto, examina continuamente a totalidade do ser social e desse modo sopesa continuamente a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade existente em si que não vaga por sobre os fenômenos hipostasiando as abstrações, mas, ao contrário, se põe, criticamente e autocriticamente no mais elevado nível de consciência, só para poder tomar cada existente na plena forma de ser que lhe é própria, que é específica propriamente deste. Nós cremos que Marx criou assim uma nova forma tanto de cientificidade geral quanto de ontologia, que é destinada, no futuro, a superar a constituição profundamente problemática, não obstante toda riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna (LUKÁCS, 2010, p.21).

Ao lançar mão da reflexão sobre o ser, Lukács aponta para a determinação de um ser específico, objetivo, o ser social. Seu projeto intelectual aponta para o resgate da ontologia do marxismo como único caminho possível de conduzir o pensamento do mundo para o ser. Desta forma, o presente trabalho se insere num campo de estudos e investigações demarcado pela ontologia marxiana, inaugurada por Lukács, assumindo, aqui, como objeto de apreciação para nossas análises a obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, e pretende contribuir para a elucidação do estatuto ontológico do conhecimento, em contraposição às perspectivas irracionistas do conhecimento e da ciência que negam a objetividade do ser e ignoram sua historicidade. Isto porque, é evidente a clareza com que Lukács explicita aí, na observação de OLDRINI (2013, p. 37), a tese de que a devida aquisição do método marxiano não pode se efetivar plenamente sem o entendimento de que todas as decisões das quais surge a individualidade humana como tal, como superação da mera singularidade, são momentos reais.

A referida Obra de Lukács se insere na relação entre indivíduo e gênero, na medida em que o lugar de centralidade ocupado pela genericidade na obra de Marx se impõe como fio condutor de sua ontologia do ser social. Se é

⁸ Vale ressaltar o brilhante trabalho realizado por LIMA (2014) que, acerca da trajetória de György Lukács, se constitui leitura imprescindível para o devido esclarecimento do assunto.

verdade que pelo salto de uma adaptação passiva a uma adaptação ativa surge uma genericidade de novo tipo, a sociabilidade se realiza sobre as bases de uma determinação recíproca entre individualidade e genericidade. No entanto, a esse respeito é preciso alertar que a individualidade, devido à relação ontológica que mantém com a práxis, se desenvolve de forma cada vez mais complexa devido às circunstâncias impostas pelo desenvolvimento mesmo da práxis. Ou seja, como alertam Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes, em sua apresentação à Obra *Prolegômenos*, edição brasileira, a formação dos indivíduos humanos, para Lukács, supera a visão simplista e mecânica de meros produtores do gênero, ao mesmo tempo em que foge à equivocada subsunção dos traços específicos do ser social à relação natural muda entre espécie e seu exemplar.

Adotada como ponto de partida para a correta compreensão do ser e de suas relações categorias, a vida cotidiana e o pensamento dela emanado não pode se impor como fim em si mesmo, ainda que tomemos um momento mais elevado do desenvolvimento histórico e social. O homem necessita superar o pensamento cotidiano, na medida em que não se mostre mais suficiente para orientar a práxis. “O desenvolvimento das forças produtivas, a crescente divisão do trabalho, a gradativa socialização da vida social etc. atuam todos numa direção, isto é, a de fazer recuar sempre mais a esfera apenas imediata da práxis cotidiana” (Lukács, 2010, p. 272). Daí vê-se surgir um conjunto de generalizações teóricas que são, essencialmente, produzidas pelo novo tipo de práxis, que de certo modo trata-se de uma práxis ressignificada.

Enquanto os métodos filosóficos da teoria do conhecimento compreendem as categorias como determinações do pensamento, na esteira de Marx, Lukács propõe o ser como processo irreversível, do qual emanam as categorias, ou seja, partes moventes e movidas de sua existência. Na vida cotidiana, isso pode ser notado pela capacidade do “ente de perceber de alguma forma o seu ambiente e reagir de alguma forma àquilo que percebeu” (Lukács, 2010, p.289), e, na totalidade da práxis humana, esse processo de preparação e execução consciente da atividade humana faz surgir a própria

ciência. Há uma copertença processual necessária entre ser, categorias, práxis e conhecimento. “Com isso – tendo por base a historicidade universal, o estatuto do ser das categorias, da práxis como órgão de sua apreensão – supera-se a velha contraposição entre ciência e filosofia” (Lukács, 2010, p.298). Ou seja, não existem, ao menos claramente, limites objetivos capazes de deslocar, para Lukács (2010), o ser de sua constituição categorial.

Em seu estatuto ontológico, .

O conhecimento da realidade imediata dos fenômenos para sua apreensão categorial ou desta para aqueles; de um lado, sempre se trata do mesmo processo do ser, de outro, de uma – embora só em última análise – práxis humana unitária historicamente cada vez mais capaz de revelar as determinações ontológicas essenciais de um ser que é – precisamente em seu aspecto ontológico – unitário, não obstante todas as diferenciações (Lukács, 2010, p. 298).

Desta forma, o conhecimento da substância como um “processo de continuidade na descontinuidade” (p.30) desempenha um papel de relevada importância no próprio processo objetivo de produção das condições efetivas para a realização da generidade humana. O percurso realizado neste trabalho, com vistas à indicação do estatuto ontológico do conhecimento em Lukács, passa primeiro, pela exposição dos elementos fundamentais da ontologia materialista de Marx e, em seguida, pela localização do lugar ocupado pelo conhecimento no processo de reprodução social em sentido *lato* e em sentido *stricto*, quando recuperamos a crítica de Lukács ao Neopositivismo tomando como objeto de apreciação os teóricos da sociedade do conhecimento que, ainda que se observe os aspectos singulares de suas formulações, se enquadram no “espírito” irracionalista que invade os debates em torno do conhecimento em parte do século XX.

2. O FUNDAMENTO DA ONTOLOGIA MATERIALISTA DE MARX

A explicitação dos fenômenos sociais numa perspectiva onto-histórica leva-nos a algumas considerações acerca do caminho trilhado por Marx, recuperado por Lukács, para a correta compreensão do ser, da relação sujeito-objeto. Aqui, o conhecimento em seu intercâmbio com o mundo se põe como diametralmente oposto às concepções unilaterais, sejam idealistas ou materialistas. “Para a compreensão correta do marxismo, a historicidade do ser, como sua característica fundamental, é o ponto de partida ontológico para a compreensão correta de todos os problemas.” (Lukács, 2010, p. 127). Nesse sentido, algumas reflexões se tornam imprescindíveis para a justaposição da nova concepção histórica de substância inaugurada pelo marxismo, para o qual o ser resulta de um processo de desenvolvimento onto-histórico. Para LUKÁCS (2010), ao colocar no centro de seu método a historicidade do ser, Marx nos indica que o conteúdo e a forma de cada ente só pode, efetivamente, ser conhecido quando se parte daquilo em que ele – o ente – se tornou no curso do próprio desenvolvimento histórico.

2.1. A irreversibilidade processual do desenvolvimento histórico do ser

A primeira consideração importante a ser feita, quanto a essa verdadeira revolução metodológica – em forma e conteúdo – marcadamente expressa no conjunto da obra de Marx, é a de que “a maioria dos fenômenos que podemos apreender na realidade é constituída de processos irreversíveis no plano ontológico” (p. 128).

Quando Marx, [...] concebe a irreversibilidade como marca essencial daqueles processos em que o ser se manifesta, preservando-se e desdobrando-se como complexo de processos, ele parte diretamente de uma das mais elementares experiências da vida cotidiana dos homens. Aquilo que aconteceu, aconteceu e não pode mais ser considerado como

não-acontecido, do ponto de vista real e prático [...] Por certo, daí até o conhecimento da irreversibilidade dos processos objetivos do ser há ainda um longo caminho. [...] Após demorados embates ideológicos, apenas com Darwin os processos irreversíveis se impuseram de forma generalizada (LUKÁCS, 2010, p. 369).

Esta primeira consequência ontológica, se trazida para a vida cotidiana, não aparece com facilidade, visto “que nos homens (tanto no singular quanto no gênero) o conhecimento dessa sua própria historicidade muito dificilmente poderia ser elaborado” (p129). Isto revela a dificuldade extrema de superar no pensamento as mistificações saturadas pela vida cotidiana quanto ao desvelamento das determinações mais essenciais do próprio ser. Ao homem é exigido, para que este se torne membro concretizado da sociedade humana, certa conformação qualitativamente superior à da vida animal.

Basta recordar que o domínio da linguagem é uma das coisas que têm que ser “aprendidas”....Portanto, enquanto o jovem animal precisa apenas se apossar, nessa etapa inicial de sua existência, das mais importantes capacidades permanentes de seu gênero, no ser humano em formação a mesma etapa de desenvolvimento é qualitativamente diversa; não apenas mais complicada em conteúdo e forma, mas o pequeno ser humano em formação precisa crescer passando a uma nova e mais elevada maneira do ser e adaptar-se inteiramente a ela (Lukács, 2010, p. 129).

Sendo a vida cotidiana, muitas vezes, regulada e guiada por tradições, costumes, sejam eles religiosos ou não, esses processos atuam como verdadeiros barramentos às respostas do homem às questões que lhe são impostas. Ou seja, o fio condutor que ora leva o homem às decisões entre alternativas acaba por expressar-se num modo de educação que dificulta ainda mais a concepção correta do ser. Tudo isto revela a extrema dificuldade em superar no pensamento certa concepção de ser presa às determinações da vida cotidiana.

Do mesmo modo, uma segunda consideração se faz *mister*, quando procura-se expor as consequências ontológicas fundamentais operadas a partir de uma investigação fundada numa visão onto histórica, a de que este método se depara inevitavelmente com um outro componente da forma de ver o

mundo: o ideológico. Os limites impostos aos homens singulares e ao gênero humano em cada etapa do desenvolvimento histórico, na relação com a natureza e a sociedade, para Lukács, consagram de forma transcendente o nosso universo, apostando em ideais conservadores cristalizados em formas de tradições, concepções e práticas.

Os momentos singulares não esgotam completamente o processo de irreversibilidade do ser. Ademais, o fato de os processos irreversíveis possuírem certa característica tendencial, sua constituição não pode tornar-se sinônimo de progresso. Independentemente da durabilidade dos processos, marca o ser em si, seja nos processos singulares ou naqueles mais diretamente vinculados ao gênero. Uma consequência ontológica dos limites postos pelo componente ideológico, portanto, se realiza na tentativa de evidenciar uma aparente falência da irreversibilidade, a partir dos níveis mais elementares da vida cotidiana.

Parecem ter mais realidade aquelas vivências da vida cotidiana nas quais – embora apenas no nível mais inferior e imediato da coisidade – tais irreversibilidades afiguram-se como confirmadas pela experiência. Escolhendo um exemplo bem simples: para receber corretamente um convidado, afasto uma cadeira de seu lugar habitual; quando o convidado se for, eu a ponho de volta. Aqui se desenrolou, na verdade, uma reversão do processo, embora em um nível bem elementar da vida cotidiana. Onde esse processo se torna um pouco mais complicado, por força das circunstâncias, a aparência dessa reversibilidade necessariamente se revoga a si mesma. Aparentemente, em cada reparação (como afiar uma faca que já não funciona direito) também se desfaz o processo irreversível do desgaste. No entanto, essa aparência relaciona-se com momentos singulares de um processo em si irreversível; nesse caso, uma faca ficará irreparavelmente gasta em um período de tempo mais longo. (Lukács, 2010, p. 144)

Aparentemente, a negação da irreversibilidade, enquanto visão deturpada do ser em si e das coisas, passa quase despercebida, a não ser pelo fato de estar organicamente vinculada a certas concepções ideológicas que cumprem certo papel na constituição histórica do ser social. Ou seja, “exatamente aqui, no interior do processo de desenvolvimento da sociedade, eles recebem, tanto ideológica quanto prática e politicamente, uma importância que não se deve subestimar” (p.144). De certa forma, isto demonstra que a

processualidade histórica, aqui apontada como característica ineliminável do ser social, não pode, sob pena de revogar a si mesma, ser considerada apenas como processualidade geral. A sua realização, não está à revelia de valores, o que nos faz identificar, por exemplo e até com certa frequência que, “movimentos de inovação reivindicam no plano ideológico o retorno de uma situação antiga.” (p.144). A caracterização da irreversibilidade dos processos, portanto, se levada às últimas consequências revelará uma relação tal entre teoria e práxis a ponto de se justificar apenas a partir de uma compreensão “do próprio ser como processo irreversível” (p.149). Ou seja, os complexos concretos, prioridade ontológica no conhecimento do ser, só podem garantir-se pela coexistência de processos irreversíveis, como ocorre nas outras esferas a exemplo da natureza inorgânica compreendida “como processo essencialmente irreversível, que, porém, se realiza concretamente na forma de complexos processuais “(p. 149).

Em termos metodológicos, as consequências de uma concepção de ser que mesmo a despeito de uma constituição unitária se diferencia ontologicamente, o que implica afirmar em níveis diferentes do ponto de vista qualitativo, se coadunam com os esforços de Marx no sentido de apreender o desenvolvimento do saber humano invariavelmente a partir da história. Desta maneira, revela-se a história como “princípio fundador central do método marxiano” (p. 150). A rigor, como bem alerta Lukács, só assim compreendendo o cerne do esforço teórico de Marx, que foi capaz de “apreender o desenvolvimento econômico como fundamento ontológico da gênese e da autêntica autoefetivação do homem como ser genérico” (p.151), é que se propõe uma base filosófica, da mesma forma capaz de compreender o ser. Ainda como ilustração desse fato fundamental ressalta-se aqui a continuidade, sem interrupções, da ação teórico-prática de Marx, o que faz-nos desconsiderar qualquer proposição⁹ acerca de dois momentos distintos na consolidação de uma teoria autenticamente revolucionária, “ao mesmo tempo cotidianamente prática e ativa do ponto de vista da história mundial”(p.151).

⁹ “É totalmente falso, e corresponde apenas aos interesses de um praticismo burocrático-tático, desprovido de ideias, contrapor o jovem Marx “filósofo” ao posterior, maduro, econômico” (pp. 151-52)

Diz-se, desta forma, prática e ativa porque o marxismo se consolidou numa filosofia orientadora para a práxis.

O próprio Marx seguia constantemente as importantes reformas (lutas pela redução do tempo de trabalho, etc.) com interesse apaixonado; mas considerava-as um avanço concreto, um passo simultâneo e inseparável no caminho da revolução plena. Quando esse último traço unificante nos movimentos concretos começou a empalidecer totalmente nos estratos amplos e influentes, surgiu [...] o rebaixamento do marxismo à fundamentação ideológica do realismo da *Realpolitik* de influentes partidos reformistas. (Lukács, 2010, p. 154)

Apesar de, ainda no século XIX, os escritos de Marx atingirem certo patamar de relevância entre as massas, os movimentos “são continuamente constrangidos a confrontar ideologicamente o seu ambiente” (p.153), o que faz prevalecer visões de mundo marcadamente ora de direita, ora de esquerda. Considerando essa determinação, compreende-se os deslocamentos dos movimentos de trabalhadores “da temática e do método originais do marxismo” (p. 153). Há, portanto, uma inversão ontológica na medida em que as questões que deveriam figurar como temas imediatos, parciais, tomam o lugar de determinação na condução da luta prática política, enquanto que “as grandes questões da gênese e perspectiva histórico-mundial, das posições de luta daí nascidas” (p. 154) se convertem em mera ilustração retórica ou pano de fundo eventual.

Cabe, portanto, na atualização da filosofia marxiana um conjunto de esforços para “trazer de volta à vida o método autêntico, a ontologia autêntica de Marx” (p. 156), o que leva, necessariamente, a um movimento consequente de compreensão e entendimento do real, em seu desenvolvimento, como também a uma elucidação do ser, em seus fundamentos, como processualidade histórica irreversível¹⁰. Não se trata de nenhuma

¹⁰ Isso, decerto, pressupõem, primeiro, uma crítica cuidadosa de toda ideologia burguesa atualmente influente, que chegou ao auge no capitalismo com as tendências neopositivistas de uma assim chamada “desideologização” de nossos conhecimentos sobre o mundo, para apresentar o sistema atual da ordem socioeconomicamente manipulada como perfeição “última” do humanamente possível, e assim atingir uma concepção do “fim da história”, que hoje faticamente já se encontra no estágio inicial de autodissolução. (Lukács, 2010, p. 156)

transcendência ou utopia, mas a devida justeza na proposição do “devir homem do homem”.

A busca pelas determinações mais essenciais do ser, e consequentemente do dever-ser, passa pela consideração fundamental de que “cada momento da práxis é precedido por uma decisão alternativa, cuja preparação se desenrola de modo tal que o homem que atua é obrigado a extrair uma “pergunta” que determine sua futura ação” (p. 161). Toda ação do ser ser-em-si exige, antes, uma “resposta” formulada a partir de um certo conhecimento acerca do “objeto respectivo da práxis concreta”. Isso faz com que nem mesmo o trabalho em sua fase mais primitiva tenha sido possível sem o conhecimento. Há uma igualdade de princípio, nesse sentido da “preparação cognitiva e a realização prática”, mesmo quando se apresenta de forma comparativa os “primeiros homens em processo de humanização no início da atividade laborativa e o mais refinado *team work* de uma grande fábrica moderna” (p.162). A escolha entre alternativas, para além de importante componente na constituição geral do ser, atua de forma decisiva na realização do dever-ser. Trata-se, nesse sentido, de certa afirmação ou negação de “como um dado ser-propriadamente-assim deve ser constituído” (p.162), evidentemente que tudo isso a partir de quem toma essas decisões.

Quando um pai tem de decidir se pune ou não seu filho, quando um partido discute se no Estado se deve manter, modificar ou eliminar essa ou aquela instituição (eventualmente qualquer forma de Estado), mostra a postura decisiva com a realidade (Lukács, 2010, p. 162).

Quando se refere a decisões entre alternativas, se coloca, como pressuposição ontológica, a existência objetiva do ser, que carrega consigo múltiplas determinações. Mesmo sendo possível a abstração dessas determinações do ser, permanece de pé a memorável assertiva de Marx, ao decretar que “um ser não objetivo é um não-ser”. Pode-se admitir, ainda que com ressalvas, a possibilidade de elaborações do pensamento que contribuam com o conhecimento do ser. “Só uma coisa é impossível: do conceito logicamente esvaziado do ser, desenvolver um ser real mediante uma reversão ideal do processo de abstração” (p.159). Daí porque quando a práxis é

orientada para o dever-ser ou não-dever-ser, já no próprio ato de confirmação ou negação¹¹ revela precisamente o “ser do objeto em questão”. Ou seja, qualquer abstração só pode se desenvolver a partir do concreto. Esta constatação torna-se fundamental quando se busca “o que há de novo nos problemas categoriais da ontologia de Marx” (p.171).

2.2. As categorias como expressão do real

Para Lukács, 2010, algumas concepções ontológicas de Marx são imprescindíveis para tentar se chegar não só ao que seu método traz de novo, mas, sobretudo, alcançar o centro de sua filosofia da práxis. A primeira delas diz respeito ao fato de que a abordagem do ser como ser depende de sua determinação objetiva em todos os sentidos. A segunda constatação, organicamente ligada à primeira, refere-se à de que as categorias são formas do ser, determinações da existência, o que já distancia o pensamento marxiano de qualquer atributo gnosiológico, onde as categorias são produto do pensar. A terceira importante constatação ontológica de Marx refere-se à sua concepção do mundo como complexos, constituídos por processos irreversíveis, portanto históricos, resultantes de uma dialética de movimento e inter-relações internas.

Se o homem não fosse o tempo todo circundado, no mundo externo, por complexos de objetividade processuais, numa interação prática, somente com os quais ele pode ser capaz de saciar sua fome, jamais poderiam surgir filósofos idealistas que negam nesse contexto a eficácia da constituição categorial; a espécie humana há muito teria se extinguido, antes que pudessem aparecer tais pensadores. A condição insuperável dos diversos modos de objetividade (portanto, também das categorias) é que se tornassem eficazes muito antes que pudesse surgir a mais modesta de suas generalizações do pensamento. (Lukács, 2010, p. 179)

¹¹ Pois não devemos esquecer: os termos “afirmar” e “negar”, que nos contextos realmente lógicos corporificam o ser real dos respectivos enunciados são, nesse terreno, expressões linguísticas, por vezes apenas emocionais, que em determinadas circunstâncias podem revelar alguma coisa, até importante, da base cognitiva da decisão em questão, mas que, no sentido que nos interessa aqui, do necessário caráter inequívoco no plano lógico, são simplesmente insignificantes, até reversíveis. Quando digo: “Não quero roubar”, é o mesmo que quando afirmo: “Quero obedecer às leis em vigência”. A forma linguística (conceitual) da negação não tem, portanto, ligação com o ato da decisão alternativa, nem no plano lógico, nem no plano ontológico. Cada decisão alternativa pode, sem modificação essencial de seu conteúdo, ser expressa em forma afirmativa ou negativa. (Lukács, 2010, pp. 163-64)

A consciência das categorias, de modo eficaz só se expressa a partir do processo de reprodução social e devido a isto “alcança etapas sempre mais elevadas”. Uma vez que no plano ontológico um objeto só pode ser existente na medida em que o seu ser se corporifica, as categorias só se tornam possíveis “em e devido aos pores teleológicos já conscientes, que trazem consigo (em parte) o trabalho e suas fases iniciais” (p.181). Por esse caminho, a ontologia do marxismo se traduz coerentemente pela “historicidade como fundamento de qualquer conhecimento do ser” (p. 188), e demarca uma diferença profunda do ser social em relação às outras esferas ontológicas.

A exemplo do que Marx faz em O Capital, ao analisar a categoria econômica do valor de troca como forma fenomênica de um conteúdo distinguível dele, Lukács chama atenção para o fato de que a forma fenomênica se origina, necessariamente da objetividade que a desencadeia. Não se trata de refazer o caminho metodológico dos inúmeros “problemas da teoria das categorias que se apresentam na história do pensamento humano” (p.190), mas propor a partir de alguns casos fundamentais, uma recondução sistemática da prioridade do ser.

Se por um lado, tanto a gnoseologia como a lógica tratam a necessidade como centro determinante de tudo, numa consideração ontológica, fundada na historicidade, o ser é elevado à condição de “centro fundante e medida geral de toda diferenciação” (p.191). Ou seja, em termos ontológicos, o ser em suas múltiplas determinações se consolida como fio condutor da atividade teórica, do conhecimento científico. “O ser consiste de inter-relações infinitas de complexos processuais, de constituição interna heterogênea, que tanto no detalhe quanto nas totalidades –relativas– produzem processos concretos irreversíveis” (p.198). Para caracterizar qualquer categoria relativa ao ser, portanto, deve-se compreender que mesmo o caminho do ser inorgânico para o ser orgânico, e deste para o ser social se constitui invariavelmente num processo histórico irreversível. No ser social, contudo, há uma constituição qualitativamente nova em relação aos dois tipos de ser da natureza, visto que o modo de reagir no ser social:

...origina-se dos pressupostos e consequências no plano ontológico dos pores teleológicos, que, começando com o trabalho, no curso do desenvolvimento determinam, no interior dessa constituição, todo o modo de ser... (Lukács, 2010, p 211)

O que nos leva a afirmar, com o autor, que

... toda a consideração ontológica tem de partir do fato de que só aqui, e devido ao pôr teleológico, surge o par opositivo sujeito/objeto tão decisivo para o ser social, em todos os sentidos, que adquire uma importância sempre maior e mais diferenciada no ser social. (Lukács, 2010, p 212)

O que funda o mundo essencialmente humano, conforme indica Lukács, é a própria práxis social do trabalho, pois é pelo pôr teleológico do trabalho que o homem, sujeito da práxis, se depara com a necessidade de realizar escolhas entre duas ou mais alternativas e, conseqüentemente, materializar aquela que tornou-se objeto de sua ação. Quando o sujeito está, pois, colocado diante de uma escolha, “e escolhe, na própria ação têm de se distinguir precisamente, em termos ontológicos, os momentos da subjetividade e da objetividade – por mais que estejam inseparavelmente ligados” (p.212) Essa trama entre subjetividade e objetividade, não encontra correspondente no ser natural, pois aos outros seres ficou resguardado o mundo perene da adaptação.

Na história da evolução, naturalmente existem no mundo animal momentos de vida que, em suas consequências práticas, já parecem tocar a fronteira de um trabalho incipiente. Mas como estes, tantos em evidentes “becos sem saída” no mundo do ser orgânico (“trabalho” e “divisão do trabalho” nas abelhas etc.) como em momentos vitais singulares em animais superiores (como macacos, que usam galhos para se defender), jamais superam as fronteiras de adaptações – biologicamente determinadas – às circunstâncias, podemos aqui prescindir deles. (Lukács, 2010, p 212)

O complexo do trabalho, quando observado do ponto de vista objetivo acerca de sua atuação na natureza, necessita, evidentemente, do conhecimento e do reconhecimento desta mesma natureza, mas sempre no sentido de criar condições para seu aproveitamento. Ou seja, pelo trabalho não passa a ser possível ao homem transformar as leis que regem o mundo

natural, ao contrário sua realização material depende da capacidade humana em reconhecer a legalidade do objeto para, desta forma, imprimir-lhe seus pores teleológicos¹².

Se tomarmos aqui, assim como Lukács, o exemplo da roda, podemos aferir que no mundo natural existe a possibilidade de movimento semelhante mas que nunca se tornou efetivo. E por que isto ocorre? Ora, para que a possibilidade torne-se uma objetividade, ou seja, se materialize ela necessita de algumas circunstâncias ontológicas que só aparecem no ato consciente e orientado do ser social. Não há, nos seres da natureza um ser-para-outro. Fenômenos como o que tratamos aqui, que acontecem na própria natureza, só são capazes de influenciar o trabalho devido a pores teleológicos.

Pensemos, por exemplo, no uso também muito precoce do fogo para fins humanos (cozinhar, aquecer etc.), ao passo que na natureza ele só aparece, por si, como força destrutiva. O fogão, o forno etc., na sua constituição que suscita efeitos novos, de resto não disponíveis (a possibilidade do fogo), não se distinguem, portanto, em princípio, daquela da roda. (Lukács, 2010, p 214)

Ao compreendermos as categorias como determinações do ser somos levados a reconhecer que elas atuam objetivamente no mundo dos homens, antes que estes reúnam capacidade de reconhece-las e reproduzi-las teoricamente (Lukács, 2010). Ademais, a própria constituição das categorias, em muitos casos, influenciam de forma significativa a práxis. Essa dinâmica se sofisticava a medida em que a práxis vai se desenvolvendo. Do simples ato de colher plantas à criação de novos ambientes para as plantas pela agricultura, e, ainda, do ato de caçar à criação de condições para o confinamento e

¹²¹²¹² Pensemos no emprego da roda, que começa no Neolítico. É evidente, sem maior comprovação, que nenhuma roda poderia girar continuamente, promovendo o movimento sem atrito de um veículo etc., e assegurar tudo isso, se a existência, o seu funcionamento, não repousassem em relações naturais realmente operantes. Essa evidência, porém, necessita de mais complementação: em lugar algum na natureza inorgânica e orgânica até aqui conhecida existe sequer um objeto semelhante à roda, muito menos aquela combinação que possibilitaria o surgimento de um veículo. Portanto, estamos diante de uma contradição: existe algo móvel nas leis naturais, correspondente, mas que, na própria natureza, não acontece nada igual, nem de maneira alusiva, em germe, nem poderá acontecer, até onde podemos ver atualmente. Portanto, os homens do Neolítico – sem poderem ter qualquer clareza quanto aos fundamentos teóricos de sua práxis – introduziram na vida algo que funcionava segundo as leis da natureza, que era muito mais do que a mera descoberta e aproveitamento de uma possibilidade do movimento no ser natural. (Lukács, 2010, p. 213)

reprodução de animais, o que se observa é uma complexificação da práxis humana quanto à utilização de possibilidades conhecidas. Essa transformação que, dita de outro modo, significa a mudança de uma adaptação passiva para uma adaptação ativa permanece com o caráter de um salto a partir do qual o ser social se diferencia qualitativamente dos outros seres, ainda que permaneçam continuamente ligados.

Quando Marx, ao tratar das determinações do pôr teleológico, afirma categoricamente que ao final do processo de trabalho, o trabalhador se depara com um resultado que já existia idealmente, indica que é precisamente no pôr consciente de finalidades que se encontra o momento subjetivo da práxis. Isso quer dizer que para que o homem seja capaz de dominar as condições que se fazem necessárias à concretização de suas finalidades torna-se inevitável o necessário conhecimento cada vez mais adequado da realidade objetiva, o que, com o tempo, leva ao desenvolvimento da própria ciência, que em princípio resulta da relação sujeito-objeto no próprio processo de adaptação ativa, por meio do trabalho. (Lukács, 2010, p.217)

Vale ressaltar, aqui, que os pores teleológicos sofrem com certos constrangimentos se pensarmos no par categorial possibilidade-impossibilidade, muitas das vezes impostos pelas próprias circunstâncias histórico-sociais. Isto, contudo, não leva necessariamente à exclusão de determinados pores teleológicos, visto que as circunstâncias histórico-sociais podem vir a ser alteradas. Um exemplo citado por Lukács refere-se ao mítico desejo de poder voar na Antiguidade, e na moderna aviação. Ou seja, o desenvolvimento próprio da esfera social gera um crescimento diretamente proporcional de possibilidades, tanto quantitativas quanto qualitativas.

Talvez seja supérfluo acrescentar que, devido à ampliação qualitativa do campo de atividades humanas (a agricultura, pecuária etc. em comparação com o período de coleta), devido ao desenvolvimento extensivo e intensivo da divisão de trabalho, devido à diferenciação dos problemas internos das sociedades (surgimento de classes), e às atividades que por consequência aumentam quantitativamente e que se diferenciam fortemente etc., esse âmbito de possibilidades se amplia de forma constante e necessária..., em cada membro singular e na totalidade de sua cooperação. (Lukács, 2010, p. 221)

O desenvolvimento do ser dá-se de forma articulada ao desenvolvimento do ser determinado da forma, uma vez que no trabalho o homem identifica as possibilidades do objeto, e pelo trabalho é forçado a produzir dentro de si um conjunto de novas possibilidades, responsáveis pela modificação de velhas possibilidades. ... “o ser humano – e propriamente enquanto ser humano – não é algo fixamente dado, univocamente determinado a reagir sobre circunstâncias externas, mas, em larga medida produto de sua própria atividade”. (p.221) O homem torna-se sujeito do homem no e pelo trabalho.

Ainda na compreensão de Lukács (2010), essa constatação leva a uma situação tal que:

No homem, como ser existente, não há possibilidades simplesmente determinadas, que, segundo as circunstâncias que a vida lhe traz, se realizam ou permanecem latentes; sua conduta de vida é, sobretudo, constituída, como ser processual, de modo tal que ele próprio, segundo os caminhos de desenvolvimento de sua sociedade, se esforça ou por fazer valer plenamente também suas próprias possibilidades subjetivas ou, então, reprimi-las, ou, eventualmente, também modifica-las essencialmente. (Lukács, 2010, p. 223)

Esse processo, portanto, não pode ser analisado sob o aspecto meramente pessoal, mas essencialmente social, uma vez que “muito cedo deixa de atuar nas pessoas singulares ou em suas relações diretas, tomando-se, porém, algumas medidas sociais para conduzir esse desenvolvimento” (p.223), evidentemente sempre naquela direção desejada pelo conjunto da sociedade. Provavelmente, diante dos diversos modos pelos quais referidas tendências sociais se realizam, talvez o que melhor representa esse processo seja a educação, aqui considerada para além de seu sentido mais estrito.

Sobre o papel de condutor, desempenhado pela educação, Lukács afirma que ela “orienta-se para formar no educando possibilidades bem determinadas, que em dadas circunstâncias parecem socialmente importantes, e reprimir, ou modificar, aquelas que parecem prejudiciais para essa situação”.

(p.224) Ou seja, já nas suas formas mais elementares, que dizem respeito às formas de andar, falar, enfim, de se comportar, a educação se põe como ação para a conformação na criança das possibilidades socialmente requeridas. “É notável, embora não surpreendente, que, com o desenvolvimento da civilização, o tempo aplicado para esse fim tenha de se tornar cada vez mais longo” (p.224), o que se explica pelo aumento das tarefas, comportamentos etc. a serem dominadas.

E esse crescimento do tempo, o aumento das exigências, deve-se difundir constantemente nesse desenvolvimento: escrever, ler e calcular passaram de privilégio de uma pequena minoria a um bem comum, porque as possibilidades de reação por elas despertadas se tornaram indispensáveis para camadas cada vez mais amplas da população. (Lukács, 2010, p. 221)

Os campos de possibilidades criados por esse processo, em certa medida, passam a ser indispensáveis à humanização do homem singular, uma vez que sua autorreprodução depende da apropriação de tais possibilidades, como também ao próprio processo de autorreprodução social. No entanto, como alertam Lima e Jimenez, 2011, uma vez que a educação é fundada pelo trabalho, estabelece com este uma relação de identidade da identidade e da não-identidade. “A identidade se consubstancia pelo fato de que o trabalho se transforma no modelo de toda a práxis social, inclusive da educação.” Ou seja, da mesma forma a educação se realiza na objetivação de posições teleológicas e acaba por movimentar séries causais, o que lhe põe ontologicamente numa relação entre teleologia e causalidade.

No entanto,

É importante observar a compreensão de Lukács (1981, p. 124) segundo a qual a forma originária do trabalho “sofre mudanças substanciais quando a posição teleológica não visa mais exclusivamente a transformar objetos naturais e a utilizar processos naturais, mas induzir outros homens a realizar por si mesmos, determinadas posições deste gênero”. Nesse sentido, a não-identidade se consubstancia no fato de que no trabalho são postas teleologias primárias, as quais realizam o intercâmbio entre homem e natureza e tencionam transformar objetos naturais em valores de uso, enquanto na educação as posições teleológicas secundárias visam a influenciar outros indivíduos a realizarem determinadas posições.

Justamente essa diferenciação essencial é o alicerce sobre o qual a concepção lukacsiana sobre a educação é erigida. (LIMA e JIMENEZ, p. 79, 2011).

Nesse sentido, a compreensão de educação segundo a perspectiva de Lukács, aqui reiterada por Lima e Jimenez, 2011, não possui relação de identidade direta com o trabalho, uma vez que as posições assumidas pela educação a vinculam ao complexo da reprodução social. Dito de outro modo, a educação não é trabalho, mas práxis, atuando precisamente sobre posições teleológicas secundárias.

Assim como a educação, a própria ciência, que nasce do processo laborativo, mesmo que aparentemente possua uma existência plenamente independente resguarda em si uma unicidade ontológica com o trabalho. Portanto, a compreensão da gênese ontológica da ciência exige se partir do “momento do pôr teleológico no trabalho segundo o qual este só pode ser realizado, de acordo com Marx, se o seu resultado desejado, o fim posto, já existe pronto na cabeça do ser humano” (Lukács, 2010, p.236). E essa situação permanece como validade geral, ainda que hajam alterações durante o processo de trabalho, advindas pela experiência.

O ser social distingue-se qualitativamente dos dois modos do ser naturais que o antecederam, porque nele cada impulso que nasce dos homens tem como fundamento do ser um pôr teleológico. Isso naturalmente é um momento indispensável para compreender o ser social em sua especificidade. (Lukács, 2010, p. 238)

O próprio processo de desenvolvimento se coaduna, pelo que se coloca, com o desenvolvimento da generidade-não-mais-muda, ao mesmo tempo em que esta só pode enxergar a realização de seu lado objetivo pela violentação do lado subjetivo. “O crescimento do trabalho além da mera possibilidade de reprodução... desenvolve no nível social a necessidade de arrancar dos verdadeiros produtores os frutos desse mais-trabalho. (p. 242) Esse processo acaba por instaurar, forçadamente diga-se de passagem, um forma de trabalho que passa a se constituir como propriedade de uma minoria, mais especificamente não trabalhadora.

2.3. Gênero-Exemplar-Singular

Isso significa que “a relação do singular com o gênero entrou num estado de contradição insuperável, em que uma relação direta e geral do singular com o gênero... se tornou impossível”. (pp. 242-3) Ou seja, toda relação entre singular e gênero passa a ser cindida, de acordo com sua pertença em relação ao mais-trabalho: “caso pertença aos que se apossam do mais-trabalho, o singular é forçado a confirmar essa genericidade objetivamente” (p. 243), o que o leva a absolver essa relação como algo naturalmente dado; porém, “se pertencer aos expropriados, é forçado a rejeitá-la como genericidade, devido a essa contradição” (p.243).

O estranhamento¹³, que sujeita a todos os membros da sociedade, evidentemente que de forma distinta como há pouco anunciamos, resulta de uma relação objetiva, e por isso mesmo se torna razão pela qual os indivíduos sejam estranhados com sua própria genericidade. Em seu clássico texto de juventude *A Sagrada Família*, aliás citado por Lukács, Marx sintetiza o caráter essencialmente objetivo do estranhamento ao afirmar que:

A classe possuidora e a classe dos proletários apresentam o mesmo autoestranhamento humano. Mas a primeira sente-se bem e confirmada neste autoestranhamento, conhece esse estranhamento como sua própria potência, e possui nele a aparência de uma existência humana. A segunda sente-se aniquilada no estranhamento, vê nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. (Lukács, 2010, p. 243)

¹³ Em sua Obra *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, é notório o abandono de Lukács à distinção entre alienação e estranhamento. A compreensão de estranhamento se revela na oposição entre os que trabalham e os que se apropriam do mais trabalho. “Com a situação social que assim surgiu, caso pertençam aos que se apossam do mais trabalho, o singular é forçado a confirmar essa genericidade objetivamente tão contraditória como sendo natural; ou, se pertencer aos expropriados, é forçado a rejeitá-lo como genericidade, devido a essa contradição. (Os dois comportamentos assumem, nas mais diversas fases do desenvolvimento, as mais diversas formas de expressão ideológica, e só no capitalismo se torna possível uma formulação aproximadamente adequada do problema.)” (Lukács, 2010, p. 243). Ainda sobre a distinção entre alienação e estranhamento e seu posterior abandono por Lukács, ver COSTA, Mônica Hallak Martins da. **De como Lukács chegou À distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la. Verinotio – revista on-line. N. 14, Ano VIII, jan./2012 – ISSN 1981-061X.**

Há, portanto, no processo de estranhamento uma distorção real da existência humana, visto que seja para os beneficiários ou para as vítimas há aí uma raiz social comum. Além de mostrar a contradição apresentada, como consequência “dos diversos modos de posse e uso do mais-trabalho” surgem “formas fenomênicas muito diferenciadas, tanto subjetivas quanto objetivas, da práxis político-social até a ideologia”. (p.244) A consequência ontológica mais direta de tudo isso reside no fato de que, uma vez que o estranhamento é considerado um fenômeno social, sua superação só poderá ocorrer por vias igualmente sociais.

Se há uma unidade inseparável, como indicamos, “dos componentes sociais e individuais do estranhamento em seu funcionamento” (p.245), do mesmo modo sua superação social em termos definitivos tem de ocorrer também “nos atos da vida dos indivíduos, em seu cotidiano”. Quando imaginamos uma situação, de certo modo frequente no movimento revolucionário “de que um bom combatente, disposto ao sacrifício, percebe o estranhamento no trabalho e luta de modo coerente, mas, em relação à sua mulher, não lhe ocorre nunca sequer liberá-la de seus grilhões etc.” (p.244), somos capazes de compreender a vida cotidiana como palco central da superação do estranhamento. O fundamento objetivo central do estranhamento reside, portanto, na possibilidade de produção ampliada para além do necessário, o que numa realidade marcada pela desigualdade social, como a partir do escravismo, garante a sustentação de uma classe não trabalhadora que vive do usufruto do mais-trabalho.

E assim transcorre toda a história das sociedades de classe (“pré-história do gênero humano”, diz Marx). O desenvolvimento das forças produtivas faz aparecer, geralmente em crises longas e difíceis, a problemática de tais formações e, principalmente na Europa, fez surgir de seus processos críticos de dissolução novas formações econômico-sociais mais desenvolvidas, em que o problema do estranhamento dos homens com relação à sua própria generidade é continuamente produzido, e reproduzido, em níveis socioeconômicos mais altos. (Lukács, 2010, p. 246)

O capitalismo, enquanto expressão mais atual das formações econômico-sociais mais desenvolvidas é o resultado de um “movimento

histórico que separa o trabalho de suas condições exteriores indispensáveis” (Marx, 2000). Esse movimento alcança sua efetivação quando se nota, na história, o surgimento dos capitalistas empreendedores da livre exploração do homem pelo próprio homem; e a conversão dos produtores em assalariados. Dito de outro modo, o que se coloca, do ponto de vista histórico, é que os fundamentos da ordem econômica capitalista surgiram das entranhas da ordem econômica feudal. Ou seja, ao passo que uma se diluiu, produziu os elementos constitutivos da outra.

O conjunto do desenvolvimento, abrangendo ao mesmo tempo a gênese do salariedade e do capitalismo, tem por ponto de partida a servidão dos trabalhadores; o progresso que esse desenvolvimento realizou consiste em mudar a forma de sujeição, em conduzir a metamorfose da exploração feudal em exploração capitalista. (MARX, 2000, p. 15)

Desta forma, instaura-se uma nova relação, essencialmente mercantil, entre o capitalista e o assalariado. Dentro dela o segundo figura como servidor e se põe sob a dependência do primeiro, abdicando, até mesmo, da propriedade sob seu produto. Tudo isso ocorre pela existência de um elemento anterior a todo esse processo de desagregação do produtor de todas as condições exteriores necessárias ao trabalho, restando-lhe sua própria força física, o trabalho ainda não realizado, mas em estado de potência.

A separação entre o produtor e os meios de produção é, ao mesmo tempo, fundada e fundante em relação ao capitalismo. Visto que tal oposição alcançou uma grandeza sem precedentes desde o estabelecimento do capitalismo e “para que o capitalismo viesse ao mundo foi preciso que, ao menos em parte, os meios de produção já tivessem sido arrancados sem discussão aos produtores” (MARX, 2000, p. 14). Esta relação, portanto, se antecipa à vontade capitalista e é determinada pela permanência das condições materiais de dominação do trabalho pelo capital. É preciso, para compreender o processo de reprodução no contexto histórico do capitalismo, entender o que é o capital e como se dá o seu funcionamento.

O capital é uma relação social anterior ao capitalismo cuja dominação histórica pode ser identificada em formas que vão desde a família às estruturas políticas de controle social. Sua natureza mais profunda se remete, contudo, na ruptura entre o trabalho e aquelas condições indispensáveis à sua existência objetiva. Desta forma, o próprio capital passa a se apresentar como o produtor da riqueza, visto que o trabalho, autêntico produtor, aparece como trabalho estranhado.

O processo de autovalorização do capital pressupõe a existência do trabalhador estranhado, separado dos meios necessários à realização de sua atividade produtiva. Os meios de produção que, na verdade, aparecem como resultado de objetivações de um trabalho anterior, são apenas parte da sujeição do trabalho aos imperativos do capital que se sobrepõe, ainda, às próprias necessidades humanas. Essa sobreposição pode ser mensurada na própria imposição da necessidade de se produzir um algo excedente. Ou seja, é retirado do trabalhador seu poder de decisão quanto ao desenvolvimento da produção, seja em relação à sua forma, quantidade ou finalidade.

A relação social capital se estabelece na história, precisamente, por sua oposição ao trabalho. Essa oposição, porém, não se desenvolve de forma equilibrada, visto que a existência objetiva do capital depende da manutenção de uma espécie de círculo de valorização, através do qual a criatura passa a subjugar seu criador.

A questão é que, sem entender a perversa circularidade do sistema do capital – mediante a qual o trabalho sob a forma de trabalho objetivado, alienado, se torna capital e, como capital personificado, enfrenta e domina o trabalhador – não há como escapar do círculo vicioso da auto-reprodução ampliada do capital como o modo mais poderoso de controle sociometabólico jamais conhecido na história. (...) para ser capaz de romper com o círculo vicioso do capital como forma de controle sociometabólico, é necessário enfrentar o fetichismo do sistema em sua forma plenamente desenvolvida (Mészáros, 2002, pp. 606-607/707-708).

Fica evidenciado, deste modo, que enquanto forma de controle social, ao capital pouco importa sua expressão histórica, desde que sua base

de sustentação para a exploração do trabalho permaneça inalterada. Ou seja, o que de fato interessa é a máxima acumulação de capital, fruto da expropriação de mais-valia, dadas as limitações objetivas de um momento histórico determinado.

...do ponto de vista do capital, visto como modo de controle, a questão importante não é sua forma contingente, é a necessidade de uma expropriação da mais-valia *que-assegure-a-acumulação*. De uma forma ou de outra, sua forma contingente deve ser modificada – mesmo nos parâmetros estritamente capitalistas – no curso da inexorável auto-expansão do capital, de acordo com as variações de intensidade e escopo da acumulação de capital possível na prática sob as circunstâncias históricas dadas. (MÉSZÁROS, 2002, pp. 368/451).

Sob a égide capitalista a relação fundamental de exploração do trabalho pelo capital se expressa na opressão do capitalista – *personificação do capital no capitalismo* – sobre o trabalhador. As consequências dessa relação evidenciam a prostração deste último em relação ao primeiro. De autêntico produtor da riqueza material o trabalhador é convertido em um elemento – aparentemente desprezível – do processo produtivo, agora, plenamente controlado pelo capital, o novo protagonista tanto da produção quanto das decisões a ela ligadas.

Essas personificações revelam, aparentemente, uma situação na qual o trabalhador é um “escravo sob novas formas” e o capitalista proprietário de uma autêntica liberdade individual, visto que têm em suas mãos o poder de decisão quanto aos destinos da atividade humana de produção. Contudo, como dissemos anteriormente, nem mesmo o capitalista possui uma liberdade efetiva. E por que isso ocorre? Porque suas decisões devem, invariavelmente, responder aos imperativos do capital. Diuturnamente, ele gasta suas forças vitais no sentido garantir, tanto no plano objetivo como ideologicamente, o fetiche de sua superioridade sobre o trabalhador. Desta forma, o estranhamento passa a ser compreendido, para além de termos gnosiológicos e abstratos, como um fenômeno social, ontológico e concreto. “Para os que se apropriam do mais-trabalho, seu estranhamento... é a base natural de sua conduta de vida; para seus produtores, ao contrário..., é o confisco mais ou

menos amplo de sua humanidade (Lukács, 2010, p. 249). A superação do estranhamento, exige, desta forma, uma “generidade na qual as tendências filogenéticas e ontogenéticas podem receber uma constituição convergente” (p.254), isto é, indivíduo e gênero

De um modo geral, na esteira de Lukács, 2010, essas observações levam invariavelmente a duas consequências ontológicas fundamentais. A primeira diz respeito à clarividência de que torna-se concretizável, e, portanto, possibilidade real, só e somente só a partir de sua tomada como saída do mundo social, ao mesmo tempo estranhado e estranhante. A segunda observação importante, que na verdade se põe como decorrência da primeira, é que o fim da pré-história humana, como afirmava brilhantemente Marx, só é concretizável sobre bases econômicas adequadas. Evidentemente, “o fator subjetivo dessa imensa transformação na história da humanidade tampouco tem caráter utópico”(p.260).

O que Marx propõe, para Lukács, 2010, é, na verdade, uma concepção de mundo marcada pela universalidade, o que faz uma enorme diferença na relação entre sociedade e natureza. Ou seja, seu método onto histórico, ao que tudo indica poderia ser aplicado na natureza e na sociedade, visto que o que se encontra quando se procura compreender a natureza são, na verdade, processos irreversíveis de complexos processuais.

A profundidade de grande alcance da concepção marxiana das categorias repousa, entretanto, exatamente no fato de que a universalidade não é nada mais nada menos que, em primeiro lugar, uma determinação do ser, exatamente como a singularidade [*Einzelheit*], e só porque ela, tanto quanto a singularidade, existe e opera no ser mesmo como determinação da objetividade, pode tornar-se – reproduzida pela consciência – um momento fecundo do pensamento. (Lukács, 2010, p. 261)

A universalidade não deve ser compreendida como simples acréscimo do pensamento ao ser objetivo ou até mesmo como uma reconfiguração do ser pela consciência pensante. Lukács reitera que Ser, aos olhos de Marx, pressupõe ao mesmo tempo ser-objetivo, independente se e

como é pensado, o que nos leva a considerar a objetividade como forma concreta de cada ser. “A consciência é o produto de determinado modo de ser do ser social e tem funções extremamente importantes a cumprir nele”. (p.261) Porém, o que nota é que aquilo que é a natureza mesma do ser atua de modo independente ao processo de tomada de consciência em relação às suas determinações.

A consciência surge como atividade social, consciência humana propriamente dita a partir do trabalho. Isso é um fato ontológico básico no ser social, na medida em que o trabalho põe em movimento a necessidade de um “conhecimento o mais adequado possível da objetividade natural” (p. 262). Ou seja, é impossível projetar tais relações categoriais próprias do ser social (ser-consciência, etc), no que tange sua autodeterminação, sob pena de “um falseamento do ser” (idem) e ainda de produzir um mito “(que também só pode ter pátria no ser social)” (idem). Ou seja, de modo primário as categorias e seus nexos não são, para o método onto-histórico, abstrações próprias do pensamento, “mas formas do ser, determinações da existência” (p.271).

Na medida em que as pessoas agem na vida, seus pores teleológicos, os caminhos que seguem para realiza-los só podem ocorrer no quadro das respectivas determinações da objetividade existentes e em devir. O caráter elementar da práxis real pressupõe (“sob pene de perecer”, como Marx delimita a necessidade que opera na sociedade) um permanente confronto prático e por isso consciente, por vezes formulado no pensamento, e em determinadas condições sócio-historicamente dadas, até teórico, com as determinações objetivas dadas. (Lukács, 2010, p. 271)

O processo de constituição objetiva do ser social coloca o homem em um confronto prático permanente e inevitável, o que faz surgir todo o complexo categorial referente a essa esfera de ser. As categorias, entendidas a partir da reação prática do ser social, passam, do mesmo modo, a desempenhar um efeito real “sobre as atividades. Tomadas no sentido mais amplo, da vida social dos homens.” (p.271)

Tomada como ponto de partida para a correta compreensão do ser e de suas relações categoriais, porém, a vida cotidiana e o pensamento dela

emanado não pode se impor como fim em si mesmo, ainda que tomemos um momento mais elevado do desenvolvimento histórico e social. O homem necessita superar o pensamento cotidiano, na medida em que não se mostre mais suficiente para orientar a práxis. “O desenvolvimento das forças produtivas, a crescente divisão do trabalho, a gradativa socialização da vida social etc. atuam todos numa direção, isto é, a de fazer recuar sempre mais a esfera apenas imediata da práxis cotidiana” (p. 272). Daí vemos surgir um conjunto de generalizações teóricas que são, essencialmente, produzidas pelo novo tipo de práxis, que de certo modo trata-se de uma práxis ressignificada.

Sob o ponto de vista da concepção aqui explicitada como método onto-histórico, uma generalização teórica, ou seja uma teoria, só pode se afirmar socialmente quando se torna ideologia, quando é tomada como caminho para a conscientização e solução dos problemas considerados indispensáveis à práxis, seja para uma classe ou outra (Lukács, 2010, p.281). Com isso, Marx aproxima decisiva e definitivamente ciência e filosofia, mesmo lhes diferenciando em objetivos e métodos. Isto é. para além de uma homogeneização mecanicista, o que se pretende é, na verdade, uma consideração tal que “ambos devem se tornar em última análise, em sua diferença, atividades teórico-práticas complementares da espécie humana, para cumprirem, de maneira autêntica, suas legítimas funções cognitivas” (p. 289). Enquanto os métodos filosóficos da teoria do conhecimento compreendem as categorias como determinações do pensamento, na esteira de Marx, Lukács propõe o ser como processo irreversível, do qual emanam as categorias, ou seja, partes moventes e movidas de sua existência. Na vida cotidiana, isso pode ser notado pela capacidade de o “ente de perceber de alguma forma o seu ambiente e reagir de alguma forma àquilo que percebeu” (p.289), e, na totalidade da práxis humana, esse processo de preparação e execução consciente da atividade humana faz surgir a própria ciência.

Portanto, é a práxis que liga a vida cotidiana dos seres humanos com a preparação e execução consciente, da qual surge não apenas a linguagem, mas, pouco a pouco, também a ciência. É, porém, igualmente a práxis que impele e controla sua inevitável orientação para a constituição categorial do ser no sentido da filosofia. Por mais que ciência e filosofia se distingam em seu objeto imediato de

conhecimento, por mais que, por isso mesmo possam se defrontar muito crítica, até antagonicamente, em última análise, têm um objeto de conhecimento comum: esclarecer cada vez mais os caminhos da práxis, em um sentido cada vez mais elevado e socializado da sociabilidade, isto é, orientar de modo cada vez mais unívoco as atividades humanas para a constituição categorial das totalidades, da totalidade do ser. (Lukács, 2010, p. 297)

A práxis, atividade humana, realiza-se, ontologicamente, na medida em que pelo trabalho o homem se livra das determinações naturais. A partir desse salto a atividade humana se orienta de forma cada vez mais decisiva para a constituição das categorias. Lukács toma por exemplo, a fim de ilustrar o que aqui se atesta, a constituição da linguagem, que por pertencer “às condições indispensáveis para o funcionamento do trabalho, ... surge por toda parte onde o homem enquanto homem se afasta do reino animal”. (p.296) Mesmo a despeito do desenvolvimento diferenciado das línguas singulares, o que impor aqui é sua oposição à comunicação baseada em sinais dos animais.

O que se coloca aqui, acerca da revolução metodológica realizada por Marx, especialmente quanto à relação entre ciência e filosofia, é que, ontologicamente, há uma cooperação objetivamente indispensável entre ambas. Nas palavras de Lukács (2010), há uma copertença processual necessária entre ser, categorias, práxis e conhecimento, visto que “no centro da metodologia de toda práxis e do conhecimento que a acompanha e estimula..., remetendo-as à historicidade geral... o estatuto do ser das categorias supera-se a velha contraposição entre ciência e filosofia” (p.298). A pré-história desse desenvolvimento “pressupõe a característica... das atividades humanas: ‘Eles não sabem, mas fazem’.” (p.299) Isto significa que, mesmo num estágio ainda primitivo do desenvolvimento humano, a práxis humana pressupõe consciência, ainda que restrita ao seu ato de pôr fins de modo real e concreto. “Se o homem da Idade da Pedra quer fabricar um machado, deve tomar consciência das funções, formas possíveis etc. do machado, determinados gestos para burilar etc.” (idem), o que demarca precisamente, aqui, o salto decisivo “da esfera biologicamente determinada do ser para a sociabilidade” (idem). No entanto, “não se segue daí que o

conhecimento indispensável para tal práxis dos seres humanos dessa fase de desenvolvimento também deva se tornar consciente” (idem).

No caso das experiências reais de trabalho, num período relativamente primitivo do desenvolvimento humano, exige-se certa característica consciente, pelo menos para que seu funcionamento prático se dê de forma satisfatória. Nesse sentido, o conhecimento ainda é restrito “apenas em relação ao processo concreto da própria práxis, não em relação à gênese e constituição daquela consciência da qual são, de facto, manifestações prático-concretas”. (p. 299) De fato, na práxis dos períodos mais remotos do desenvolvimento é possível falar em conhecimento apenas no que diz respeito à realidade e circunstâncias imediatas da atividade humana, o que, evidentemente, adiou ainda por um tempo considerável qualquer visão mais correta acerca do próprio ser. Portanto, “não admira que os homens percebam sua própria consciência... como orientação contraposta à natureza biologicamente determinada, mas nessa contraposição também vejam uma intervenção de poderes transcendentés”. (p.300) Aqui, de certa forma, encontra-se o fundamento da primeira forma de um certo estranhamento humano, dada a incapacidade de os homens tomarem sua própria práxis como elemento central na constituição de sua visão de mundo e do próprio ser.

A primeira forma, nesse sentido, de um estranhamento humano surgiu quando:

Os homens transferiram a gênese, a essência, o funcionamento de seu próprio ser a poderes transcendentés, cuja constituição elaboravam, no início de modo muito simples, depois cada vez mais refinadas intelectualmente por meio de deduções analogizantes de sua própria existência. Do trabalho teleológico do homem nasceu o modo de estranhamento de um mundo criado por poderes transcendentés e, nele, o estranhamento do próprio homem criado por tais poderes¹⁴. (Lukács, 2010, p. 301)

¹⁴ Aqui, Lukács faz referência à história da criação encontrada no Antigo Testamento, onde a referida analogia chega até mesmo a garantir um dia de Descanso ao Deus todo-poderoso depois da criação do mundo.

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, não de forma aleatória o surgimento do capitalismo traz consigo, como indicamos anteriormente, uma tendência à superação, no campo das ideias, dessa primeira forma de estranhamento humano. Porém, o que se vê não passa apenas de uma substituição, se é que podemos falar assim, para um estranhamento de novo tipo, que abandonando em grande parte qualquer concepção naturalista, adota a teoria do conhecimento como fundamento de toda estrutura categorial. Isto é, deixa-se de lado o confronto do destino do mundo, em termos objetivos, com a benevolência de um ser transcendente, mas, por outro lado, concentra toda indagação filosófica à “seguinte questão: com que meios, com que autocontrole, o pensamento conseguirá dominar o mundo de maneira correta, consequente e adequada.” (pp. 301-02) Há ainda um outro elemento importante, que se refere do fato de que quando o ser deixa de exercer um papel efetivamente de controle sobre a atividade de pensar o mundo, “tudo se torna possível, e todo o possível se realiza, se ele convier à confusão das poderosas correntes políticas, sócias, econômicas da época” (p.305), fenômeno que, em muitos casos, chega a perpassar a própria ciência e filosofia, não se restringindo, portanto, à cotidianidade, e, fazendo surgir, uma espécie de falso interessante, ou falso socialmente necessário.

Quanto mais a exploração capitalista deixa para trás – pelo menos num estágio mais desenvolvido – a forma original direta de exploração (prolongamento da jornada de trabalho, achatamento dos salários), transformando a subsunção formal do trabalho sob o capital numa subsunção real, tanto mais fortemente desaparece da práxis do movimento de trabalhadores a coincidência imediata entre luta contra a própria exploração e luta contra as consequências do estranhamento para os homens. (Lukács, 2010, p. 307)

Evidentemente, nessa perspectiva, quando se toma as categorias enquanto formas do ser, o reconhecimento e conhecimento das transformações categoriais passa a compor um quadro de certo modo estratégico na perspectiva das lutas de classe. Outro componente importante de ser ressaltado aqui, devido à própria mudança econômica ao longo do desenvolvimento do capitalismo, refere-se à uma ideologia capaz de ao mesmo tempo compreender as nuances das referidas mudanças e propor uma saída que se revele eficaz ante o falseamento do próprio real.

Conforme Lukács (2010), a estrutura categorial da imagem marxiana de mundo pode ser resumida em três grandes processos no plano da constituição específica das categorias, no que se refere ao seu ser processual, a saber: primeiro, “o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução do ser humano sofre uma permanente tendência de redução” (p. 308), ou seja, independentemente da quantidade de anos que se passem, os animais – mesmo os mais evoluídos – para poderem garantir sua reprodução biológica são obrigados a dispensar uma quantidade inalterável de energia, enquanto que no ser social uma linha ascendente no desenvolvimento do trabalho; segundo, a transformação sofrida pelo ser humano diante do crescimento objetivamente regulado das forças produtivas, fato que revela o surgimento do ser social como uma “transformação do ser humano, enquanto transformação processual dos modo do ser que pela primeira vez produz sujeitos e objetos” (p.313) ; e, terceiro, “o processo necessário de integração dos agrupamentos humanos, originalmente bem reduzidos, em agrupamentos maiores, nações, reinos, para finalmente mostrar, sob a forma de mercado mundial...a tendência”(p.317) a uma “unidade social efetiva da humanidade” (idem), o que traz como consequência ontológica direta no plano da luta de classes atual, a constatação de que a aspiração a uma generidade ampla e autêntica da humanidade passa, necessariamente, pela oposição à crença de que a efetivação dessa generidade se dará de forma simplesmente análoga ao desenvolvimento da economia capitalista.

3. O LUGAR DO CONHECIMENTO NO PROCESSO DE REPRODUÇÃO SOCIAL

A afirmação do marxismo como uma ontologia não basta para indicar o conjunto de esforços de Lukács, especialmente em sua obra de maturidade. Isto porque, para o próprio autor, a existência de concepções filosóficas ontológicas são resultado e comprovação direta da relação entre a questão do ser com a práxis. Mesmo a despeito de o neopositivismo haver qualificado “toda indagação sobre o ser... como um absurdo anacrônico e anticientífico”, o surgimento de filosofias pretensamente ontológicas foi inevitável. “Basta pensar em Husserl, em Scheler e em Heidegger, no existencialismo francês, para se reconhecer o caráter ineludível da abordagem ontológica dos problemas do mundo como um fato que não pode ser negligenciado no pensamento também de nossa época” (Lukács, 2010, p. 34).

No entanto, esse reconhecimento não iguala tais proposições filosóficas à ontologia delineada por Lukács, a partir de Marx. A concepção de ser encontrada nas tendências contemporâneas a Lukács trata de um indivíduo isolado, supostamente abandonado ao mundo. Ao lançar mão da reflexão sobre o ser, Lukács aponta para a determinação de um ser específico, objetivo, o ser social. Para tanto, ergue-se a necessidade de fundamentar “a conexão e a diferenciação dos três grandes tipos do ser”. A compreensão dessa dinâmica é condição primeira para a formulação correta de qualquer questão relativa ao ser social. O desenvolvimento interno e externo do ser social é, em certa medida, subordinado à interação com as esferas de ser orgânico e inorgânico. Isto porque, “o ser humano pertence direta e – em última análise – irrevogavelmente também à esfera do ser biológico” da mesma forma que como os “modos de ser determinados pela biologia” reivindicam certa “coexistência com a natureza inorgânica”.

Tal coexistência dos três grandes tipos do ser – suas interações, bem como suas diferenças essenciais aí incluídas – é, assim, um fundamento tão invariável de todo ser social que nenhum conhecimento do mundo que se desenvolva em seu terreno, nenhum

autoconhecimento do homem, poderia ser possível sem o reconhecimento de uma base tão múltipla como fato fundamental. Visto que essa condição do ser também fundamenta toda práxis humana, ela tem necessariamente de constituir um ponto de partida ineliminável para todo pensamento humano (Lukács, 2010, p. 36).

Todo conhecimento que se pretende verdadeiro deve fundamentar-se numa práxis humana determinada e, ao mesmo tempo, partir do reconhecimento fundamental acerca da constituição ontológica do ser social. Resultante da práxis, o conhecimento surge para conduzi-la. “Todo pensamento, cujas pressuposições e conclusões perderem esse fundamento último, tem de dissolver-se subjetivamente, em sua totalidade e em seus resultados” (Lukács, 2010, p.37).

Poder-se-ia afirmar, simplesmente, que a legitimidade do conhecimento humano de si próprio ou das coisas do mundo real é consequência de sua aproximação daquilo que realmente o ser é. No entanto, é preciso clarificar esse caminho, visto que a própria consistência do que é verdadeiro se põe sob as condições históricas e sociais. Ou seja, “noções que se mostram falsas num desenvolvimento mais elevado da práxis social e das ciências podem oferecer por longos períodos uma base, à primeira vista, segura para a práxis¹⁵” (p.41).

... o legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica (Lukács, 2010, p. 69).

3.1. O trabalho como modelo de toda práxis: o lugar do pôr teleológico

Uma abordagem onto histórica da problemática do conhecimento requer certa explicitação dessa mediação com a totalidade social e, mesmo que em linhas gerais, indicações de seu desenvolvimento ao longo do processo

¹⁵ O sistema de Ptolomeu acerca da compreensão do universo, por exemplo, permaneceu por muito tempo, no ocidente, na condição de verdade.

histórico. A exigência anterior e fundamental à compreensão do lugar do conhecimento no processo de reprodução social é, portanto, um esforço teórico-metodológico de entendimento do lugar do trabalho no processo de, por um lado reprodução do mundo dos homens e, por outro, de reprodução sob a lógica do capital. Trata-se de “determinar principalmente a essência e a especificidade do ser social” (p.35). Isto porque se pretende identificar o lugar do conhecimento no processo de reprodução social em sentido *lato* e em sentido *strictu*, referente à sociabilidade regida pelo capital. “É preciso partir da imediatidade da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, ir além dela, para apreender o ser como autêntico em-si” (p. 37). A correta investigação das conexões e relações entre esses dois momentos expressa, essencialmente, uma perspectiva totalizante do ser, ou seja, a mera observação dos elementos empíricos do ser impossibilita elucidar o ser real, verdadeiro.

É preciso ter sempre em mente que uma fundamentação ontológica correta de nossa imagem de mundo pressupõe as duas coisas, tanto o conhecimento da propriedade específica de cada modo do ser como o de suas interações, inter-relações etc. com os outros. (Lukács, 2010, p. 41)

No processo de desenvolvimento histórico do pensamento existe uma variedade de autores que se apegam a concepções a-históricas, para afirmar isto ou aquilo como elemento fundante da essência humana. No bojo dessas reflexões, encontram-se todas as posições teológicas que limitam sobremaneira a ação humana no desenvolvimento de sua própria história. Isto ocorre porque, nessa perspectiva, os atos históricos são uma derivação direta de uma força – seja qual for sua denominação – externa ao mundo dos homens. Desde a Grécia Antiga, passando pela Idade Média e, ainda, por concepções filosóficas da modernidade – como o próprio idealismo e o materialismo vulgar – pode-se, grosso modo, identificar uma relativa continuidade de pensamento quanto à defesa de uma essência humana deslocada das mãos dos próprios homens. Como consequência mais direta e fundamental dessas concepções a-históricas decorre a impossibilidade de se identificar na história a gênese da essência humana. Do contrário, tal caminho leva a crer na existência, quase que religiosa, de “uma dimensão

transcendente que funda esta mesma essência”, fato que se sustenta numa imutabilidade da história.

... não é mero acaso que em todos os casos este limite seja exatamente a sociedade à qual pertence o pensador. Para Aristóteles, o lugar natural dos homens fazia de Atenas o último e mais desenvolvido estágio de desenvolvimento humano; para a Idade Média, a sociedade feudal era uma criação divina que corresponderia à essência pecadora dos homens; para os modernos, a melhor sociedade é aquela que possibilita a explicitação plena do egoísmo essencial dos proprietários privados, a sociedade mercantil burguesa; e, finalmente para Hegel, a plena realização da essência humana é o Espírito Absoluto, no qual a sociedade civil (*bürgerlich Gesellschaft*) encontra no Estado seu complemento dialético ideal, garantindo assim a vida social em seu momento mais pleno (o que inclui, claro, a propriedade privada burguesa) (Lessa, 2001, p. 91).

Marx, ao realizar uma crítica radical do idealismo de Hegel, na qual entende que este inverte a relação entre o que é determinante e o que é determinado inaugura uma nova fase na compreensão do real, marcada pela necessidade de transformá-lo¹⁶. A filosofia idealista apresentaria, para Marx, uma mistificação do real por entender que as representações acerca da realidade determinariam a própria realidade material, sendo o real a manifestação de uma Razão Absoluta.

Toda a atividade teórica de Marx convergiu para uma compreensão da história real dos homens em sociedade a partir de suas condições materiais de existência. O seu materialismo histórico é portador de uma concepção de homem inserido em relações sociais e históricas determinadas pela forma de produção da vida material. O fundamento marxiano da produção material não anula a importância nem mesmo nega o peso da individualidade, ao passo que, pela atividade consciente e orientada, o homem altera a natureza produzindo as inúmeras coisas necessárias à sua manutenção física, ele constrói a si mesmo como indivíduo.

¹⁶ “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (XI Tese sobre Feuerbach).

Em linhas gerais, pode-se verificar que, enquanto a concepção hegeliana fornece elementos que mais se aproximam da legitimação da realidade existente, o pensamento de Marx se encaminha para o entendimento da possibilidade de superação dessa realidade. Ao compreender a história em seu movimento, Marx delega ao homem a possibilidade de alterar essa história, marcada essencialmente transitória e não definitiva. Isto se torna ainda mais evidente quando tomamos, por exemplo, a exposição de Marx em sua obra *A Ideologia Alemã* acerca do desenvolvimento dos modos de produção dominantes em cada época histórica¹⁷, veremos, em termos econômicos, um elemento revelador da possibilidade humana de alteração de sua história.

A história humana coincide fundamentalmente com a produção dos meios que possibilitem a satisfação de suas necessidades. A relação entre o homem e a natureza, portanto, salta da condição de simples consumo dos objetos de satisfação das necessidades humanas para a produção consciente dessa satisfação. Esse processo significa a transformação da natureza ao mesmo passo que ocorre a transformação do próprio ser humano.

“... todos os homens devem ter condições de viver para poder “fazer a história”. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras 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” (Marx e Engels, 1998, p. 21).

O fator determinante para o desenvolvimento do homem enquanto tal não parece ser a sua condição biológica. O desenvolvimento social é consequência do desenvolvimento das relações sociais, que têm por finalidade a sofisticação das capacidades humanas na garantia da reprodução social. Novas necessidades produzem novas possibilidades, que, por sua vez, geram novas necessidades, o que garante à história humana a condição de não se repetir e assegura ao processo de reprodução social o estatuto de sempre

¹⁷ O comunismo primitivo, o escravismo na Antiguidade, o feudalismo na Idade Média e o capitalismo na Idade Moderna.

produzir o novo. “O segundo ponto... é que uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades - e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico” (p.22).

“Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal” (Marx e Engels, 1998, p. 10).

A atividade consciente e orientada do homem sobre a natureza passa a ser, então, o que vai lhe diferenciar dos outros animais e ainda distinguir o seu trabalho da atividade realizada por esses animais. O trabalho, em termos ontológicos, é o elemento predominante de ruptura entre o homem e o determinismo da natureza ao mesmo tempo em que constitui a própria existência de uma esfera social, um mundo essencialmente humano. Vale ressaltar, porém, que a instituição de uma esfera social manifestada no desenvolvimento da sociabilidade humana não representa, em hipótese alguma, o desaparecimento da natureza¹⁸ visto que

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza (Marx, 1996, p. 297).

Neste sentido, o trabalho humano, para Marx, é a garantia da existência propriamente humana, uma vez que qualitativamente diferente dos outros animais, a ação dos homens sobre a natureza mediada pelo trabalho transpõe a mera necessidade de adaptação e sobrevivência imediata e alcançou o status da produção do novo. Na esteira de Lukács, explicita

¹⁸ Um ser social só pode surgir e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico. (Lukács, G., 1968:3)

Jimenez (2001, p. 71): “Esse processo de transformação da natureza, de criação de algo novo que não estava dado como tal, foi possibilitado pela instauração da consciência, capaz de colocar fins à ação, de prever e escolher, decidir entre alternativas.”

Com efeito, atesta Lukács:

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia “já na representação do trabalhador, isto é, de modo ideal” (1968, p. 5).

O ser humano estabelece uma prévia ideação em sua consciência do que deseja realizar sobre o objeto do trabalho. Ao estabelecer, conscientemente, o resultado a ser alcançado ao fim de sua ação, ou seja, ao estabelecer uma finalidade, o homem encontra no trabalho sua forma originária. Em outras palavras, a ação humana sobre a natureza é dotada de prévia ideação, ou seja, o homem projeta na mente o resultado final do seu trabalho¹⁹.

O trabalho humano não se diferencia, portanto, das atividades laborativas dos outros animais apenas pelo grau de sofisticação que, evolutivamente, possuem os objetos de sua ação²⁰, mas “pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução” (Marx, 1985, p. 149).

¹⁹ Isto ressalta a capacidade teleológica do ser social. É no trabalho, entendido como protoforma, como forma originária da atividade humana, que se pode demonstrar ontologicamente que o estabelecimento de uma finalidade é um momento real da efetiva realidade material (...) qualquer trabalho seria impossível se não fosse precedido de uma tal colocação, determinando-lhe o processo em todas as suas fases (Antunes, 1995:121).

²⁰ Vale ressaltar, aqui, que, conforme MARX (1996:300): “O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com o seu objetivo. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. Ele fiou e o produto é um fio.”

Sobre essa prerrogativa, vale, aqui, recuperarmos a magistral explicação de Marx:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de sua colméia. Mas o que distingue, de antemão, 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 (Marx, 1996, p. 298).

O trabalho caracteriza-se, assim, por ser uma atividade exclusivamente humana, ao passo que exige para a sua realização a existência prévia de um projeto mental e consciente com vistas a determinado fim. Daí porque o processo de trabalho se realiza numa relação entre teoria e prática, pela qual o homem utiliza sua energia e capacidade física e psíquica para a satisfação de suas necessidades, sejam estas “provenientes do estômago ou da fantasia”. Essa satisfação não se constitui apenas em sua forma direta como objeto de consumo, mas também “indiretamente, como meio de produção”.

A subordinação da natureza pelo homem se faz necessária, assim, para que o processo de ideação realizado pelo homem possa ser objetivado. Ou seja, no desenvolvimento onto-histórico do trabalho a própria natureza aparece “como objeto geral do trabalho humano”. A compreensão do processo de tornar-se homem passa, seguramente, pelo fato de que “um ser social só pode surgir²¹ e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico” (Lukács, 1968, p. 3).

²¹ “o surgimento da espécie humana não configura uma necessidade da evolução biológica nem o desdobramento de uma produção genética – é uma autêntica ruptura nos mecanismos e regularidades naturais. O surgimento da vida trouxe à existência uma nova categoria, a reprodução biológica; de modo análogo, a gênese do ser social corresponde ao aparecimento de uma categoria radicalmente nova, que não pode ser derivada da natureza: a reprodução social. Com o ser humano desenvolve-se um novo tipo de ser, uma nova materialidade, até então inexistente, e cujas peculiaridades não se devem à herança biológica nem à programação genética – um tipo de ser radicalmente inédito, o ser social” (Lessa, 2007, p.141)

A esfera social, essencialmente humana, mantém articulação com as outras esferas, precisamente por ser ontologicamente distinta, visto que em sendo idênticas não haveria tal articulação com a esfera natural. A existência e reprodução na esfera social não podem, em hipótese alguma, prescindir de uma base natural. “Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, quanto pelo fato de que, sem natureza, não pode haver se social” (Lessa, 2007, p. 26).

Como bem sintetiza Lessa (2007)

Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, por meio da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta (pp. 24-25).

Fundamentalmente, fica evidenciado que o momento predominante de cada esfera apresenta elementos processuais radicalmente distintos. Enquanto na esfera inorgânica a necessidade de tornar-se outro mineral se apresenta como a única possibilidade viável, portanto como sua essência, a esfera biológica se depara com a reprodução da vida, o repor o mesmo como o seu limite ontológico.

Do mesmo modo, nota-se no ser social uma condição particular inexistente nas outras formas de ser, que é a condição de sempre produzir o novo. Enquanto que, no plano natural, a adaptação e acomodação às condições dadas parecem ser definitivas, o ser social garante intervenções sempre novas às condições dadas, alterando sua própria constituição pelo trabalho. Neste sentido, o trabalho se apresenta como:

Atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente

de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas suas formas sociais²² (Marx, 1996, p. 303).

O trabalho expressa o que podemos inferir como uma relação articulada entre teleologia e causalidade. O momento anterior ao surgimento do trabalho foi essencialmente causal. Enquanto a natureza está presa a essas conexões exclusivamente causais, que funcionam espontaneamente, a práxis social resulta de um modelo ontológico modificador da realidade – o trabalho. O que marca, em essência, o trabalho, desde o seu surgimento é, nesse sentido, sua processualidade histórica. Daí resulta a primazia da práxis, consequência do processo de “adaptação ativa do homem ao seu ambiente”, como fundamento essencial específico e exclusivo do ser social.

Enquanto categoria ontológica objetiva, a teleologia só existe no ser social e, portanto, só se faz presente no interior dos atos humanos. Pela articulação do trabalho, a teleologia opera na causalidade uma transformação tal que esta se vê diante de algo “contrário” a si próprio (Lessa, 2012). E como isto ocorre? Em que momento da realização do ato de trabalho? Pela objetivação, articula-se a idealidade da teleologia com a materialidade do real. Desse complexo de determinações, pela teleologia erige-se a causalidade posta.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nele jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais [*tierartig*], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvencilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho

²² Portanto, “Não há, para Marx, sociabilidade sem trabalho e este é o “intercâmbio orgânico com a Natureza”. Pela própria determinação ontológica do objeto do trabalho (a natureza), ele é necessariamente uma atividade manual e seu produto e seus meios são, também, natureza ou natureza transformada. (Lessa, 2007, p. 147)

numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem (Marx, 2013, p. 255).

Trata-se, segundo a concepção inaugurada por Marx e devidamente recuperada por Lukács, de atribuir ao homem uma dada pertença “à natureza e à sociedade” de forma articulada. Ou seja, o processo do devir humano é fundado no próprio processo de intervenção consciente e orientado na natureza pelo homem, o trabalho. Ao colocar sua corporeidade em movimento intercambial com a natureza a fim de promover certo conjunto de alterações, o homem também transforma a si mesmo na medida em que esse processo alimenta a processualidade histórica irreversível do ser “no curso do desenvolvimento da humanidade”. Precisamente nesse sentido, é que referido metabolismo entre sociedade e natureza impõe-se como critério do conhecimento do ser a cerca de si mesmo e das coisas. O conhecimento atua como possibilidade de o homem realizar suas decisões entre alternativas. Diferentemente do que ocorre nas ontologias clássicas, desde Parmênides até Heidegger, marcadas pela concepção de um ser estático, Lukács resgata a essência para o interior da substância, ou seja, o ser, em primazia, histórico.

A atividade humana conscientemente orientada só se constitui em trabalho na medida em que se volta para a satisfação das necessidades humanas, seja qual for sua forma social. Pela intermediação do trabalho o homem acrescenta algo que antes não existia, um mundo novo sobre a base natural já existente. Ou seja, mesmo na sociabilidade capitalista, onde ocorre, conforme explica Marx no Capítulo I de O Capital, uma subsunção do valor de uso pelo valor de troca, essa relação de intercâmbio direto entre o homem e a Natureza permanece, fundamentalmente, sendo a condição central para a reprodução social.

Sob a égide do capitalismo, onde a riqueza “aparece como uma imensa coleção de mercadorias” (Marx, 2013, p. 113), a relação entre duas mercadorias distintas que se equivalem no processo de troca parece ser o primeiro indicativo de uma reviravolta na composição do trabalho sob esta

nova forma social. Na duplicidade das mercadorias encontramos evidências de uma duplicidade igualmente importante do trabalho humano.

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso. (Marx, 1996, p.175)

Desta forma, da mesma maneira que encontramos na análise da mercadoria a existência articulada de dois aspectos fundamentais, manifestados no valor e valor de uso, o trabalho realizado sob a forma capitalista de produção é portador de um duplo sentido, personificado na relação entre trabalho concreto, enquanto categoria fundante da sociabilidade humana sustentada pela ineliminável ação mediadora entre o homem e a Natureza, e trabalho como valor, no sentido abstrato.

Assim como na relação entre mercadorias, sob a forma capitalista consolidada, o valor subsume o valor de uso da soma de diferentes mercadorias, o trabalho abstrato subsume o trabalho em seu aspecto de concretude se tornando uma forma de realização do trabalho concreto, que é a sua forma alienada. De um modo geral, forma histórica capitalista se sustenta como em todas as sociedades de classe, numa intensificação da divisão social do trabalho, marcada pela quebra da unidade entre o trabalho manual e o intelectual. Mas é na forma de trabalho abstrato, assalariado, ou melhor, no duplo caráter do trabalho contido nas mercadorias, que encontramos a essência da forma capitalista de produção.

Para trabalhar produtivamente, já não é necessário, agora, pôr pessoalmente a mão na obra; basta ser órgão do trabalhador coletivo, executando qualquer uma de suas subfunções. Trabalhador coletivo e trabalhador produtivo são categorias que se interpenetram, para trabalhar produtivamente (...) basta ser órgão do trabalhador coletivo (Marx, apud. Lessa, 2007, p.149).

O que ocorre aqui é um processo de *igualação* do trabalho, na qual a categoria trabalho abstrato se sustenta pela soma de todos os trabalhos concretos, enquanto produção de valores de uso. Se, para a relação de troca entre as mercadorias, a abstração de seus valores de uso torna-se imprescindível, resta, neste processo, uma única propriedade comum a todas as mercadorias “que é a de serem produtos do trabalho”.

Entretanto, o produto do trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstrairmos o seu valor de uso, abstrairmos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. Deixa já de ser mesa ou casa ou fio de qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensoriais se apagaram. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato. (Marx, 1996, pp.167-8)

Desta forma, pode-se verificar que, com a subsunção dos diferentes trabalhos concretos, o elemento quantitativo passa a ser o único responsável pela medida do trabalho humano. “A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, sua unidade de medida nas determinadas frações do tempo, como hora, dia etc.” (p. 168).

...para o processo de valorização é totalmente indiferente se o trabalho apropriado pelo capitalista é trabalho simples, trabalho social médio ou trabalho mais complexo, trabalho de peso específico superior. O trabalho que vale como trabalho superior, mais complexo em face do trabalho social médio, é a exteriorização de uma força de trabalho na qual entram custos mais altos de formação, cuja produção custa mais tempo de trabalho e que, por isso, tem valor mais elevado que a força de trabalho simples. Se o valor dessa força é superior, ela se exterioriza, por conseguinte, em trabalho superior e se objetiva nos mesmos períodos de tempo, em valores proporcionalmente mais altos. Qualquer que seja, porém, a diferença de grau entre o trabalho do fiandeiro e o do joalheiro, a porção de trabalho com que o joalheiro apenas repõe o valor de sua própria força de trabalho não se distingue qualitativamente, de modo algum, da porção de trabalho adicional, com que gera mais valia. Depois como antes, a mais-valia resulta somente de um excesso quantitativo de trabalho, da duração prolongada do mesmo processo

de trabalho, que é em um caso o processo da produção de fios, em outro, o processo da produção de joias (Marx, 1996, pp.314-5).

O trabalho em sua forma abstrata garante, assim, uma base objetiva para o processo de reprodução do capital em sua forma histórica capitalista, pois passa a ser a forma pela qual o trabalhador trabalha visando a valorização do capital, através da produção de valores de troca, tornando-se o próprio trabalho humano uma mercadoria. Vale dizer, que o trabalho humano é uma mercadoria diferenciada, pois mesmo sendo permutável como todas as outras, ele, e somente ele, constitui um elemento socialmente generalizado e necessário à base de sustentação do sistema produtor de mercadorias.

O surgimento e desenvolvimento do capitalismo promoveram, portanto, a instauração generalizada de uma lógica perversa de inversão, na qual a produção econômica tornou-se o objetivo final do ser humano, ficando este e suas necessidades à revelia do processo de produção.

Esta submissão das necessidades humanas às necessidades da reprodução do capital é, todavia, apenas a expressão condensada das alienações típicas do capital, e não cancela o fato ontológico de que sem a transformação da natureza nos meios de produção e de subsistência sequer o capital poderia existir. O fato de cada capitalista buscar o maior lucro possível, não importando se obtém sua propriedade privada no intercâmbio orgânico com a natureza ou em outros negócios, é apenas a expressão alienada da vida sob o capital, vida alienada que tende a velar que sem o trabalho proletário nenhuma riqueza burguesa seria possível (Lessa, 2007, p.195).

Já temos aqui, um forte indício da impossibilidade de eliminação do trabalho e ainda, da falência da tese de Marx acerca da centralidade do trabalho na reprodução social. O trabalho, intercâmbio orgânico do homem com a natureza é condição *sine qua non* da riqueza material da sociedade, seja ela qual for, não pode jamais ser alterada. Para além de qualquer discurso, o trabalho possui uma base objetiva ineliminável.

Foi necessário, porém, ao capitalismo, a elaboração de processos de organização do trabalho voltados para a oposição cada vez mais

exacerbada dos produtos do trabalho de seu real criador. Este processo, massivamente iniciado – mas não parou por aí, visto a evolução capitalista quanto à organização da produção no século XX, alcançando seu ápice na produção flexível e suas variantes – no século XIX²³, teve como principal característica a fragmentação do trabalho. Nessa fragmentação, o trabalhador passou a ser deslocado do conjunto do processo produtivo, mecanizando e embrutecendo cada vez mais a relação entre o trabalhador e o seu trabalho, conduzindo desta forma a uma fragmentação do saber.

A função do trabalhador se restringe, aparentemente, a partir de então, ao cumprimento de ordens relativas ao processo de produção. Ou seja, o comando sobre o resultado final da atividade do trabalhador pertence a outro como também a finalidade do se fabrica. Os objetos produzidos pelo trabalhador, resultado de repetições mecânicas, tornam-se completamente estranhos a ele, pois não constituem mais a realização de suas necessidades.

Como podemos constatar na insuperável passagem de Marx,

O trabalho é exterior ao operário... em seu trabalho, ele não se afirma, mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito. Em consequência, o operário só se sente perto de si mesmo fora do trabalho e no trabalho, ele se sente fora de si. Sente-se em casa quando não trabalha e quando trabalha, não se sente em casa... o trabalho não é seu próprio, mas de um outro, não lhe pertence e nele ele não se pertence, mas a um outro (Marx, 1993, p.162).

²³ Essa nova forma de organização do trabalho em linhas de operação e montagem foi, depois de algum tempo, aperfeiçoada por Frederick Taylor (1856-1915), responsável pelo desenvolvimento do taylorismo.

Pelo lado negativo do trabalho, é possível identificar elementos justificadores de sua centralidade no processo de reprodução social. A crítica do trabalho abstrato já é, em si, uma afirmação do trabalho como intercâmbio orgânico do homem com a Natureza. Sua existência revela, ainda, a atualidade da luta de classes e o patamar no qual estas se encontram na confrontação permanente de acomodação ou superação do capital.

3.2. A base múltipla do ser como fundamento para a práxis

Invariavelmente, tomando como ponto de partida o trabalho, o processo de conhecimento, mesmo que em momentos históricos de desenvolvimento rudimentar da relação homem-natureza isto ocorra possivelmente em “grande parte de forma inconsciente” (Lukács, 2010, p.61), adquire ao longo do tempo certa característica de “meio universal de domínio do homem sobre seu ambiente, instrumento adequado que distingue o trabalho, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, de qualquer adaptação pré-humana”. A ampliação progressiva e ilimitada do conhecimento humano, portanto, não se dá inversamente à complexificação do processo de adaptação ativa do homem à natureza. Possivelmente, sem a atuação objetiva do processo de conhecimento, “muitas manifestações diretas da vida cotidiana humana formariam barreiras insuperáveis” à práxis essencialmente humana. Quando Marx, porém, alerta acerca do recuo progressivo das barreiras naturais, fornece elementos de compreensão suficientes para precisar o lugar central do trabalho no processo de reprodução social, sem desconsiderar que, desde o seu início, este é um complexo que põe em movimento o conhecimento do ser por parte dos homens

Ao passo que inaugura uma nova fase da relação entre filosofia e ciência, o capitalismo possibilita o surgimento e desenvolvimento de um conjunto de ciências particulares, articuladas pela tendência dominante das forças produtivas. O novo padrão de cientificidade invalida, intencionalmente, toda reflexão que se pretenda filosófica acerca da totalidade, por não ser passível de observação-experimentação-comprovação. Aparentemente, trata-

se de uma condução do conhecimento do real imune a interferências ideológicas. No entanto, ao que parece, o lugar destinado ao conhecimento no processo de reprodução social, com o desenvolvimento do capitalismo, se coaduna com um falseamento necessário. “Assim, o desenvolvimento das ciências em ciências particulares possui efeito altamente contraditório no caminho geral do conhecimento do gênero humano” (Lukács, 2010, p. 63). Ainda que resolva corretamente certas tarefas ou demandas apresentadas socialmente, o processo, concomitante ao início e desenvolvimento do capitalismo, de particularização ou mesmo parcelamento das ciências erige-se sobre um tipo de práxis humana “cientificamente fundada” na esteira do desenvolvimento da produção.

As ciências particulares podiam, como sempre, cumprir inteiramente todas as suas obrigações econômicas, sociais etc., mas a questão acerca da realidade era rejeitada como questão “ingênua” e “não científica”. No período da “desideologização”, no período aparentemente inabalável de dominação do *American way of life*, essa tendência atingiu seu ápice provisório e só a crise dessa nova consolidação permite que hoje apareçam tendências contrárias, ainda que por meio e um grande primitivismo filosófico, com que estas frequentemente se apresentam. Hoje, uma tentativa de realmente reconduzir o pensamento do mundo para o ser só pode suceder pelo caminho do redespertar da ontologia do marxismo (Lukács, 2010, p. 68).

Ao tomar a vida cotidiana, a práxis humana como ponto de partida para todo o conhecimento do ser, Marx não pretende conferir caráter meramente banal à reflexão filosófica, mas indicar que a imediatidade só se torna um processo consciente na medida em que a referência permanente ao próprio ser busca por suas qualidades essenciais. A teoria do conhecimento, ao longo de seu desenvolvimento histórico e de suas mais variadas expressões, ao contrário do que se propõe a ontologia marxiana, considerou “o chamado ser meramente empírico como algo totalmente irrelevante em termos filosóficos e até científicos” (Lukács, 2010, p. 69).

...aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar

aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital... Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (Marx e Engels, 2002, pp. 19-20).

Na esteira do pensamento ontológico de Marx, compreende-se que só se toma de fato, o retorno ao próprio ser como fulcral no processo de conhecimento, “quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico” (Lukács, 2010, p.69). Não se trata de um aprisionamento às manifestações imediatas e rudimentares da práxis, o que desembocaria num certo empirismo vulgar, mas uma adequação do processo de conhecimento à historicidade, característica exclusiva e específica do ser social. Uma vez que o ser social é, essencialmente histórico, e sua práxis mediada por uma processualidade histórica irreversível de necessidades e possibilidades, o conhecimento atua na reprodução social como elemento que, partindo das reais necessidades humanas pretende auxiliar na decisiva escolha entre alternativas. “Por isso, o conteúdo e a forma de cada ente só podem ser concebidos através daquilo em que ele se tornou no curso do desenvolvimento histórico” (Lukács, 2010, p.70). A concepção de um ser histórico, organicamente processual, livra a ontologia marxiana de qualquer possibilidade de “absolutização da vida cotidiana”.

A crítica de Marx é uma crítica ontológica. Parte do fato de que o ser social, como adaptação ativa do homem ao seu ambiente, repousa primária e irrevogavelmente na práxis. Todas as características reais relevantes desse ser podem, portanto, ser compreendidas apenas a partir do exame ontológico das premissas, da essência, das consequências etc. dessa práxis em sua constituição verdadeira, ontológica (Lukács, 2010, p. 71).

A práxis é tomada como fundamento de todo conhecimento do ser devido sua constituição como elemento chave no processo de superação do modo de adaptação passivo – ser orgânico, pelo modo de adaptação ativa – ser social. Mediada pela práxis, a análise da gênese do ser social põe num movimento conseqüente os desdobramentos de seu surgimento em um patamar de igualdade, visto que consolida um desenvolvimento cada vez mais

elaborado do “recuo das barreiras naturais do ser”. “Gênese e desdobramento são, em última análise, momentos iguais, ainda que não do mesmo tipo, dessa processualidade histórica de todo ser..., não importando se tentarmos entender o ser em sua unicidade ou em sua multiplicidade” (Lukács, 2010, p. 72). Daí resulta a concepção de um ser histórico inaugurada por Marx - e resgatada por Lukács, em sua obra de maturidade – porque sua essência não é dada a priori, mas resulta do processo de desenvolvimento onto-histórico que lhe é inerente. (Lessa, 2012)

O salto da esfera orgânica ao ser social apenas pode ser, rigorosamente, comparado à relação entre ser inorgânico e orgânico até certo ponto, na medida em que expressa um processo de realização da generidade humana. No entanto, ao passo que, pela constituição de uma sociabilidade, o homem diferencia-se qualitativamente de uma mera existência natural, isso não pode significar um abandono de sua base biológica, posto que se reproduz biologicamente e, por consequência, ainda mantém certa ligação com a esfera inorgânica. Trata-se, aqui, da conservação de estruturas fundamentais reveladoras de uma relação de continuidade e rupturas entre os três tipos de ser. Uma vez que, na esfera meramente natural, a exigência fundamental à reprodução paira sobre a percepção de acontecimentos típicos e sua comunicação, por meio de sons..., no interior do gênero, o estágio de ser que compreende a adaptação ativa, o ser social, se realiza na criação de novas condições de reprodução. “De sua mera facticidade segue-se uma série de determinações que produzem o ser humano real, seu pertencimento a um gênero de outro tipo” (Lukács, 2010, p. 80).

Enquanto determinação importante de ser observada no processo de produção do ser humano real, a práxis só se põe como algo existente a partir de um pôr teleológico, ao mesmo tempo em que a ação consciente e orientada a um fim pressupõe a dualidade sujeito-objeto, na medida em que ambos coexistam como ser. Como tendência desse processo, o caminho à generidade se desenrola, ainda, sobre a “paulatina transformação da singularidade em individualidade” (p.80).

A relação entre singularidade e generidade denota algo decisivo à existência do ser, pois ao se constituir exemplar do gênero, cada ente torna-se singular e universal. A universalidade da generidade não é senão uma expressão do ser. O conjunto dos pores teleológicos oriundos da práxis funda onto-historicamente o desenvolvimento da individualidade. Isto faz com que ao longo do desenvolvimento histórico da sociabilidade humana, cercada de circunstâncias e mediações cada vez mais complexas, tornar-se individualidades apareça como necessidade dos seres humanos. É nesse sentido que:

O trabalho e todas as formas de práxis dele diretamente originadas exercem desde o começo efeitos retroativos complexos sobre o trabalhador, sobre o ser humano praticamente ativo, transformando sua atividade em outra sempre mais ampla e ao mesmo tempo mais diferenciada e consciente, fazendo com que a relação sujeito-objeto se torne cada vez mais forte e, simultaneamente, de forma mais intensa, uma categoria dominante na vida humana (Lukács, 2010, p. 82).

Se, de um lado, uma das determinações essenciais do ser diz respeito ao processo de construção e desenvolvimento da individualidade, tendo como base a singularidade, a construção da sociabilidade só se erige a partir do modelo antes descrito de sofisticação e ampliação da atividade humana a partir do trabalho: adaptação ativa (novas condições de reprodução) gera novas necessidades, estas geram novas possibilidades, etc. A constituição da sociabilidade, portanto, expressa o desenvolvimento objetivo, real da generidade, ao mesmo tempo em que “coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao indivíduo humano nela praticamente ativo” (p.82), tornando-se a base objetiva para a realização da individualidade. Ou seja, a produção da generidade se põe como resultado direto da produção de si mesmo realizada pela práxis humana. Se em um momento mais rudimentar da práxis humana, estava o homem diante de seu metabolismo com a natureza, agora, com um desenvolvimento cada vez mais diversificado, põe-se no curso do desenvolvimento histórico a relação homem e sociedade.

A relação sujeito e objeto, posta em um momento inicial do desenvolvimento da práxis humana, pairava sobre a relação mais diretamente ligada a coisas concretas, organicamente relacionadas ao metabolismo do homem com a natureza. Porém, após um longo processo de desenvolvimento, com o desenvolvimento da generidade - conjunto das relações sociais - foi possível ao homem se colocar defronte às próprias formas de sociabilidades resultantes desse processo.

Em cada ato de trabalho já está contida, objetivamente, a transição realizada do mero conhecido para o reconhecido, ainda que não contenha, necessariamente, um espelhamento ideal realmente consciente. Também para o trabalho, e para ele com maior razão, vale a frase de Marx sobre a práxis humana, fundamental para a metodologia histórica: eles não sabem, mas fazem... Na objetividade da práxis, porém, esse processo... do meramente conhecido para o mais ou menos reconhecido, da reação direta a fatos do “relacionar-se” com complexos e processos de objetos, precisa ter sido realizado para poder ser fixado como fundamento da práxis do trabalho. Pois só assim o ser humano fica em condições de relacionar-se adequadamente com os complexos do ser que em sua objetividade já são, exclusiva ou prevalentemente, produtos do ser social resultante (Lukács, 2010, p. 86).

A atuação da linguagem como “uma forma de comunicação totalmente nova entre os exemplares do gênero” (p.82), ou ainda, como “a verdadeira consciência prática” que “nasce, como a consciência, somente da precisão, da necessidade da relação com outras pessoas” (p.83) revela em que medida o trabalho se apresenta como ato fundante, portanto práxis fundamental e modelo para toda a práxis humana posterior. Pelo trabalho, também, ou melhor, pela necessidade consequente do trabalho, ocorre também a sofisticação progressiva do conhecimento humano acerca da realidade, das coisas e de si próprio. A chave para a compreensão do lugar do conhecimento no processo de reprodução social é, como dito anteriormente, a compreensão de como o trabalho e as necessidades postas por sua realização operam a partir do *ser-conhecido* até chegar ao conhecimento do *ser-em-si*. Se no próprio ato de trabalho ocorre “a transição do mero conhecido para o reconhecido”, o conhecimento se efetiva pela objetivação de um “espelhamento ideal realmente consciente” (p.86) do objeto. O conhecimento é, no processo de reprodução social desde o seu início, a superação humana da imediatidade

“com os objetos e relações de seu ambiente, tanto inorgânicos quanto orgânicos (e mais tarde também sociais)” (p. 83). Assim como a linguagem, o conhecimento adquire, ao longo do tempo, um caráter essencialmente universal, sem, contudo, deixar de realizar-se nos atos dos indivíduos singulares, conscientemente ou não.

Uma determinação fundamental da *generidade-não-mais-muda*²⁴ só é possível pela constituição do gênero como uma totalidade articulada, “cuja própria reprodução, altamente complicada, pressupõe e exige certas atividades, modos de comportamento etc. dos indivíduos que a ela pertencem” (p. 89). O conhecimento, como órgão auxiliar na reprodução social no que se refere à escolha entre alternativas, ratifica o que Lukács (2010), referindo-se a Marx, dimensiona como a constatação de que os homens fazem sua própria história, ainda que não em circunstâncias por eles escolhidas. Ou seja, o conhecimento, em sentido ontológico, sobre as posições assumidas pelos indivíduos quanto aos problemas postos pelo desenvolvimento histórico de sua práxis.

Quanto mais desenvolvida uma sociedade no sentido social, tanto mais variadas decisões de detalhes ela exige de cada um de seus membros, em todos os domínios da vida, de tal modo que, objetivamente, domínios próximos entre si também podem, frequentemente, mostrar grandes diferenças no tipo de reações exigidas; pensemos no comércio e na Bolsa, no comportamento de crianças em casa e na escola etc. etc. etc. (Lukács, 2010, p. 91).

Se se compreende a individualidade, característica exclusiva dos seres humanos, “como sistema próprio, socialmente determinado, de reagir às alternativas que a vida apresenta” (p. 95), deve-se compreender, também, que o conhecimento como órgão auxiliar do processo de reprodução social amplo, é chamado a atuar, do mesmo modo, “no processo de reprodução dos exemplares singulares do gênero” (p. 95). O conhecimento assume, tendencialmente, uma importância objetiva e subjetiva cada vez mais complexa e crivada de determinações, em ambos os aspectos.

²⁴ “Marx determina-a como conjunto das relações sociais”(Lukács, 2010, p. 89)

Ainda conforme Lukács, 2010,

Essa grande multiplicidade de reações, muitas vezes às mesmas novas tarefas postas pelo movimento social, não significa, que o impulso dominante desse desenvolvimento sempre tivesse sido produzido por iniciativas individuais. Ao contrário, a história mostra que tanto a crescente diferenciação dos problemas socialmente solúveis quanto sua maneira, seu conteúdo, sua forma etc., em última análise são sempre postos na ordem do dia pelo desenvolvimento da sociedade como um todo (Lukács, 2010, pp. 91-92).

De tudo isso, tem-se que, sob o crivo da análise onto-histórica do desenvolvimento da práxis humana, desde a mais primitiva realizada pelo trabalho, cabe ao ser humano “adequar-se ou rebelar-se praticamente contra as tendências objetivas de desenvolvimento e, portanto, também àquelas da diferenciação das motivações das decisões alternativas” (p. 91). O campo de possibilidades ora anunciado refere-se, inclusive a grupos inteiros como às classes sociais, sendo que “isso acontece tanto no conteúdo social que será decidido na alternativa, como no peso da decisão para a vida pessoal de seu sujeito” (p. 97). Se o curso de vida do ser humano em geral consiste numa “cadeia de decisões”, isso se repete, não de forma linear, nos processos históricos e sociais mais amplos, nos quais os organismos de classe são submetidos a decisões alternativas.

Marx esclareceu plenamente essa situação em sua obra da juventude *Miséria da filosofia*. É o desenvolvimento econômico que transforma uma massa de população em trabalhadores, criando, assim, interesses comuns para situações comuns. Com isso, porém, a classe objetiva que assim nasce é “já uma classe face ao capital, mas ainda não o é para si mesma”. Só na luta, cuja gênese imediata não pode ser compreendida sem decisões alternativas sempre operantes de indivíduos humanos, surge aquilo que Marx chama, com acerto, de “classe para si mesma” (Lukács, 2010, p. 98).

A imediatidade da vida cotidiana dos indivíduos possui um caráter fundamentalmente ontológico, o que, por si só supera a falsa ideia de indivíduos apenas como “produtos mecânicos do desenvolvimento social” (p. 100). A dupla processualidade histórica exposta, resultante de múltiplas determinações imprime sua marca nos atos práticos dos indivíduos e “em tudo

o que o desenvolvimento histórico da humanidade produziu” (p. 104). Aqui, o estatuto ontológico do conhecimento diz respeito à postulação de valorações que evidenciam certa etapa do desenvolvimento da *generidade-não-mais-muda*. Na realidade da Luta de Classes, portanto, o momento de composição da ação consciente diante das exigências e possibilidades apresentadas por essa práxis não pode prescindir do conhecimento como órgão fundamental à sua efetivação.

Portanto, o homem singular que busca reproduzir a si mesmo socialmente pelas decisões alternativas de sua práxis precisa, na maioria esmagadora dos casos – não importa com quanto de consciência –, assumir posição sobre como imagina o presente e o futuro da sociedade na qual, mediado por tais decisões, ele se reproduz individualmente, como ele a deseja enquanto ser, sobre qual direção do processo corresponde as suas ideias sobre o curso favorável de sua própria vida e da de seus semelhantes (Lukács, 2010, p. 99).

Na sociedade capitalista, estruturada sobre antagonismos de classes, a concretização do comportamento de cada indivíduo é perpassada, em forma e conteúdo, pelos interesses aparentemente homogêneos de cada classe. Ocorre desta maneira a coexistência de uma duplicidade na concepção de indivíduo, um pessoal e outro indivíduo de classe, sendo que, objetivamente, com o capitalismo, e sua perene concorrência e luta dos indivíduos entre si, impõe-se uma força objetiva de dominação tal que, apesar das condições *mais fortuitas* em relação a momentos anteriores do desenvolvimento histórico, os indivíduos tornam-se cada vez menos livres quanto às possibilidades de escolhas entre alternativas. O conhecimento humano das coisas e de si mesmo (ciência, arte, filosofia...), enquanto processo objetivo onto-histórico composto “pelos atos singulares”, ao mesmo tempo, se põe como nutriente às respostas que os seres humanos dão às situações sociais, sempre observados os “interesses de sua autorreprodução” no âmbito dos interesses de classe. “O surgimento das classes (dos antagonismos de classe) introduz, pois, nas bases ontológicas da vida dos homens que motivam as ações, o novo elemento da oposição de interesses” (pp.108-9). Ou seja, observa-se, aqui, uma relação entre indivíduo e gênero distinta da que se observa em momentos anteriores do desenvolvimento da generidade.

A generidade que aí se exprime em cada momento não é mais algo ontologicamente unitário (como os gêneros na natureza), não é, pois, meramente uma processualidade clara e simples em oposição a sua estabilidade relativa, enquanto ela se conserva, mas justamente, uma síntese processual de diferentes fases da generidade em seu caminho, que só pode mostrar-se, naturalmente, de maneira tendencial, para a fase em que sua própria pré-história cessa e alcança sua história efetiva (Lukács, 2010, p. 108).

A síntese processual que ocorre nas diferentes fases de desenvolvimento da generidade explicita a transformação, enquanto possibilidade, de um ser em outro qualitativamente diferente. No entanto, ao passo que há uma profunda alteração no interior da substância, se conserva elementos importantes do ser anterior, o que denota - ainda enquanto possibilidade - “a alternância de continuidade e descontinuidade”, podendo tornar-se “portadora tanto de inovações como de estagnações e mesmo de declínios” (p.107). Esta dupla processualidade se expressa “naquela já nossa conhecida determinação do processo em seu conjunto, em que toda a história até aqui, a história até o comunismo realizado, é concebida apenas como pré-história da generidade humana” (p.108). Da mesma maneira que a referida síntese processual se constitui pela condução a um novo tipo de ser, ela opera, ainda, diretamente na diferenciação progressiva e cada vez mais complexa dos tipos de reações.

Diante desse complexo de determinações, abre-se um campo ainda mais elástico para atuação do conhecimento no que tange à reprodução do ser social. Se tomamos, aqui, a concepção de ideologia, no sentido de Marx para além de um simples sinônimo de falsa consciência, como linha de análise fica evidente, mesmo que em linhas gerais, a presença de um componente ideológico no conhecimento do próprio ser. Uma consequência processual dessa complexificação no desenvolvimento da generidade recai no fato de que “permite em termos processuais e ontológicos a expressão dos níveis de ação do seu ser em medida crescente, simultaneamente distintos” (p.111). Não se trata de supervalorizar a importância do conhecimento no desenvolvimento de tais processos ligados à construção da generidade, mas garantir-lhe um estatuto ontológico que se traduz pelo seu caráter processual. Ao

conhecimento não cabe explicar “a prática segundo a ideia”, mas, demonstrar e explicar “a formação das ideias segundo a prática material” (Marx, 2002, p.36).

É só desta maneira que cada indivíduo em particular será libertado das diversas limitações nacionais e locais que encontra, sendo colocado em relações práticas com a produção do mundo inteiro (inclusive a produção intelectual) e posto em condições de adquirir a capacidade de desfrutar a produção do mundo inteiro em todos os seus domínios (Marx, 2002, pp. 34-5).

Tendencialmente, o modo de desenvolvimento da generidade humana, mediada pela história da produção dos meios de existência, possui uma base objetiva que atua significativamente na relação entre gênero e indivíduo sob a égide da luta de classes. Se o desenvolvimento das nações representa uma ampliação da integração da humanidade, “sem suprimir inteiramente a exclusão” (Lukács, 2010, p.114), posteriormente, com o avanço do complexo econômico “até o mercado mundial, continua existindo, operando na prática imediata, a generidade das nações, assim como das nacionalidades etc.” (p.115). Ou seja, “o fim a pré-história pressupõe, assim, o surgimento de uma base econômica real também nesse sentido” (Lukács, 2010, p.115). Porém, como alerta Marx, 2002, “as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (p.36). Pensar o ser e o dever do homem traz a essência para o interior da substância. Substância não é perene, modifica-se.

4. A ATUALIDADE DA CRÍTICA DE LUKÁCS AO NEOPOSITIVISMO: O LUGAR DO CONHECIMENTO SOB A LÓGICA DO CAPITAL

As concepções marcadamente neopositivistas das primeiras décadas do século XX, expressão filosófica da tríade Cientificismo – Empirismo – Naturalismo, influenciaram, em certa medida, o surgimento de proposições irracionais do conhecimento que, em suas mais variadas manifestações correspondem, especialmente a partir do Pós Segunda Guerra Mundial, a um edifício categorial de sustentação do mercado como força organizativa central da vida humana. O irracionalismo que, invariavelmente, possui certa unidade ideológica com a própria tentativa, no campo filosófico, de desenvolvimento de certo “racionalismo” formalista, se manifesta por sua incapacidade de curvar-se à razão dialética, à dimensão histórica da objetividade e à riqueza humanística da práxis (COUTINHO, 2010). Ainda conforme o autor é possível distinguir duas etapas principais na história da filosofia burguesa, a saber: uma primeira, que se desenvolve dos renascentistas a Hegel, orientada a uma racionalidade de cunho humanista e ao mesmo tempo dialética; e uma segunda fase, operada nas palavras de COUTINHO (2010) por uma radical ruptura com a primeira entre 1830-1848, caracterizada “pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior” (p. 21).

Do ponto de vista filosófico, essa unidade essencial das duas posições aparentemente opostas reflete-se no fato de ambas abandonarem os três núcleos categoriais que o marxismo herdou da filosofia clássica – elaborada pela própria burguesia em sua fase ascendente – e que são, precisamente, o historicismo concreto, a concepção de mundo humanista e a razão dialética (COUTINHO, 2010, pp. 18-19).

A fórmula Lukácsiana “destruição da razão” identifica o que aqui se toma por irracionalismo, na medida em que se identifica em tais proposições o abandono, como indica COUTINHO (2010), à razão dialética, à dimensão histórica da objetividade e à própria riqueza humanista da práxis. Ocorre, de fato, uma sinonimização proposital entre razão e intelecto, pela qual as esferas

ontológicas são declaradas incognoscíveis, tornando o conhecimento do ser sobre si e sobre as coisas uma realidade deslocada de qualquer estatuto racional. O ceticismo com o qual a razão passa a ser tratada reduz sua própria condição a “instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade” (p.22). O abandono à razão no conhecimento da práxis humana, que pode ser tomado como um dos fundamentos onto-históricos das perspectivas irracionistas, se constitui na expressão mais genuína, do ponto de vista filosófico, da autoafirmação ideológica da burguesia. Se por um lado, a possibilidade da ética e da ontologia erige-se do complexo categorial fundado no humanismo, no historicismo e na razão dialética, o rompimento dessas categorias inaugura o domínio da decadência irracionista.

Importa pouco saber como se opera esse rompimento, se por meio de uma polémica aberta contra a filosofia clássica (reação de Kierkegaard a Hegel etc) ou se mediante uma “correção” ou “interpretação” do conteúdo real de referidas categorias (Hegel transformado em irracionista pelos neo-hegelianos, Kant num positivista vulgar pelos neokantianos etc.). O que realmente interessa é assinalar o caráter nitidamente ideológico das novas categorias “corrigidas” que ocupam agora o primeiro plano (COUTINHO, 2010, p. 30).

Esse rompimento ideologizante, portanto, faz com que:

Em lugar do humanismo, surge ou um individualismo exacerbado que nega a sociabilidade do homem, ou a afirmação de que o homem é uma “coisa”, ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da práxis humana; em lugar do historicismo, surge uma pseudo-historicidade subjetivista e abstrata, ou uma apologia da positividade, ambas transformando a história real (o processo de surgimento do novo) em algo “superficial” ou irracional; em lugar da razão dialética, que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real, vemos o nascimento de um irracionismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade e às suas formas puramente intelectivas (COUTINHO, 2010, pp. 30-31).

O critério para o domínio de uma posição em relação à outra se deve a causas históricas²⁵, mais precisamente no que se refere a momentos de

²⁵ O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens a evolução da sociedade burguesa, apresenta, a partir de 1848, um novo aspecto: as tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana. Do

crise ou aparente estabilidade da burguesia. “Quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de “segurança”, prestigia as orientações fundadas num “racionalismo” formal” (COUTINHO, 2010, p. 16). A inversão, portanto, operada pelo pensamento burguês sobre a relação essência e aparência, se tomada como ponto de análise, se realiza primeiro, pela incapacidade de sua filosofia em atingir a essência do ser e das coisas, limitando-se pela imediatez fetichizada, e segundo, pela “tendência da economia capitalista no sentido de burocratizar todas as atividades humanas, desde as econômicas e políticas até as mais refinadamente “espirituais” (p.40)”, ou seja, pelo empobrecimento da práxis humana. O desapego à razão, em sua totalidade ou em sua subsunção a esferas específicas da realidade, “consiste em afastar da realidade (e, conseqüentemente, das categorias racionais que a refletem) os problemas contudísticos, os problemas da contradição” (p.50). Desta maneira, se percebe um processo que, invariavelmente, deságua na subtração dos problemas ontológicos reais, inclusive a própria práxis humana.

A crítica que Lukács faz ao Neopositivismo, essencialmente irracionalista, indica uma tradição filosófica que se estabelece

[...] com a pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irrespondível por princípio. Com isso, o positivismo e o neopositivismo apossam-se da herança do idealismo subjetivo. Este último, com base numa orientação gnosiológica, havia combatido o materialismo filosófico por causa do empenho deste em derivar da materialidade todo e qualquer ser (LUKÁCS, 2012, p. 54).

ponto de vista imediatamente social e político, essa inversão tem sua gênese no surgimento de uma contradição antagônica [...] Enquanto numa primeira etapa de seu desenvolvimento a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo, no combate à reação absolutista-feudal, agora o proletariado surge na história como classe autônoma, em-si e para-si, capaz de resolver em sentido progressista as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante (COUTINHO, 2010, pp. 21-22).

4.1. O conhecimento sob o domínio da burguesia

Desta forma, o que tentamos demonstrar até aqui, em certa medida, é a existência de uma determinação indireta do pensamento no sentido de um edifício categorial irracionalista que, pelas mais variadas formulações, se expressa num falso socialmente necessário. Assim como na década de 1920 os teóricos do assim chamado Círculo de Viena propunham a negação de toda indagação sobre o ser, tornando-se alvo do combate Lukácsciano em defesa de uma ontologia do ser social capaz de resgatar o marxismo autêntico, inegavelmente, a segunda metade do século XX entra para a história como o início de uma fase, na qual, dado o reconhecido crescimento da utilização das novas tecnologias – especialmente no campo da informação, se advoga a insurgência de uma sociedade fundada pela centralidade do conhecimento, o que faz surgir a necessidade de uma retomada do embate no plano ideológico para atualização da crítica Lukácsciana, especialmente quanto ao lugar que o conhecimento ocupa no processo de reprodução social sob a lógica do capital.

Como bem nos alerta DUARTE (2003), “a assim chamada sociedade do conhecimento é uma ideologia produzida pelo capitalismo, é um fenômeno do campo da reprodução ideológica do capitalismo (p. 13)”. O espaço que algumas questões como cidadania, ética, consumidor consciente, vêm preenchendo no debate atual revela uma necessidade objetiva resultante do processo de reprodução do capital. Ao cumprir um papel de destaque no campo da reprodução ideológica do capital, que, sob a perspectiva de uma crise estrutural, não pode, em hipótese alguma, abrir mão da intensificação da exploração e, ao mesmo tempo, da luta ideológica que, pendendo em seu favor, oculta o caráter ontológico do conhecimento, privilegiando, ao contrário uma concepção de sociedade minimalista e degenerada, sob o aspecto do entendimento do ser das coisas e do ser-em-si. A tarefa fundamental posta pelo capital em crise às suas ideologias diz respeito, portanto, à de imposição do capitalismo como fim da história humana, do ponto de vista civilizatório.

A partir da segunda metade do século XX o capital passou a se deparar com os seus limites mais fundamentais, vindo em todo lugar o esfriamento de seu ciclo de auto-expansão e o fim de sua aparente ascendência histórica anterior. Nesse contexto, todas as iniciativas de reversibilidade põem o capital frente a frente com sua essência contraditória, descartando qualquer possibilidade real de retomada do seu processo de uma contínua expansão global. Desde as tentativas de pleno emprego, passando por soluções monetaristas alternativas, pode-se presenciar uma atuação fenomênica, situada no campo das consequências da própria essência do capital, que, precisamente por isso, está impedido de enfrentar as causas estruturais de tais problemas.

Como destaca Mészáros (2002), a novidade deste período de crise está na conjunção gigantesca de componentes estruturais do sistema, não se limitando a uma ou a outra esfera, revelada no aprofundamento das contradições internas de todos os seus complexos. A “tripla fratura entre 1) produção e seu controle; 2) produção e consumo; e 3) produção e circulação de produtos (interna e internacional)” aparece de maneira mais explícita e evidente, o que torna a sua “naturalização” e aceitação massiva um desafio cada vez maior ao capital. Humanidade e capital aparecem, nestes últimos tempos, ainda mais dissociados.

A humanidade vive momentos intranquilos. Ao mesmo tempo em que chegamos a uma era com níveis de desenvolvimento da técnica, da ciência, da cultura, da informação e da produção material de riqueza nunca vistos, encontramos-nos à beira de um desequilíbrio ecológico de proporções desastrosas, que acompanhado por um descarte progressivo de enormes contingentes de populações supérfluas, pois não mais necessárias à acumulação privada da riqueza que caracteriza o capitalismo global, nos leva a temer pelo futuro (PANIAGO, 2012, p. 13).

A exploração do trabalho e a apropriação privada da riqueza, enquanto base de sustentação da relação social capital não poderia gerar qualquer outro tipo de sociabilidade que não fosse marcado pela desigualdade. A consequência mais direta dessa constatação está na impossibilidade de se direcionar a produção material do capital para o atendimento ou satisfação das

necessidades humanas, do mesmo modo que ocorre com a produção do conhecimento. O direcionamento do desenvolvimento científico e tecnológico, do conhecimento em favor da reprodução e expansão do capital se constitui, portanto, um instrumento necessário ao controle ideológico da classe trabalhadora. Daí resulta um caminho que leva, necessariamente, à exacerbação de uma contradição que se constitui numa relação inversamente proporcional ao desenvolvimento científico e tecnológico, a saber, o rebaixamento do conhecimento humano a um irracionalismo utilitarista. Ou seja, quanto maior o aumento da capacidade de produção em um tempo cada vez menor, maior o obscurecimento no entendimento do real. Esse fato fundamental opera ao lado do acirramento da barbárie social, expressa em problemas sociais dos mais variados tipos. A década de 1970 marca o começo do fim do período de expansão do capital quanto à manutenção e ampliação de seus mecanismos de reprodução. De lá para cá, percebe-se a agudização de “limites intransponíveis” de decomposição da capacidade do sistema reverter os fenômenos ora apresentados, dada sua própria essência contraditória. Diante do exposto,

O aspecto mais problemático do sistema do capital, apesar de sua força incomensurável como forma de controle sociometabólico, é a total incapacidade de tratar as causas como causas, não importando a gravidade de suas implicações a longo prazo. Esta não é uma dimensão passageira (historicamente superável), mas uma irremediável dimensão estrutural do sistema do capital voltado para a expansão que, em suas necessárias ações remediadoras, deve procurar soluções para todos os problemas e contradições gerados em sua estrutura por meio de ajustes feitos estritamente nos efeitos e nas consequências (MÉSZÁROS, 2002, p. 104).

É impossível ao capital o confronto com as causas dos fenômenos, pois isso representaria um confronto com a sua própria essência. A superação, por exemplo, do nível cada vez maior de desemprego o levaria à implementação de um conjunto de estratégias reprodutivas que, possivelmente, enfraqueceriam inteiramente a viabilidade do sistema capitalista. É precisamente por isso que vivemos um período de crise estrutural do capital de profundidade jamais experimentada e marcada por irreversibilidade a uma fase

de desenvolvimento saudável e sustentado. Para Mészáros (2002), pode-se identificar um conjunto de quatro fenômenos, próprios das contradições inerentes ao capital, que pela relação das partes constituintes afeta o sistema como um todo:

(1) As contradições sócio/econômicas internas do capital 'avançado' que se manifestam no desenvolvimento cada vez mais desequilibrado sob o controle direto ou indireto do 'complexo industrial militar' e o sistema de corporações internacionais;

(2) As contradições sociais, econômicas e políticas das sociedades pós-capitalistas, tanto internamente quanto em relação umas com as outras, que conduzem às suas desintegrações e deste modo à intensificação da crise estrutural do sistema global do capital;

(3) As rivalidades, tensões e contradições crescentes entre os países capitalistas mais importantes, tanto no interior dos vários sistemas regionais quanto entre eles, colocando enorme tensão na estrutura institucional estabelecida (da Comunidade Européia ao Sistema Monetário Internacional) e pressagiando o espectro de uma devastadora guerra comercial;

(4) As dificuldades crescentes para manter o sistema neocolonial de dominação estabelecido (do Irã à África, do Sudeste Asiático à Ásia Oriental, da América Central à do Sul), ao lado das contradições geradas dentro dos países metropolitanos pelas unidades de produção estabelecidas e administradas por capitais 'expatriados' (MÉSZÁROS, 2002, p. 692).

Ainda que deixemos de lado a infinidade de contradições impregnadas nesses quatro fenômenos objetivos de explicitação da crise estrutural, nota-se ainda, que o seu amadurecimento caminha a passos largos, intensificados pela inércia ontológica do capital frente às causas desses problemas. Uma vez que se trata da manifestação da própria essência do capital, pode-se pressupor uma tendência histórica rumo ao agravamento dessas contradições e dos problemas da humanidade, mas jamais, como pensam muitos autores, no sentido da sua solução.

Mas, as consequências não se fazem sentir apenas na área mais diretamente econômica. Elas afetam, também e poderosamente, o mundo das ideias, dos valores e das relações sociais [...]. O mais interessante é que a maioria dos pensadores passa a elaborar teorias para confirmar e sustentar essa impotência como algo que deve ser aceito já que expressaria a efetiva condição humana. Teorias da morte do sujeito, do fim da história, da diminuição do poder da razão e, especialmente, teorias para demonstrar a insuperabilidade desta

ordem social, cabendo apenas o seu aperfeiçoamento. (TONET, 2003, p. 205).

Tonet (2003) nos adverte para o fato de que por ser este, um momento de crise estrutural, não quer dizer necessariamente que estamos diante de um colapso inevitável do capitalismo, mas que ela estaria atingindo as entranhas do sistema da ordem do capital. Aliás, é patente o agravamento dos problemas da humanidade diante da urgente necessidade que o capital tem de livrar-se de sua derrocada. No processo de reordenamento do capital, portanto, a ofensiva travada contra a classe trabalhadora pode ser caracterizada, além dos elementos mais objetivos, pelo surgimento de uma série de formulações teóricas que tentam a todo custo, mesmo que no campo da luta ideológica, obscurecer a existência da classe trabalhadora, que na análise marxiana se apresenta historicamente como o sujeito revolucionário. Na tentativa de enfraquecer a crítica radical ao capital e ainda a luta pela sua superação, lança-se mão de categorias que, na maioria das vezes vinculadas ao campo educacional, giram em torno da negação da centralidade do trabalho e do surgimento de uma dita sociedade do conhecimento. Conforme nos alertam MAIA e JIMENEZ (2004):

[...] tal paradigma pretende desqualificar o trabalho e, por conseguinte, as relações de classe, como referência central de organização da sociedade contemporânea, cuja configuração delineada pelo avanço tecnológico e comunicacional teria erigido a ciência – em lugar do trabalho - ao posto de principal força produtiva. A opção pelo conceito de sociedade do conhecimento já encerra, em seus próprios termos, uma contradição, pois não é exatamente o modelo excessivamente cognitivista ou mesmo tecnicista (tecnologia da informação) que se pretende criticar? No mínimo, a opção haveria de ter recaído em um novo e desejável paradigma: o da sociedade sistêmica, multidimensional, de saberes integrados, ou algo equivalente (MAIA e JIMENEZ, 2004, p. 114).

Diante do exposto, pode-se aferir que a propalada sociedade do conhecimento cumpre um papel de destaque no campo da reprodução ideológica do capital, que, sob a perspectiva de uma crise estrutural, não pode, em hipótese alguma, abrir mão não apenas dos direitos e conquistas dos trabalhadores, mas também do controle de suas consciências. A tarefa

fundamental posta pelo capital em crise às suas ideologias diz respeito, portanto, à defesa de uma concepção do conhecimento sustentada pelo irracionalismo teórico frente a qualquer proposição ontológica de compreensão do real. Ainda no campo da materialidade social, é preciso alertar que o fenômeno da negação do conhecimento, patente nos novos tempos, onde, contraditoriamente, se apregoa a elevação de uma dita “sociedade do conhecimento” não se dá de forma homogênea, atingindo a humanidade de diferentes maneiras e proporções. Este fato se dá, fundamentalmente, por vivermos numa sociedade marcada pela divisão de classes. Sendo assim, a negação do conhecimento compõe o repertório da burguesia na luta ideológica travada contra a classe trabalhadora.

Não é novidade a existência da tese de que no capitalismo contemporâneo não há espaço para o legado deixado por Marx quanto à centralidade do trabalho no processo de humanização do próprio homem. Para tanto, os autores que fazem a crítica ao trabalho têm no avanço científico-tecnológico, o pano de fundo para suas reflexões. Referidas formulações advogam o fim do trabalho e a elevação da “sociedade do conhecimento” que, no fim da linha, aponta para uma falsa superação ou mesmo para o desaparecimento da luta de classes. Aportam ainda, na falsa e mistificadora visão de que o capitalismo é o fim da história, restando aos indivíduos empenhar-se na tarefa solidária de humanização do capital.

A “sociedade do conhecimento”, como expressão das concepções irracionalistas a partir da segunda metade do século XX, é, portanto, um fenômeno da reprodução ideológica do capital. O conhecimento, o pensamento é de importância reconhecidamente histórica no processo de luta de classes. Se para a burguesia a força bruta, militar já não é mais tão tragável, apesar de algumas exceções mundiais, o componente ideológico se faz *mister*, por seu caráter naturalizador de discursos favoráveis à manutenção das relações sócias de dominação. Em uma clássica citação de Marx e Engels, é possível asseverar que:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes: em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante (MARX E ENGELS, P. 48).

Ao passo que a vontade da classe dominante alcança o status de vontade geral a classe explorada passa a reproduzir seus valores, interesses... Sob a égide do capitalismo contemporâneo, a burguesia tenta, a todo custo, impor o mercado como força organizativa central da vida humana e, para isso, utiliza-se de representações mistificadoras da realidade, das quais a “sociedade do conhecimento” ocupa um lugar de destaque. Assim, é de fundamental importância, para o enfrentamento do capital em suas bases ideológicas, o esforço na tentativa de desmistificar essa categoria e todas as formulações que dela se desdobram. Ao se estudar uma categoria, não se pode abrir mão de uma análise séria do real. Isto, porque as ideias têm seus fundamentos na base da produção material da vida humana. Os intelectuais que fazem apologia à “sociedade do conhecimento” advogam o fim do capitalismo, apontando para uma dita superação da contradição fundamental entre Capital e Trabalho. O que se observa na materialidade histórico social é, ao contrário, um movimento de ampliação dessa e de outras tantas contradições inerentes ao capital.

O não reconhecimento, por parte do Capital, de que toda a riqueza é fruto do trabalho humano passa, portanto, pela formulação de teorias que justifiquem, no plano ideológico, a exploração do homem pelo homem. No bojo desses esforços, a “sociedade do conhecimento” se apresenta como uma das mais sofisticadas, talvez a de maior repercussão, tentativas de obscurecer a contradição fundamental entre capital e trabalho. O conhecimento, enquanto base do novo paradigma técnico-econômico deriva, hipoteticamente, da utilização consciente das informações disponíveis. Uma vez alcançado o conhecimento, alcança-se também uma espécie de poder social, seja no aspecto individual ou coletivo como no caso das relações comerciais entre os

países. Assim, a positividade da nova economia se materializaria, no plano coletivo, em seu projeto de inclusão e equidade social e econômica em meio à diversidade nos padrões de desenvolvimento do mundo. A nova economia pressupõe, ainda, a transformação, em todos os países, em metas de princípios relativos à diversidade e identidade cultural, sustentabilidade, equilíbrio entre regiões e a efetivação da democracia política.

Em linhas gerais, estaria o desenvolvimento da “sociedade do conhecimento” no campo econômico diretamente relacionado à utilização cada vez maior de inovações tecnológicas e ao mesmo tempo à transformação do capital intelectual em base para a realização de negócios. Nesse contexto, o combate às desigualdades, aliado à promoção da cidadania e a mistificação de uma dita educação ao longo de toda a vida, passaria a se tornar um dos grandes propósitos da “nova sociedade”. Grosso modo, a segunda metade do século XX entraria para a história como o início de uma nova fase, onde o crescimento da utilização das tecnologias da informação aliado ao gradativo desaparecimento do trabalho e das classes sociais tradicionais comprovariam a elevação da “sociedade do conhecimento”.

4.2. A sociedade do conhecimento e sua crítica²⁶

O espaço que a categoria “sociedade do conhecimento” vem ganhando no debate acadêmico e político-social contemporâneo merece uma investigação mais cautelosa desse termo, a fim de analisar-se até que ponto a sua aparente novidade obscurece uma ligação direta com outras formulações já abrolhadas na história. Essa investigação, nos levaria a um estudo bem mais aprofundado da própria história do conhecimento, inclusive a tempos remotos como a Grécia antiga. Contudo, delimitaremos a nossa análise à segunda metade do século XX, marcada por um intenso movimento de forças no cenário mundial. Se o intenso crescimento do fordismo representou um longo período

²⁶ Este item apoia-se largamente em estudos por nós realizados e que resultaram em nossa dissertação de mestrado (BARBOSA, F G. Sociedade do conhecimento: um novo paradigma em favor da velha ordem. Fortaleza. UFC, 2008).

de acumulação do capital, já a partir da década de 1970 o capitalismo passou a apresentar sinais de crise, dos quais o esgotamento de acumulação fordista/taylorista de produção e a queda da taxa de lucros tenham sido, talvez, os mais expressivos. O conjunto de respostas à crise é marcado por um monumental processo de reestruturação, do ponto de vista ideológico e político-social, e de dominação. Para tanto, a formulação de teorias mistificadoras da realidade passam a ser o carro-chefe dessa empreitada. O fim da Segunda Guerra Mundial foi decretado não em folhas de papel, mas nos corpos de quase 150 mil seres humanos, atingidos pelas bombas de Hiroshima e Nagasaki entre os dias 06 e 10 de agosto de 1945 no Japão. Com os ataques sofridos, o Japão rendeu-se completamente e a humanidade, talvez, ainda sem saber, entrava no período, que duraria quase meio século, conhecido como Guerra Fria e marcado, dentre outros fenômenos, pela corrida armamentista e rivalidade entre americanos e soviéticos. Ainda durante a Segunda Grande Guerra, as nações mais industrializadas do mundo, os Estados Unidos da América e alguns países da Europa, apresentaram quedas consideráveis em suas atividades econômicas. Com o visível crescimento tecnológico da informação e da comunicação, a distância entre as nações parecia diminuir e o surgimento de uma crise de proporções maiores se apresentava inevitável. Dentro desse contexto, a Organização das Nações Unidas - ONU, reuniu em 1944, nos EUA, representantes de cerca de 44 países num encontro que ficou conhecido como Conferência Internacional de *Breton Woods*.

O objetivo central dessa conferência era a formação de um sistema de cooperação econômica para, com vistas ao crescimento econômico, fornecer assistência financeira aos países em crise e fortalecer o comércio mundial, enfraquecido pela Guerra. Os EUA apareciam como a nação mais interessada nessas propostas, sob o pretexto de restaurar a economia mundial. Essa reestruturação, todavia, deveria constituir uma nova economia, totalmente aberta e unificada sob seu controle, o que garantiria, principalmente, o livre acesso a novos mercados. Dentro desse contexto, parece, de fato, que a Guerra Fria se constitui o palco, se não de criação, mas de anúncio da era da informação ou do conhecimento, marcada, fundamentalmente, pelo fim do industrialismo.

De certo modo, a segunda metade do século XX, marcada por um intenso movimento de forças no cenário mundial, abre espaço para um conjunto de teses em torno do surgimento de uma nova ordem, marcada pela centralidade do conhecimento, não mais capitalista e industrial. O debate acadêmico e político-social não se esquivava em apresentar suas mais variadas posições acerca da questão. Em 1955 em Milão, o Congresso pela Liberdade da Cultura, um organismo financiado pela CIA e criado em 1950 em Berlim, reuniu em torno do tema “O futuro da liberdade”, alguns de seus organizadores a fim de, ao decretar a morte da sociedade industrial, anunciar a elevação de uma nova configuração social. Entre os participantes estavam o economista A. Von Hayek, o professor francês Raymond Aron e os sociólogos norte-americanos Daniel Bell, Seymour Martin Lipset e Edward Shils. Como resultado dessa reunião, os referidos autores atestam o fim da era da ideologia, o fim do político, o fim das classes e de suas lutas e o fim dos intelectuais contestadores e da militância. (MATTELART, A. 2005).

Em que se fundamentam esses autores? A ciência haveria se tornado força produtiva, servindo, ainda, de forma de investimento produtivo? O conhecimento passaria a mediar as relações entre capital e trabalho? Ou melhor, com o fim das classes e de suas lutas, a dicotomia entre capital e trabalho desapareceria? Quais seriam as bases da nova era? Para esse grupo de autores, ao que parece, as mudanças operadas pelo avanço científico tecnológico na reprodução da vida são suficientes para atestar o fim da centralidade do trabalho e o surgimento de uma nova etapa histórica da humanidade, não mais agrária nem industrial. Sob essa perspectiva, podemos demarcar o desenvolvimento histórico-social da humanidade até os dias atuais em três períodos distintos, caracterizados pela evolução do processo produtivo: era agrária; era industrial e pós-industrial.

De Daniel Bell, com a “sociedade Pós-industrial”, à Adam Schaff, com a “sociedade informática”, muitos se aventuraram na empreitada de fornecer ao capitalismo uma configuração mais amena e, ao fim da linha, camuflar a contradição fundamental ente capital e trabalho e todas às outras

dela decorrentes. Nesse intercuro, Alvin Toffler, anunciando o “fim da era manufatureira” com a sua “Terceira Onda”, foi um dos que tiveram maior expressão, ou por sua história pregressa ou mesmo pelo impacto de suas formulações. No bojo dessas tentativas, identifica-se uma parceria conceitual com as bases de um modelo produtivo calcado na gestão dita “flexível” e ainda a pretensa constatação de um consumo mais intenso e generalizado, o que levaria a crer que, de um modo geral, tais denominações, em maior ou menor grau, abarcam uma hipotética era do consumo.

Em 1993, Peter Drucker escreve um livro intitulado *Sociedade Pós-Capitalista*, no qual apresenta uma passagem histórica da sociedade capitalista para uma nova sociedade. O conteúdo de sua argumentação apresenta o capital, a terra e o trabalho como fonte principal dos recursos da sociedade capitalista e, para a nova ordem social, ele atribui o conhecimento como a fonte base de recursos. Para ele, as atividades de produção e distribuição de objetos cedem lugar à produção e distribuição da informação e do conhecimento. Haveria o conhecimento se tornado, do mesmo modo, fator de superação das desigualdades, de agregação de valor, criação de emprego e produção do bem-estar? Seriam estas as promessas da nova ordem? Ao caracterizar o novo cenário social mundial a partir da década de 1950, LUCCI (2003), afirma que:

Vivemos na era Pós-industrial, um novo mundo, onde o trabalho físico é feito pelas máquinas e o mental, pelos computadores. Nela cabe ao homem uma tarefa para a qual é insubstituível: *ser criativo, ter ideias*. Durante dois séculos, tempo que durou a sociedade industrial (1750-1950), o maior desafio foi a *eficiência*, isto é, *fazer o maior número de coisas no menor tempo*. Assim, o ritmo de vida deixou de ser controlado pelas estações do ano e tornou-se mais dinâmico. Enquanto a agricultura precisou de dez mil anos para produzir a indústria, esta precisou de apenas 200 anos para gerar a sociedade ou era Pós-industrial. Os cérebros se tornam verdadeiras esponjas, onde a informação entra num momento e, já descartável, é atirada ao lixo da memória, logo em seguida. *As pessoas se expõem ao estresse informativo*, recebendo esse bombardeio desordenado, sem ter controle sobre isso e sem saber como se proteger, ou pelo menos, como selecionar de maneira correta (LUCCI, 2003. p. 01-03).

Na esteira desse pensamento, um modelo de administração informatizada parece ser o elemento fundamental na liberação da presença humana apenas para as funções de criação e gestão da atividade econômica. Esse novo modelo, contudo, é fruto de um processo histórico que se iniciou ainda na sociedade agrária. Corroborando com o pensamento de Lucci (2003), Rezk (1994), em um artigo intitulado A sociedade humanista: a crise da civilização contemporânea, apresenta um panorama dos grandes estágios de desenvolvimento da humanidade, dividido em três eras distintas, a saber: Era agrária (escravismo); Era industrial Manufatureira (proletariado); Era da Robótica Industrial (cientista-tecnólogo).

Ao longo do referido texto, no entanto, o autor não apresenta nenhuma informação de como se deu a passagem de uma era a outra o que revela uma compreensão extremamente positivista da história, o distanciando, obviamente, do campo crítico da análise. Ao que parece, as transformações de um estágio a outro, na sua visão, se deu de forma natural, evoluindo sempre em direção a algo superior, num ritmo de continuidade e sem mediações. Desta forma, fica de fora o complexo da luta de classes, que na acepção marxiana apresenta-se como o motor da história, movida por avanços e recuos. Na era agrária, a energia humana aparece como elemento fundamental da produção, caracterizando a força como elemento preponderante do poder constituidor do estado. Baseado nessa constatação, o autor apresenta esse período como sendo marcado por uma administração capatazeada, que, na era industrial manufatureira, cederá lugar a uma administração burocratizada.

A administração burocratizada, por sua vez, se constituiu ao que parece, fundamentalmente, pela transformação do trabalho assalariado em valor mercadológico. A energia humana continua sendo o elemento principal da produtividade, contudo, numa nova função, a de operar as máquinas e os equipamentos industriais. Se na era agrária havia, segundo o autor, uma conjugação entre meios de produção e ação produtiva (mão-de-obra), agora, há uma cisão entre esses dois elementos do capital produtivo, na qual a ação produtiva fica a cargo apenas do proletariado, (des) possuidor dos meios de produção. A riqueza passa a ser o elemento preponderante do poder.

Estabelece-se, na esteira desse pensamento, a contradição fundamental. Contudo, na era da robótica industrial, para o referido autor, a distância entre classe produtiva e parasitária desaparece e surge um novo tipo de relações, onde a energia robotizada assume o lugar de elemento central da produtividade. Haveria desaparecido a luta de classes? O cidadão assumiria o lugar do proletariado? O trabalho desapareceu? Aparentemente, neste estágio, restaria aos homens, sem distinção, o trabalho de criação e gestão, onde o conhecimento passa a assumir um lugar de destaque na obtenção do poder. Pode mais quem sabe mais. REZK (1994) identifica a segunda metade do século XX com um momento de crise, na qual as marcas mais expressivas são: a demolição da experiência soviética, o colapso do paradigma do *Welfare State* na Europa e, a passos mais lentos, o fim do sonho da democracia americana.

A humanidade sofre uma crise estrutural de transição para uma nova era de desenvolvimento. Esta crise demoliu a experiência soviética assim como vem demolindo o sonho da democracia americana tida como modo de vida “exemplar”. Do mesmo modo como leva ao colapso do paradigma europeu do *Welfare State* da social-democracia. Robert Kurz define esta fase como o colapso ético e religioso da sociedade do trabalho – e do seu respectivo sistema produtor de mercadorias; Alvin Toffler dirá que é o fim da era manufatureira das fábricas de chaminés. Ambos, entre outros – cada qual com a sua visão do processo -, procuram demonstrar que chega ao fim um estágio da sociedade humana. Nada impede que opinemos, já que a verdade social e os seus modelos teóricos estão agora em sério questionamento (REZK, 1994:73-74).

O cenário delineado até aqui é o chão onde repousam as formulações que fazem apologia à “sociedade do conhecimento”, antes mencionadas. De um modo geral, quais as diferentes ênfases da “sociedade do conhecimento” ou da informação? Apresentaremos, aqui, um panorama dessa discussão com a análise do pensamento de três autores que, no nosso entendimento, expressam mais claramente sua defesa da sociedade do conhecimento, em sua face pós-industrial, pós-manufatureira ou, ainda, sociedade informática. De fato, esses autores, cada um ao seu modo, advogam o fim da centralidade do trabalho no processo de reprodução social e a elevação de uma sociedade de novo tipo, onde o conhecimento aparece como

fator de superação de todos os esquemas anteriores de organização social pautado em divisões de classes já superadas.

Para Daniel Bell²⁷ a análise social deve levar em consideração o fato de a sociedade estar dividida em três dimensões fundamentais, a saber, a estrutura social, a política e a cultura. As alterações na estrutura social, composta pela economia, tecnologia e o sistema ocupacional, geram problemas que, inevitavelmente, incidem sobre as outras dimensões sociais. As transformações ocorridas durante a segunda metade do século XX na organização da estrutura social se apresentam como indicativos de uma nova ordem, a sociedade pós-industrial. Este termo, aparentemente generalista e extravagante é, segundo o próprio autor, resultado de uma investigação do significado e consequências de tendências históricas. Para ele, o significado do termo sociedade pós-industrial está em sua própria constituição, composto por cinco dimensões: a mudança de uma economia de produção de bens para uma de serviços, fato que se expressa pelas mudanças ocorridas no setor econômico; uma nova configuração na distribuição ocupacional dos indivíduos, marcada pela preeminência de uma classe profissional e técnica; a centralidade do conhecimento como princípio axial e fonte de formulação política; a busca pelo controle da tecnologia e, ainda; o desenvolvimento de uma “tecnologia intelectual”. Suas bases objetivas estariam assentadas no crescimento do setor terciário da economia, fato que, segundo ele, se deu em todo o mundo e alterou a configuração do trabalho colocando o conhecimento e a informação no centro do processo produtivo.

O conceito de sociedade pós-industrial assenta na constatação de que se tornou predominante uma economia de serviços, de que adquiriram predominância as classes profissionais e técnicas, de que o crescimento se tornou a referência quase exclusiva das políticas da sociedade, de que o controle da inovação é um dado estratégico e de que surge aquilo que se designa por nova

²⁷Daniel Bell (Nova Iorque, 10 de maio de 1919 -) é um sociólogo e professor emérito da Universidade de Harvard. É diretor da Fundação Suntory e pesquisador residente da American Academy of Arts and Sciences. Graduou-se em sociologia em 1939 na City College of New York. Começou sua carreira como jornalista tornando-se editor de *The New Leader* (1941-1945), *Fortune* (1948-1958) e co-fundador do *The Public Interest Magazine* (1965). Em 1960, a Universidade de Colúmbia concedeu-lhe o título de Philosophy Doctor. Lecionou nesta universidade durante 1959 até 1969 e depois na Harvard. Foi um pensador muito influente durante as décadas de 1960 e 70 principalmente com obras sobre o pós-industrialismo e a tese do fim das ideologias.

tecnologia intelectual. Na base desse esquema conceptual está uma crescente burocratização causada pelo intenso desenvolvimento da informática e das técnicas de decisão. Não surpreende por isso que o autor considere o papel fulcral desempenhado pela tecnologia tenha sido diferente em cada uma das sociedades em estudo: na era pré-industrial, o de promover a obtenção de matérias primas – na era industrial, o de produzir energia – e na pós-industrial, o de multiplicar os sistemas de informação (SILVA, 1999, p.02).

A divisão setorial da economia em primário, secundário e terciário não é propriamente uma novidade. Bell atribui, por exemplo, essa inovação analítica a Colin Clark, que definiu a cada setor um conjunto de atividades específicas: o primário – o setor da agricultura; o secundário – composto pela manufatura ou indústria; e o terciário – o setor de serviços. De acordo com essa perspectiva, a evolução histórica da industrialização canalizou, sobre medida, a força de trabalho para a manufatura, e, à medida que as nações foram aumentando suas rendas como consequência desse processo, o setor de serviços passou a se preocupar com uma demanda muito maior. A passagem de uma sociedade industrial para uma pós-industrial se revelaria na evolução e transformação da forma da economia, dos Bens aos Serviços. De acordo com este critério, “a primeira característica, e a mais simples, de uma sociedade pós-industrial é já não estar a maior parte da força de trabalho aplicada à agricultura ou à manufatura, e sim aos serviços” (BELL, 1973, p. 28).

A noção de “serviço”, em uma sociedade industrial, refere-se a uma mão-de-obra complementar ao processo produtivo, especialmente nos transportes e na distribuição de mercadorias. Na sociedade pós-industrial surge, junto ao setor terciário, um Quaternário que engloba o comércio, finanças, seguros etc., e um Quinário composto pela saúde, a educação, a investigação, pesquisa e governo, e os lazeres. Este apontamento atesta uma centralidade do conhecimento como eixo do desenvolvimento econômico. A estratificação da sociedade, do mesmo modo, passa a ser organizada em decorrência do conhecimento. Com a predominância de uma economia de serviços, a tecnologia passa a desenvolver um papel qualitativamente diferente e superior ao que desempenhava nas sociedades anteriores, denominadas pelo autor de pré-industrial e industrial. Considerando que a ocupação vincula-se diretamente ao tipo de estratificação de classes de uma sociedade, a

preeminência da classe profissional e técnica apontada por Bell (1973) se apresenta como uma outra maneira de definir o seu pós-industrialismo. Se o início da industrialização promoveu o surgimento de um trabalhador semiquilificado, devido ao surgimento das máquinas, esse mesmo trabalhador, segundo o autor, deu espaço a um novo profissional qualificado para funções que exigem uma maior especialização. Ou seja, com a alteração do tipo de trabalho necessário à nova sociedade, surge um novo fenômeno – o da qualificação teórica.

Uma sociedade pós-industrial tem como base os serviços. Assim sendo, trata-se de um jogo entre pessoas. O que conta não é a força muscular, ou a energia, e sim a informação. A personalidade central é a do profissional, preparado por sua educação e por seu treinamento para fornecer os tipos de habilidades que vão sendo cada vez mais exigidos numa sociedade pós-industrial. Se a sociedade industrial se define pela quantidade de bens que caracterizam um padrão de vida, a sociedade pós-industrial defini-se pela qualidade da existência avaliada de acordo com os serviços e o conforto – saúde, educação, lazer e artes – agora considerados desejáveis e possíveis para todos. (BELL, 1973, p. 148)

Os novos relacionamentos sociais, frutos do crescimento dos serviços e da centralidade do conhecimento passam a alterar a própria força de trabalho, a ponto de, segundo o autor, se sobrepor à luta entre capitalista e operário no espaço fabril, traço distintivo da sociedade industrial, expressando um conflito de novo tipo, no qual as personagens centrais, tomados pelas rápidas mudanças culturais, vêm desgastadas as tramas sociais do passado. Dito de outro modo, o que parece estar em cheque, além da centralidade do trabalho no processo de reprodução social, é a própria estrutura social do capitalismo. Ou seja, a existência de burgueses e proletários e a dicotomia entre essas duas classes cedem lugar à nova ordem: “a elite criativa, composta de cientistas e da cúpula de administradores profissionais [...] a classe média, composta de engenheiros e do professorado; e o proletariado dos técnicos, das faculdades menores e dos assistentes de ensino” (BELL, 1973, p. 243)²⁸Na

²⁸ A aclamada revalorização das Universidades e das Corporações de Investigação, por exemplo, é uma consequência objetiva clara do processo de reestruturação do capital. Só a título de exposição, tomemos o caso das universidades públicas brasileiras, alvo de um conjunto de ataques governamentais, em defesa dos direitos empresariais, com vistas a privatização branda, através do sucateamento a passos largos sentido dentre outros setores, pela precarização do trabalho docente, pela diminuição vertiginosa de professores efetivos, péssimas condições de trabalho para os funcionários, falta de políticas de

sociedade pós-industrial ou *do conhecimento*, a relação com os instrumentos de produção já não estabelece e nem se equivale ao poder. Isto porque a estrutura de classes do capitalismo cede lugar a uma nova configuração político-social, na qual o conhecimento torna-se premissa para a direção social.

O profissionalismo torna-se assim um critério de posição, mas ele entra igualmente em choque com o populismo, gerado pela reivindicação de novos direitos e de uma maior participação na sociedade. Se a luta entre o capitalista e o operário, na fábrica, constituía o traço distintivo da sociedade industrial, o choque entre o profissional e o populacho, no seio da organização e na comunidade, é o traço distintivo na sociedade pós-industrial (BELL, 1973:149).

A identificação entre “sociedade pós-industrial” e “sociedade do conhecimento”, deve-se à base objetiva comum a esses dois paradigmas. Ao passo que a informação e a tecnologia passam a caracterizar-se não apenas como auxiliares no processo produtivo ou na relação homem-natureza, homem-máquina, mas elas próprias tornam-se fator de produção e agregação de valor, o conhecimento passa a constituir-se como eixo central do pós-industrialismo.

A sociedade pós-industrial, claro, é uma sociedade do conhecimento, em dois sentidos: primeiro, as fontes das inovações decorrem cada vez mais da pesquisa e do desenvolvimento (mais diretamente, existe um novo relacionamento entre a Ciência e a tecnologia, em virtude da centralidade do conhecimento *teórico*); segundo, o peso da sociedade – calculado por uma maior proporção do PNB e por uma porção também maior de empregos – incide cada vez mais no campo do conhecimento (BELL, 1973, p. 241).

Bell (1973) reconhece que o conhecimento sempre fez parte do conjunto de elementos necessários ao funcionamento de qualquer sociedade. Ao identificar sociedade pós-industrial e sociedade do conhecimento como sinônimos, ele deixa claro que nesta sociedade o conhecimento passa a ser o elemento decisivo para a organização e direção da organização social. “Na sociedade capitalista, a instituição primordial tem sido a propriedade privada, e

assistência estudantil, etc. Isto ocorrendo ao mesmo tempo em que o governo investe, com o apoio de instituições financeiras internacionais como o Banco Mundial, todos os seus esforços nesse campo do conhecimento a fim de objetivar, na sua plenitude, uma reforma que tem como missão explícita, aos que querem enxergar, alargar uma nova possibilidade de mercado, o do ensino superior no Brasil

na sociedade pós-industrial é a centralidade do conhecimento...” (BELL, 1973, p. 136)A dimensão do conhecimento, no entanto, não pode omitir a tecnologia como um dos componentes centrais da sociedade pós-industrial. Nesse contexto, a busca pelo controle da tecnologia, ainda mais quando se constata o desenvolvimento de uma tecnologia intelectual deixa a condição de orientação futura e passa, definitivamente, a incidir sobre a tomada de decisões políticas e econômicas.

De um modo geral, as elaborações de Bell corroboram com o pensamento de Alvin Toffler²⁹ em uma constatação cabalística: a morte do industrialismo e o surgimento de uma nova civilização. Segundo Toffler (1997), as últimas décadas do século XX constituem o cenário para o surgimento de uma nova civilização, marcada por concepções inéditas tanto no campo pessoal como no campo econômico e político, o que se revela, desta forma, como uma transformação da própria consciência humana. Nesse contexto, a humanidade passa a ser dividida entre os que se preparam alvoroçadamente ao novo mundo e os que, inconformados com a mudança, tentam, a todo custo, restaurar as bases do antigo mundo. Se para Bell (1973), a história da civilização se constituiria em sociedade pré-industrial, industrial e pós-industrial, Toffler admite que o que mais corresponde à realidade é conceito de Ondas de Mudança. Para ele, três eventos centrais de transição revelam uma divisão em três etapas da história da humanidade: uma Primeira Onda, fruto do surgimento da agricultura; a Segunda Onda, resultante da revolução industrial; e a transformação que se opera a partir da segunda metade do século XX, a Terceira Onda. A grande questão, nesse momento, é: como denominar o conjunto de mudanças desencadeadas pela Terceira Onda?

Alguns falam de uma Idade Espacial, de uma Idade de Informação, de uma Era Eletrônica ou de uma Aldeia Global que se anuncia. Zbigniew Brzezinski disse-nos que enfrentamos uma “idade tecnocrônica”. O sociólogo Daniel Bell descreve a vinda de uma

²⁹Alvin Toffler (3 de Outubro de 1928) é um escritor e futurista norte-americano doutorado em Letras, Leis e Ciência, conhecido pelos seus escritos sobre a revolução digital, a revolução das comunicações e a singularidade tecnológica. Os seus primeiros trabalhos deram enfoque à tecnologia e seu impacto (através de efeitos como a sobrecarga de informação. Mais tarde centrou-se em examinar a reacção da sociedade e as mudanças que esta sofre. Os seus últimos trabalhos têm abordado o estudo do poder crescente do armamento militar do século XXI, as armas e a proliferação da tecnologia e o capitalismo. Está casado com Heidi Toffler, igualmente uma escritora futurista.

“sociedade pós-industrial”. Os futuristas soviéticos falam da R.T.C. – “a revolução tecnológica científica”. Eu mesmo já escrevi extensamente sobre a chegada de uma “sociedade superindustrial”. Nenhum desses termos, porém, inclusive o meu, é adequado (TOFFLER, 1997, p. 23).

A inadequação apontada pelo autor deve-se à focalização de um único fator adotado por essas concepções, e, ainda, ao tipo de visão estática apresentada por todas elas, fato que obscurece o dinamismo das mudanças ocorridas comprometendo uma compreensão mais expansiva do fenômeno. A busca do autor por um termo que se aproxime das transformações civilizacionais ocorridas ao longo da história parece encontrar abrigo em uma expressão já utilizada por Norbert Elias, “uma onda de integração em marcha através dos séculos” e por outros historiadores que partiram da mesma metáfora para desenvolver suas teorias.

Em 1837, um escritor descreveu a colonização do Oeste americano em termos de “ondas” sucessivas – primeiro os pioneiros, depois os lavradores, depois os interesses comerciais, a “terceira onda” de migração. Em 1893, Frederick Jackson Turner citou e empregou a mesma analogia em seu clássico ensaio intitulado *A Significação da Fronteira na História da América* (TOFFLER, 1997, p. 19).

A não originalidade no termo, contudo, não anula a novidade de suas formulações. Isto porque, segundo ele, sua utilização pelos referidos autores não alcançam a mudança atual no desenvolvimento da civilização. Mudança esta que, para além de uma extensão do período industrial, se processa em todos os campos: da educação e da saúde à tecnologia, da vida pessoal à vida política. A perspectiva de uma Terceira Onda revela um futuro otimista, visto que a utilização dessa metáfora faz lembrar uma tempestade, depois da qual poderá vir a calmaria. Ou seja, ao passo que Toffler reconhece a existência de problemas como a guerra, a “débâcle” econômica, o desastre tecnológico em grande escala, capazes de promover uma alteração nos rumos da civilização, prefere optar pela utilização positiva das potencialidades causadoras de tais problemas. Além de analisar o processo pelo qual surge o fenômeno da Terceira Onda de mudança, ele dá uma maior importância ao seu direcionamento, para onde ela aponta. Desta forma, apresenta seu pensamento

e, portanto, sua leitura da realidade como uma teoria para além de verdades parciais, o que, segundo ele, não elimina a possibilidade de apresentar alguma deficiência de análise.

Quando fui marxista durante os últimos anos da adolescência e os primeiros da maioridade – faz isso agora mais de um quarto de século – eu, como muitas outras pessoas, pensava que tinha todas as respostas. Em breve verifiquei que as minhas “respostas” eram parciais, unilaterais e obsoletas. Mais exatamente, vim a reconhecer que a pergunta certa é ordinariamente mais importante do que a resposta certa à pergunta errada (TOFFLER, 1997, pp.19-20).

Assim como em Bell, 1973 vemos em Toffler, 1997, uma insistência na demarcação histórica do fim do período industrial ou Segunda Onda. Em oposição à civilização anterior, a civilização nascente é marcadamente tecnológica e antiindustrial. Além disso, outro ponto comum entre os dois revela-se na transformação dos métodos de produção devido à adoção da tecnologia e do conhecimento não apenas como mera ferramenta, mas como novo elemento direcionador do processo produtivo, alterando não tanto o local de trabalho – da fábrica ao escritório – quanto o próprio tipo de trabalho, mais exigente quanto ao nível de especialização intelectual. Referidas formulações advogam, em termos gerais, o fim do trabalho e a elevação da “sociedade do conhecimento” que, no fim da linha, aponta para uma falsa superação ou mesmo para o desaparecimento da luta de classes. Estaria decretado o fim do capitalismo como um sistema social global de dominação? Seria esta nova sociedade a concretização da utopia socialista? Evidente que não. Até porque, outro ponto de convergência dessas elaborações teóricas está na ratificação da falência do “socialismo real³⁰”, restando aos indivíduos empenhar-se na tarefa solidária de construção de uma notável civilização desde os seus alicerces.

³⁰ Movidos, fundamentalmente, pela legítima aversão às inúmeras distorções de cunho economicista e determinista imputadas historicamente à herança marxiana e com base na restauração do capitalismo na ex-USSR e nos demais países do Leste Europeu, cujo regime é definido, inadequadamente, como *socialismo real*³⁰, críticos de todos os matizes vêm propondo para a ortodoxia marxiana, uma gama de paradigmas alternativos (JIMENEZ, 2003, p. 02).

Ao caracterizar a nova civilização, Toffler, aponta ainda para a elevação de uma nova democracia, livre da burocracia marcante da velha civilização. Esta nova democracia é geradora de uma nova economia, nem completamente autônoma nem tampouco dependente do estado, como antes, mas uma economia semi-autônoma, na qual o papel do estado-nação é reduzido. Nessa nova economia, Toffler prevê a superação da ruptura histórica entre produtor e consumidor e o surgimento de um novo componente, promovido pela junção desses dois – o prossumidor. A implantação desse novo sistema político, a democracia do século XXI, requer alterações fundamentais nas estruturas políticas da Segunda Onda. Essas transformações são necessárias não porque sejam inteiramente más, nem mesmo porque sejam por esta ou aquela classe, mas devido sua inoperância na nova sociedade.

Remodelar radicalmente – ou mesmo refugar – o Congresso dos Estados Unidos, as Comissões Centrais e ao Polituburos dos estados industriais comunistas, a Câmara dos Comuns e a Câmaras dos Pares, a Câmara dos Deputados francesa, o Bundestag, a Dieta, os gigantescos ministérios e serviços públicos entrincheirados de muitas nações, as constituições e sistemas judiciários – em suma, muito do aparelho desajeitado e cada vez mais inexequível de governos supostamente representativos (TOFFLER, 1997, p. 410).

Pode-se observar, pelas palavras do autor, que o movimento de transição para a nova sociedade requer uma transformação global nas estruturas políticas dos países. Trata-se da reestruturação de um sistema que, por haver envelhecido não se adéqua mais às novas configurações sociais. A tarefa que se apresenta à humanidade passa a ser uma reconsideração da vida política adotada na Segunda Onda. Essa alteração, para Toffler, deverá se direcionar por três princípios fundamentais: o poder minoritário, a democracia semidireta, e a divisão de decisão. No nascimento da sociedade da Segunda Onda observava-se uma sobreposição de uma sociedade industrial de massa. Nesse contexto, a tese política de um governo da maioria se adequava perfeitamente às necessidades de então. A Terceira Onda, no entanto, é definitivamente uma sociedade onde as maiorias prevalecem, o que obriga aos sistemas políticos uma reflexão mais consistente sobre o fenômeno. Toffler caracteriza a nova ordem como uma sociedade desmassificada, na qual a

mobilização de um grande número de pessoas ou mesmo uma coalizão governante torna-se cada vez mais difícil.

Para ele, falar representativamente em nome do povo ou da maioria parece mais jargão próprio das elites da Segunda Onda, a fim de se garantirem no poder. Desta forma, cai por terra a própria estratificação social da Segunda Onda, marcada pela luta entre blocos opostos, e emerge uma sociedade pautada sobre as milhares de minorias. Essa variação social é na verdade uma consequência ou reflexo das necessidades de novo sistema de produção que exige para a sua própria existência uma sociedade mais variada, pitoresca e diversa³¹. A lentidão das mudanças ocorridas na Segunda Onda garantia um tipo de alimentação histórico-política baseada em uma estrutura partidária. Na Terceira Onda, contudo, a rapidez com a qual tudo acontece aliada ao crescimento das minorias exige a reinvenção dessa configuração obsoleta e a formulação de partidos mutáveis e transitórios que visem a satisfação dinâmica dos anseios de minorias.

Enquanto a Terceira Onda desmassifica a velha sociedade de massa da Segunda Onda, suas pressões, creio, ditarão essa escolha. Pois se a política foi “pré-majoritária” durante a Primeira Onda e “majoritária” durante a Segunda, provavelmente serão “mini-majoritárias” amanhã – uma fusão de governo de maioria com poder de minoria (TOFFLER, 1997, p. 418).

O avanço tecnológico da comunicação aponta, na Sociedade da Terceira Onda, para o aperfeiçoamento do sistema democrático, a fim de, em não desprezando as positividade encontradas no sistema representativo, não supervalorizar a democracia direta, visto que uma fusão dessas duas estruturas políticas pode garantir uma combinação, o que seria ideal para o século XXI, da participação direta do cidadão com “representação” em um novo sistema de democracia semidireta. Na prática, a operacionalização dessa tese de Toffler se daria pela mescla, com auxílio da tecnologia, de instrumentos da democracia representativa aliados à práticas já visitadas de participação

³¹ [...]quanto mais longe nos movemos além da sociedade industrial de massas, menos sustentáveis são as suposições marxistas. Pois as massas e as classes igualmente perdem muito de sua significação na civilização emergente da Terceira Onda. (Toffler, 1997, p. 412)

popular, como por exemplo, os Plebiscitos Nacionais. E como isto aconteceria? Em vez de a decisão sobre determinada questão ficar completamente nas mãos dos eleitores, sua indicação passaria pela apreciação de um corpo representativo constituído. Esses princípios da democracia semidireta, ainda que bizarros, representam para Toffler a base de constituição das instituições políticas praticáveis na nova ordem. A fim de demonstrar a necessidade evolucionária do aperfeiçoamento do sistema democrático, Toffler apresenta a ideia de divisão na tomada de decisão em âmbito regional, nacional e até mundial. Para ele, se a necessidade para a tomada de decisão promoveu um tipo de privilégio, criador de elites governamentais, durante a transição das sociedades pré-industriais para as sociedades da Segunda Onda, a implosão desse sistema de tomada de decisão é o ponto fulcral de transição para a Terceira Onda.

Alguns problemas não podem ser resolvidos num nível local. Outros não podem ser resolvidos num nível nacional. Alguns requerem ação em muitos níveis simultaneamente. Além disso, o lugar apropriado para resolver um problema não é sempre no mesmo lugar. Ele muda através do tempo (TOFFLER, 1997, pp.422-423).

De um modo geral, essas relações apresentadas por Toffler refletem suas análises das mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX em todas as esferas sociais. Essas mudanças, seguindo seu pensamento, apontam para a elevação de um novo momento na história da civilização, marcado pelo que denominou de Terceira Onda. A Terceira Onda, por sua vez, faz emergir um novo conflito social fundamental: os que lutam pela preservação da sociedade industrial e os que se preparam para um avanço ao futuro, que porá por terra os tradicionais conflitos de classes, raças e ideologias. A metáfora da “Onda” parece, então, ser coerente com o pensamento de Toffler ao atestar que a nova ordem não virá em uma convulsão social climática única, mas como consequência de mil inovações e colisões a muitos níveis em muitos lugares, através de um período de décadas.

Ao que parece, o avanço científico tecnológico tem operado grandes mudanças na reprodução da vida. Esta constatação, contudo, é levada às suas

últimas consequências pelos autores antes mencionados que, em maior ou menor grau, tentam afirmar o fim da centralidade do trabalho na geração da riqueza. Nesse sentido, Adam Schaff³² parece ser o pensador de maior repercussão entre aqueles que se apegam, sobremaneira, ao impacto das novas tecnologias sobre o conjunto da vida social. Para ele a humanidade passa, nas últimas décadas do século XX, por uma grande revolução informática e a ordem do dia é: “que futuro nos aguarda?”.

Em um relatório ao Clube de Roma intitulado *Microeletrônica e Sociedade*, publicado em 1982, Adam Schaff já apresentava uma postura otimista sobre as consequências dessa nova tecnologia na vida social. Ao tecer considerações acerca do trabalho, do tempo livre e também da educação, dava ênfase às potencialidades dessa tecnologia para a prosperidade da humanidade. No final da década de 1980, o referido autor, em uma atitude teoricamente mais ousada e de maior repercussão, publica um livro, intitulado *A Sociedade Informática*, afirmando a nova onda tecnológica como motor da sociedade emergente. Sociedade esta, que, num prazo de duas ou três décadas, promoveria o desaparecimento do trabalho manual e do proletariado. Esse desaparecimento não representaria o fim das classes, mas o surgimento de uma nova estratificação social: entre os que sabem e os que não sabem. A obra está dividida em duas partes complementares: a primeira trata das consequências sociais da atual revolução tecnológica e a segunda do indivíduo humano e a sociedade informática. Sua grande tarefa, segundo o próprio autor, é se configurar como uma grande exposição dos problemas sociais existentes, apontando, todavia, soluções possíveis,

Mas não no sentido de buscar as respostas às questões colocadas numa suma marxista acabada. Tampouco limitarei meu pensamento ao âmbito das idéias clássicas do marxismo: há muitos problemas novos, especialmente na esfera das reflexões sobre o indivíduo

³²Adam Schaff (Lviv, 10 de março de 1913 — Varsóvia, 12 de novembro de 2006) ex-marxista marxistapolonês. Estudou na École de Sciences Politiques et Economiques de Paris. Em 1945 doutorou-se em Filosofia. Professor dessa matéria, inicialmente em Lodz, transferiu-se posteriormente para Varsóvia. Membro da Academia Polonesa de Ciências e do Clube de Roma, tornou-se Diretor do Instituto de Filosofia e Sociologia. Mais tarde trabalhou também em Viena. É autor de vasta bibliografia referente a assuntos de Filosofia e Ciências Humanas.

humano, que estão ainda por ser formulados e que, obviamente, devem ser enfrentadas com novas soluções³³ (SCHAFF, 1990, p.17).

Essa divisão do livro revela a tese central de Schaff de que as alterações promovidas no âmbito da produção pelo avanço científico e tecnológico provocariam alterações fundamentais nas relações sociais. Isso se manifestaria, por exemplo, no fato de, segundo o autor, uma das conquistas mais notáveis dessa revolução haver sido a criação de fábricas inteiramente automatizadas, nas quais os homens são substituídos pelos robôs³⁴. Este e outros acontecimentos refletem o que Schaff caracterizou como A segunda revolução, na qual a capacidade intelectual do homem se vê substituídas por autômatos que tomam conta completamente da produção e dos serviços. Para ele, contudo, a humanidade passou, entre os séculos XVIII e XIX, por um primeiro momento da revolução técnico-industrial marcado pela substituição da força física humana pela energia das máquinas no âmbito da produção³⁵.

Enquanto que a primeira revolução representou uma alteração profunda no trabalho humano, a segunda faz com que esse mesmo trabalho passe a correr riscos inevitáveis de eliminação total. Este acontecimento seria, finalmente, para Schaff, a libertação humana do trabalho e traria como consequência direta a criação de uma instituição que substituísse o trabalho humano como fonte de “sentido de vida”. Isto se torna mais evidente, quando a esses elementos da segunda revolução se juntam a revolução microeletrônica e a revolução da microbiologia com sua componente resultante, a energia genética, fato que acena para uma dominação das atividades humanas pela biologia e as transformações decorridas do seu avanço no século XXI.

O passo decisivo nesse sentido foi a descoberta do código genético dos seres vivos, seguida da sua gradual decifração, o que permite ao homem interferir de forma cada vez mais eficaz e sempre mais a fundo nas leis do desenvolvimento da natureza orgânica (...) esta

³³ Aqui, o autor, apela a um falso discurso, comum aos que se opõem ao marxismo, de que esta teoria não dá conta das questões sobre individualidade e de que Marx haveria, em suas obras, desprezado o indivíduo humano. Parece oportuno utilizarmo-nos das palavras de Paola Manacorda ao afirmar que “os referenciais se tornam velhos quando não têm mais capacidade explicativa e não porque esses se enfrentam com problemas novos” (Manacorda, apud Frigotto, 2003, p.107).

³⁴ Em nenhum momento do livro Schaff diz quando e onde este fato aconteceu.

³⁵ Essa energia utilizada pelas máquinas em um primeiro momento foi a do vapor, e depois, por sua própria evolução, a da eletricidade.

situação abre novas e magníficas perspectivas para o homem na luta contra as doenças congênitas ou na produção de novas variedades de plantas e animais, muito mais resistentes às enfermidades e às condições naturais desfavoráveis... Esta parece ser a única e verdadeira maneira de combater a catástrofe da fome e da desnutrição dos habitantes do nosso planeta (SCHAFF, 1990, p. 23).

Além disso, outro elemento definidor da nova sociedade seria a busca por novas fontes de energia. Para o autor, o século XXI deverá marcar a era da energia nuclear em detrimento de fontes tradicionais de energias, como o petróleo, e até mesmo das chamadas fontes renováveis como a energia solar e geotérmica. Estariam desta forma, definidos os três pilares da revolução técnico-científica, a saber: a microeletrônica, microbiologia e energia nuclear. No que tange à formação econômica da nova sociedade, um dos maiores e, talvez, mais graves problemas citados por Schaff diz respeito ao imenso contingente de pessoas desempregadas, consequência mais direta da automação e robotização, antes mencionada, no âmbito da produção. A esse desemprego estrutural, o autor apresenta soluções divididas em dois momentos: o da transição para a nova configuração social e o momento no qual o processo tenha chegado à sua plenitude. Para o período de transição ele aponta a redução da jornada de trabalho, o que representaria uma redistribuição no próprio volume de trabalho humano existente. Desta forma, a redução de horas de trabalho estaria inversamente proporcional ao crescimento do número de pessoas com emprego. Esse processo, contudo, levaria a uma quantidade de horas de trabalho tão pequena que causaria experiências psíquicas traumáticas ao trabalhador com uma “poluição” do tempo livre (p. 33).

Nesta situação, será necessário substituir o trabalho tradicional, no sentido de trabalho remunerado, por ocupações não remuneradas que seriam um sucedâneo do trabalho atual no que se refere ao “sentido da vida”, isto é, no que se refere à motivação das atividades humanas. É muito compreensível a necessidade de um tal sucedâneo do emprego remunerado de hoje, ainda que seja somente para assegurar o bem-estar psíquico dos homens que não trabalham (SCHAFF 1990, p. 33).

Vale perguntar: tendo o trabalho remunerado chegado ao fim, como, então, o homem asseguraria o seu meio de vida na nova sociedade? Para ele,

tal responsabilidade deveria ser assumida pelo Estado, que na sociedade informática não desaparecerá, mas, assim como em Toffler, se revestirá de novas instituições e um novo papel fundado na democracia e na descentralização do poder. Essa descentralização garantirá aos cidadãos uma maior autonomia administrativa em todos os níveis. Essas soluções parecem desconsiderar as relações de classes e todas as implicações delas decorrentes. As classes são definidas no âmbito da formação econômica da sociedade, levando-se em consideração uma mesma relação estabelecida com propriedade das forças produtivas. Assim, como então essas soluções se relacionariam com os conflitos entre classes, ou melhor, como se configurariam a nova estratificação social? Segundo Schaff, a ciência ganhará a centralidade no processo produtivo na sociedade informática, visto que ela própria se assumirá o papel de força produtiva. Se ainda no momento de transição, o trabalho e, por conseguinte o trabalhador já dá sinais visíveis de desaparecimento, fruto dos avanços no campo da microeletrônica, a classe trabalhadora perderá completamente seu espaço na nova estrutura de classes. Do mesmo modo, talvez não nas mesmas proporções, a classe capitalista sofrerá metamorfoses em sua forma e extensão. Estas alterações, contudo, não significa o fim de uma classe dominante.

Provavelmente o lugar destas classes desaparecidas será ocupado por um estrato social integrado por cientistas, engenheiros, técnicos e administradores, que se incumbirão do funcionamento e dos progressos da indústria e dos serviços... Este extrato não será tão numeroso quanto o conjunto das duas classes que substituirá, mas as substituirá plenamente no que diz respeito às suas funções sociais e, provavelmente, com um nível mais elevado de eficiência (SCHAFF, 1990, p. 45).

As possibilidades, para o próprio autor, do surgimento de novas desigualdades na sociedade informática se direcionam, contudo, para uma divisão entre os que possuem e os que não possuem informações sobre as diversas esferas sociais, o que poderá ser minimizado pela ampliação de programas escolares. Este direcionamento tende à própria formação política da sociedade que, segundo ele, constitui-se pela relação entre o indivíduo e a sociedade, isto é, entre o indivíduo e as instituições públicas, principalmente o Estado. A sociedade informática, além de materialmente mais rica, deverá se constituir, para Schaff, em um patamar inimaginável de desenvolvimento da

democracia. Segundo ele, a liberação humana das preocupações materiais fará com que o desenvolvimento criativo do homem se expresse de maneira muito mais constante. Já que o Estado não desaparecerá, mas terá suas funções e estruturas transformadas, a ele atribui-se, na nova sociedade, o papel de administrador das coisas e não das pessoas. Ao que parece, assim como em Toffler, Schaff aponta para o cotidiano dessa nova democracia instituições como referendos populares do tipo plebiscito, dentre outras estratégias, a fim de guiar a tomada de decisões na sociedade informática.

Na enorme maioria das vezes, independente da intenção do autor, são teorias que se prestam ao triste papel de elogiar a crise em que vivemos como as dores inevitáveis de transição para um novo período de prosperidade e felicidade. Desde Daniel Bell – que foi um marxista na juventude, mas mudou de lado depois –, a formulação mais famosa, até as muitas variações desta tese, como Adam Schaff com *A sociedade informática*, Lojkine, com *A revolução informacional*, Negri e Hardt, com o comunismo do trabalho imaterial – todas estas teses, cada uma a seu modo, procuram convencer o leitor de que estaríamos próximos a uma nova etapa histórica, que deixaria as mazelas do capitalismo no passado. Por isso, tais teorias são sempre conservadoras e sempre trazem, a tiracolo da sua tese principal, a afirmação da superação das categorias marxianas para pensarmos o mundo em que vivemos. Não creio que tais teorias tenham muito a nos dizer acerca do presente. Suas teses têm sido sistematicamente negadas pelo desenvolvimento histórico e não trazem contribuições que os revolucionários possam aproveitar (LESSA, 2005, p. 30).

De um modo geral, as incursões até aqui realizadas nos permitem indicar a “sociedade do conhecimento” como um paradigma inserido no movimento permanente, mas intensificado a partir da crise estrutural, de reestruturação do sistema do capital. O crescente movimento apologético à assim chamada sociedade do conhecimento, mesmo marcado por um visível ecletismo, tem como fim último responder às necessidades impostas pelo capital em crise de uma teoria que possa justificar a sua vigência enquanto controlador das relações sociais. Nesse intuito, a defesa da “sociedade do conhecimento” é uma tentativa direta de desqualificar e enfraquecer a crítica radical e fundamentada ao capitalismo e a perspectiva de uma revolução proletária que vise à superação do capital.

O paradigma da “sociedade do conhecimento” se constrói sob a égide da inovação tecnológica e do chamado capital intelectual ou capital humano como base dos novos negócios, o que implica uma defesa do conhecimento como vantagem competitiva fundamental. Com base nessa perspectiva, advoga-se o conhecimento como motor para a superação das desigualdades, agregação de valor, criação de emprego qualificado e propagação de bem-estar. Ao olharmos atentamente para a realidade objetiva, contudo, não conseguimos visualizar em que medida o conhecimento vem traduzindo-se em um importante fator de superação das desigualdades sociais, muito menos na propagação de bem-estar. Ao contrário, a natureza do conhecimento e da informação que predomina efetivamente na dita sociedade do conhecimento, encontra-se, grosso modo, fundada nas bases do pensamento pós-moderno, marcado pela busca incessante de um ecletismo teórico, que não ingenuamente exclui a perspectiva marxista, lado de um pragmatismo exacerbado, onde só interessa aprender o que, ao menos aparentemente, dá respostas ao imediatismo do cotidiano.

O intenso movimento de forças que marcou o cenário mundial a partir da segunda metade do Século XX foi o chão objetivo, se não para o surgimento, mas para uma renitente apelo à falsa ideia de que se configuraria este período como o fim do capitalismo e a instauração de uma ordem social baseada na aquisição de conhecimento e, conseqüentemente, na produção de inovações.

O fim das classes sociais e seus conflitos representaria o fim de uma sociedade estruturada sobre o trabalho como elemento central para a reprodução social e, ao mesmo tempo, a elevação de uma nova ordem mundial, a “sociedade do conhecimento”. A estruturação global do capital se sustenta por uma hierarquização dos países que, do lugar onde estão na posição econômica são fundamentais para o desenvolvimento do sistema. A hipótese de que, portanto, o conhecimento, enquanto base do novo paradigma e marcado pela utilização consciente das informações disponíveis se constitui o caminho para o poder social, é, fundamentalmente, falsa. Os países periféricos do capitalismo, como dito, devem permanecer nesta condição, pois, longe de

estarem excluídos das relações econômicas do capital, cumprem, exatamente, o papel que lhes cabe, até mesmo na compra dos pacotes tecnológicos dispostos no mercado. Do mesmo modo, não se comprovaram as promessas de que a utilização das novas tecnologias implicaria em um gradativo desaparecimento do trabalho.

É evidente o conjunto de mudanças pelo qual passa o capitalismo desde a segunda metade do século XX. Contudo, essas mudanças dizem respeito à necessidade de ajustes na sua lógica de dominação e expansão, não significando uma nova fase histórica marcada por uma alteração fundamental no metabolismo do sistema. Na medida em que “a realidade não é o que os homens pensam e dizem sobre ela, o paradigma da sociedade do conhecimento se constitui um fenômeno do campo da reprodução ideológica, organicamente vinculado à manutenção do *status quo*, dado o seu caráter mistificador da realidade e das relações sociais. A “sociedade do conhecimento” é, marcadamente, um fenômeno da reprodução ideológica do capital. Foi com base nesta assertiva que tentamos contribuir para a sua desmistificação, uma vez que a reconhecida importância do conhecimento, do pensamento, no histórico processo de luta de classes nos força a fazer frente a ideologias naturalizantes das relações sociais de dominação.”³⁶

A propalada centralidade do conhecimento – numa era pedagógica, diga-se de passagem, em é negada a importância do próprio conhecimento acumulado historicamente pela humanidade - cumpre, portanto, um papel de destaque no campo da reprodução ideológica do capital, que, sob a perspectiva de uma crise estrutural, não pode, em hipótese alguma, abrir mão não apenas da minimização última dos direitos e conquistas dos trabalhadores,

³⁶Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes: em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. (Marx e Engels, p. 48)

mas também do controle de suas consciências. A tarefa fundamental posta pelo capital em crise, às suas ideologias, diz respeito, portanto, como vimos afirmando aqui, de imposição do mercado como força organizativa central da vida humana, devidamente coisificada. Estaria, assim, essa crítica ao trabalho, organicamente vinculada ao atual processo de reestruturação do sistema do capital, manifestada, no plano ideológico, no conjunto de tentativas de anulação das teses marxianas, na contemporaneidade.

Entendemos que a elucidação desses elementos, tomando por base a defesa do marxismo como a teoria que melhor explica o real constitui, assim, na contemporaneidade, uma atitude revolucionária, visto que, a despeito de todas as concepções pós-modernas de negação da objetividade, o pensamento de Marx representa para além de elaborações meramente teóricas, uma vinculação orgânica ao movimento de resistência ao capital, pois fornece elementos constitutivos de uma teoria revolucionária, o que é imprescindível ao processo de superação do capital. Sobre as asas do avanço tecnológico, a assim chamada sociedade do conhecimento apresenta-se como realização de uma “nova ordem” social, não mais capitalista, que tem a inclusão e a justiça social como prioridade principal. Um lugar onde as pessoas devem ser formadas para a cidadania, compreendida como um processo de capacitação para a tomada de decisões e para a escolha acerca de todos os aspectos da vida em sociedade. Entretanto, cabem-nos alguns questionamentos quanto à validade do que se apresenta: o que é de fato, cidadania? Como essa questão tem sido tratada na atualidade? O cidadão surge em detrimento de quem? Qual o real poder de alcance do cidadão em efetuar as escolhas e decisões a serem efetivadas? Com base nos estudos de Tonet (2003), compreendemos que o conceito de cidadania contemporâneo tem sua base objetiva e material no ato que funda o capitalismo, baseado na compra e venda da força de trabalho, ou seja, na exploração do homem pelo homem. É o acordo silencioso entre milhares de trabalhadores e capitalistas que os tornam indivíduos aparentemente livres e proprietários colaboradores. Desta forma, a cidadania é posta como mais uma forma política de manutenção e reprodução do capital.

É bem verdade que, sob o jugo do capital, por mais ampliado que seja o conceito de cidadania e por mais numerosas que sejam suas garantias sociais, formar para a cidadania jamais poderá coincidir com uma formação legítima com vistas à liberdade humana. Isso pode ser facilmente verificado na realidade objetiva que nos fornece um panorama de aumento exacerbado do desemprego e do emprego totalmente precarizado, a destruição dos direitos sociais historicamente conquistados pelos trabalhadores, a destruição em série do meio ambiente etc., sem contar com o aprofundamento da miséria humana. Tudo isso ocorrendo ao mesmo passo em que já existem condições tecnológicas suficientes para produzir a satisfação de todas as necessidades humanas. Uma vez que a exigência central da sociedade do conhecimento diz respeito à necessidade de se formar para a cidadania, aponta como condição *sine qua non*, realizar a (de) formação da classe trabalhadora.

Se, de um lado os defensores da “sociedade do conhecimento” afirmam o fim do trabalho, o fim do capitalismo e, em alguns casos, o fim da história, do outro, milhares de trabalhadores que sofrem nos seus cotidianos alienados, numa busca desenfreada pela sobrevivência se apresentando como única possibilidade de suas (não) vidas não tomaram ainda conhecimento do surgimento de uma nova ordem. E por que isso ocorre? Simplesmente pelo fato de que a “sociedade do conhecimento” não transpõe às páginas rasas de fundamentação teórica que, a serviço do velho capital, apresentam um conjunto de fraseologias que não se sustentam a um exame mais criterioso e radical, muito menos ao critério de verdade mais universal, fruto da realidade objetiva. O crescente movimento apologético à assim chamada sociedade do conhecimento, mesmo marcado por um visível ecletismo, tem como fim último responder às necessidades impostas pelo capital em crise, de uma teoria que possa justificar a sua vigência enquanto controlador das relações sociais. Nesse intuito, a defesa da “sociedade do conhecimento” é uma tentativa direta de desqualificar e enfraquecer a crítica radical e fundamentada ao capitalismo e a perspectiva de uma revolução proletária que vise à superação do capital. Ao que nos consta, o conhecimento nunca esteve tão inacessível como hoje, restando para a maior parte da humanidade, minguadas doses de saberes pragmáticos. Podemos associar essa constatação à imposição do mercado que

exige cada vez mais elevados níveis de especialização daqueles que lutam por um concorrido lugar ao sol, deixando claro que essa ideologia vincula-se dentre outras, a questões como a mercantilização do ensino e, na essência, à morte do conhecimento historicamente acumulado pela humanidade para essa parcela gigantesca da população mundial.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A práxis social resulta, em larga medida, da relação fundamental entre indivíduo e generidade, evidentemente, mediada por uma infinidade de processos e, ao mesmo tempo, antecipada e gestada no contexto das posições teleológicas primárias, enquanto resposta às necessidades que surgem a partir da relação homem-natureza, mediatizada pelo trabalho. Ou seja, ainda que o trabalho se constitua o fundamento do ser social, a protoforma da atividade humana, isto não quer dizer que sua simples (ainda que complexa) constituição esgote a totalidade social. Ao passo que essa relação fundamental, o trabalho, vai se complexificando surge na práxis uma relação de autocriação de novas possibilidades que, pondo fim a uma espécie de necessitarismo, coloca o homem diante de um quadro geral e, em tese irrestrito (em tese, porque há de se observar o surgimento da luta de classes como uma mediação importante) de produção do novo. A relação dos homens entre si, fato que se potencializa pela própria divisão do trabalho, representa o chão objetivo onde surgem posições teleológicas de novo tipo, que não exclusivamente àquelas surgidas da relação fundamental entre homem e natureza, que exigem um novo quadro de respostas e escolhas entre alternativas cada vez mais complexas.

Se do ponto de vista da práxis fundamental do trabalho o conhecimento atua como elemento indispensável à tomada de decisão entre alternativas, ainda que em um momento mais rudimentar e primitivo do desenvolvimento humano, quando se analisa sua constituição em ciência, nas sociedades onde o trabalho já passa a lidar com um campo maior e mais complexo de possibilidades, é evidente o papel relevante que ocupa no processo de reprodução social. Desta forma, o lugar do conhecimento diz respeito à capacidade humana de realizar escolhas de forma consciente e orientada. Ele atua como orientador da práxis, na medida em que fornece os elementos de compreensão da realidade. No entanto, o conhecimento da realidade não pode se efetivar se quem se propõe a fazê-lo nega a objetividade do ser como pressuposto fundamental.

Isto quer dizer que, ainda que reconheçamos a relevância do conhecimento no processo de reprodução social e seu estatuto ontológico, é preciso dizer que este mantém, assim como outros complexos, certa dependência ontológica ao trabalho, ao passo que possui uma autonomia relativa por realizar funções específicas que atuam junto ao trabalho no intercâmbio homem e natureza. A dependência ontológica do conhecimento frente ao trabalho, portanto, deriva da prioridade ontológica do trabalho na constituição do homem, enquanto que a autonomia relativa decorre da relação que o conhecimento mantém com o trabalho. Nesse sentido, o conhecimento é posto em seu devido lugar como essencial para a produção e, posteriormente, reprodução do gênero humano.

A reflexão sobre o ser, realizada por Lukács, sempre a partir de Marx como indicamos ao longo do trabalho, indica o delineamento de uma ontologia do ser social, na medida em que toma para o centro de sua análise a substância de um ser histórico. Seu método onto histórico se edifica a partir da análise do ser como ponto de partida para o alcance mais aproximado das determinações mais essenciais da totalidade social. Quando tomamos por objeto de apreciação para nossas análises a obra “Prolegômenos para uma ontologia do ser social”, o fizemos por entender que nela Lukács desenvolve a tese de que a devida aquisição do método marxiano não pode se efetivar plenamente sem o entendimento de que todas as decisões das quais surge a individualidade humana como tal, como superação da mera singularidade, são momentos reais. Nesse sentido, o nosso autor, ainda que encontrasse resistências de diferentes ordens para se basear o mundo sobre o ser, seja devido ao domínio da teoria do conhecimento, dos interesses de classes, à tragédia hodierna do neopositivismo; ou ainda, devido ao surgimento das ontologias religiosas ou postas sobre o indivíduo isolado do mundo, abandonado, foi capaz de elucidar, com clareza, as determinações mais essenciais da totalidade social, como dissemos, das quais tomamos por objeto de análise o conhecimento, e o lugar que este ocupa no processo de reprodução social em sentido lato e em sentido estrito, quando da complexificação das classes.

Uma vez que a referida Obra de Lukács se insere na relação entre indivíduo e gênero, identificamos, na medida em que o lugar de centralidade ocupado pela genericidade na obra de Marx se impõe como fio condutor de sua ontologia do ser social, uma trajetória no sentido apresentar os fundamentos de uma ontologia materialista a partir da busca pela essência e as determinidades do ser social, suas relações com o ser em geral, sempre a partir da irreversibilidade processual do desenvolvimento histórico do ser. O salto de uma adaptação passiva a uma adaptação ativa fez surgir a genericidade, da a sociabilidade se constituiu sobre as bases de uma determinação recíproca entre individualidade e genericidade. A individualidade, devido à relação ontológica que mantém com a práxis, se desenvolve de forma cada vez mais complexa devido às circunstâncias impostas pelo desenvolvimento mesmo da práxis. Ou seja, o que Lukács propõem, é uma compreensão da formação dos indivíduos humanos que supere as concepções mecânicas e simplistas de meros produtores do gênero.

Entre a vida cotidiana e o conhecimento científico, a correta compreensão do ser como autêntico em-si, sua consideração ontológica, exige ir além da imediatez, visto que na vida cotidiana “o verdadeiro ser muitas vezes se revela de maneira altamente distorcida (LUKÁCS, 2010, p. 37)”. O conhecimento que emana da vida cotidiana não pode se impor como fim em si mesmo, ainda que tomemos um momento mais elevado do desenvolvimento histórico e social. Isto quer dizer que, se o que afirmamos acerca do conhecimento enquanto orientador da práxis for tomado como pressuposto, é preciso ao homem superar o pensamento cotidiano sempre que este não se mostre mais suficientemente capaz de orientar a escolha entre alternativas. Aliás, assim como LUKÁCS (2010), entendemos que o desenvolvimento das forças produtivas, a crescente divisão do trabalho e a gradativa socialização da vida social atuam todos na direção de fazer recuar sempre mais a esfera apenas imediata da práxis cotidiana. Essa constatação oferece elementos imprescindíveis à compreensão do surgimento de um amplo e variável conjunto de generalizações teóricas que, cada uma ao seu modo, buscam explicações a um novo tipo de práxis.

O ser, entendido como processo irreversível, faz surgir, pelo processo de desenvolvimento e complexificação da práxis, as categorias como partes moventes e movidas de sua existência, fato fundamental que é negligenciado ou mesmo ignorado pelos métodos da teoria do conhecimento. De certo modo, procuramos demonstrar, ao longo do trabalho, como por um lado esse fenômeno se evidencia na capacidade desenvolvida pelo homem de compreender e reagir ao ambiente e por outro, no surgimento da própria ciência quando se observa o surgimento da ciência. Ou seja, verificamos que, em essência, há uma relação intrínseca entre ser-categorias-práxis-conhecimento. Ao juntarmos, irrevogavelmente, o ser de sua constituição categorial, recuperamos o que ora apontamos como a superação da velha contraposição entre ciência e filosofia realizada por Marx, no conjunto de sua obra. O estatuto ontológico do conhecimento em Lukács aponta para um processo de continuidade na descontinuidade na realização da generidade humana, na medida em que conhecer a realidade dos fenômenos com vistas a sua apreensão categorial representa, em tese, o mesmo processo do ser.

Como apontamos no capítulo que tratou dos traços fundamentais da ontologia materialista de Marx, seguindo LUKÁCS (2010), tratou-se, neste trabalho, de uma estrutura categorial resumida em três grandes processos no plano de sua constituição específica, a saber: primeiro, “o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução do ser humano sofre uma permanente tendência de redução” (p. 308); segundo, a transformação sofrida pelo ser humano diante do crescimento objetivamente regulado das forças produtivas, fato que revela o surgimento do ser social como uma “transformação do ser humano, enquanto transformação processual do modo do ser que pela primeira vez produz sujeitos e objetos” (p.313); e, terceiro, “o processo necessário de integração dos agrupamentos humanos, originalmente bem reduzidos, em agrupamentos maiores, nações, reinos, para finalmente mostrar, sob a forma de mercado mundial... a tendência a uma “unidade social efetiva da humanidade” (p.317)”.

Nesse mesmo sentido, no capítulo que tratou do lugar do conhecimento no processo de reprodução social procuramos demonstrar que o

modo de desenvolvimento da generidade humana sofre uma mediação sempre tendencial pela história da produção dos meios de existência. Com o desenvolvimento e complexificação das classes se estrutura uma base objetiva que atua cada vez mais significativamente na relação entre indivíduo e gênero. Deste modo, ao apresentar o desenvolvimento das nações como um fator decisivo à ampliação e integração da humanidade, indicando seu posterior desdobramento, a partir do avanço do complexo econômico, em mercado mundial, LUKÁCS (2010) assevera que “o fim a pré-história pressupõe, assim, o surgimento de uma base econômica real também nesse sentido” (p.115). Porém, como alerta Marx, 2002, “as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (p.36). Pensar o ser e o devir do homem traz a essência para o interior da substância. Substância não é perene, modifica-se.

Em uma sociabilidade erigida sobre os antagonismos de classe, do mais simples comportamento de cada indivíduo às mais complexas decisões que envolvem grupos de indivíduos, nações, etc, todo o complexo categorial que dá sustento à decisão entre alternativas é perpassado, em forma e conteúdo, pelos interesses aparentemente homogêneos de cada classe. Ocorre desta maneira a coexistência de uma duplicidade na concepção de indivíduo, sendo que, objetivamente, com o capitalismo, e sua perene concorrência e luta dos indivíduos entre si, impõe-se uma força objetiva de dominação tal que, apesar das condições mais fortuitas em relação a momentos anteriores do desenvolvimento histórico, os indivíduos tornam-se cada vez menos livres quanto às possibilidades de escolhas entre alternativas. Desta maneira, o conhecimento humano, a arte, a filosofia, a ciência, etc., não passa imune aos interesses de autorreprodução de cada classe. Dito de outro modo, o surgimento das classes e a agudização de seus antagonismos faz surgir uma nova relação entre indivíduo e gênero, quando comparamos a momentos anteriores do desenvolvimento humano.

Ao observarmos a história recente do século XX, especialmente a partir Pós Segunda Guerra Mundial, somos capazes de identificar o espaço cada vez maior que proposições irracionistas do conhecimento vem

ganhando no debate acadêmico e também, no campo da materialidade histórico e social. As concepções marcadamente neopositivistas das primeiras décadas do século XX, expressão filosófica da tríade Cientificismo – Empirismo – Naturalismo, devidamente combatidas por Lukács, especialmente em sua obra de maturidade, se fizeram ecoar por algumas décadas, fazendo surgir as mais variadas teorias que, no campo irracionalista e cada uma ao seu modo, indicaram, ao fim e ao cabo, o mercado como força organizativa central da vida humana. A incapacidade de tais teorias de curvar-se à dimensão histórica da objetividade parece ser o fio condutor de sua estruturação categorial esvaziada de razão ou mesmo possuidora de certo racionalismo formalista, que nem de longe reconhece a riqueza humanística da práxis. Ao ser tratada com um ceticismo cada vez mais exacerbado, a razão é pormenorizada, chegando a ser reduzida a mero instrumento mecânico, funcional e utilitarista do conhecimento de esferas sempre menos significativas e minimalistas da realidade. No capítulo em que propomos uma atualização da referida crítica de Lukács ao neopositivismo, foi possível observar que o abandono à razão no processo de conhecimento da práxis humana, se constitui um elemento importante no campo da luta ideológica, visto que implica na autoafirmação teórica da burguesia.

Para encerrar este trabalho, e ainda levando em consideração seus limites, mas apostando em seus desdobramentos, optamos por elencar algumas indicações, em forma de teses, que resumem o que fizemos até ao mesmo tempo que indica os passos futuros:

1 – A práxis é o fundamento de todo conhecimento do ser em razão de sua constituição como elemento chave no processo de superação do modo de adaptação passivo – ser orgânico, pelo modo de adaptação ativa – ser social.

2 – O trabalho, práxis fundamental, desde o início é o elemento que põe em movimento o conhecimento do ser por parte dos homens.

Em cada ato de trabalho já está contida, objetivamente, a transição realizada do mero conhecido para o reconhecido, ainda que não contenha, necessariamente, um espelhamento ideal realmente consciente (LUKÁCS, 2010, p. 86).

3 – O homem necessita superar o pensamento cotidiano, na medida em que não se mostre mais suficiente para orientar a práxis.

4 – O conhecimento atua direta e irrevogavelmente sobre as posições assumidas pelos indivíduos em sua vida singular, bem como sobre os problemas postos pelo desenvolvimento histórico de sua práxis.

5 – O estatuto ontológico do conhecimento se traduz por seu caráter processual na construção da generidade.

6 – Se por um lado o desenvolvimento da generidade-não-mais-muda só foi possível pela constituição do gênero como uma totalidade articulada, a uma generidade ampla e autêntica da humanidade deverá passar, necessariamente, pela oposição à crença de que a efetivação dessa generidade se dará de forma simplesmente análoga ao desenvolvimento da economia capitalista.

De um modo geral, esta tese não pretendeu esgotar as discussões em torno do estatuto ontológico do conhecimento em Lukács e sua novidade, possivelmente, so se concretizará em investigações futuras acerca do tema. De fato, procuramos inaugurar um longo caminho, que precisa ser palmilhado, no âmbito da obra *Prolegômenos para uma Ontologia do Social*, obra que, assim como todo o esforço intelectual de maturidade de Lukács, guarda uma infinidade de possibilidades investigativas no campo da ontologia marxiana. Vale ressaltar aqui, ainda que em forma de nota pessoal, o relevante trabalho que vem sendo desenvolvido nesse campo de estudos, no âmbito da Linha Marxismo, Educação e Luta de Classes, sempre em parceria orgânica com o Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário, da qual esta tese herdou forma e conteúdo.

6. REFERÊNCIAS

BARBOSA, F. **Sociedade do conhecimento: um novo paradigma em favor da velha ordem.** Fortaleza. Dissertação de Mestrado. UFC, 2008.

BELL, D. **O advento da sociedade pós-industrial.** São Paulo. Cultrix, 1973.

BOITO Jr., Armando. **A obra teórica de Marx.** São Paulo. Xamã, 2000.

CARCANHOLO, Reinaldo. **Capital: essência e aparência.** São Paulo. Expressão Popular, 2011.

COSTA, Mônica Hallak Martins da. **De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la.** *Verinotio* – revista on-line. N. 14, Ano VIII, jan., 2012.

COUTINHO, Carlos N. **O estruturalismo e a miséria da razão.** São Pulo. Expressão Popular, 2010.

IASI, Mauro L. **As metamorfoses da consciência de classe**. São Paulo. Expressão Popular, 2006.

KOFLER, Leo. **História e Dialética**. Estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 2010.

KONDER, Leandro. **Marxismo e alienação**. São Paulo. Expressão popular, 2009.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo. Cortez, 2007.

LESSA, Sérgio. **Para além de Marx?** Crítica da teoria do trabalho imaterial. São Paulo. Xamã, 2005.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo. Instituto Lukács, 2012.

LIMA, M. F. de. **A alienação em Lukács: fundamentos para o entendimento do complexo da educação**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós- Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2014.

LIMA, Marteano Ferreira de; JIMENEZ, Susana Vasconcelos. **O complexo da educação em Lukács**: uma análise à luz das categorias trabalho e reprodução social. Belo Horizonte. Educação em Revista, vol.27 n^o.2, pp. 73-94, 2011.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo. Boitempo, 2010.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo. Boitempo, 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo. Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **A origem do capital**. São Paulo. Centauro, 2000.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo. Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo. Centauro Editora, 2002.

MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital e salário, preço e lucro**. São Paulo. Expressão Popular, 2006.

MARX, K. e ENGELS, F. **Manifesto comunista**. São Paulo. Boitempo, 1998.

MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

MÉSZÁROS, I. **Para Além do Capital**. São Paulo. Boitempo Editorial, 2002.

PANIAGO, Maria Cristina Soares. **Mészáros e a incontrollabilidade do capital**. 2. Ed. rev. São Paulo. Instituto Lukács, 2012.

REZK, Antônio. **A Revolução Tecnológica e os Novos Paradigmas da Sociedade**. IPSO. Belo Horizonte, 1994.

SCHAFF, Adam. **A Sociedade Informática**. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1990.

TOFFLER, Alvin. **A Terceira Onda**. 22ª edição. Ed. Record. Rio de Janeiro, 1997.

TONET, Ivo. **A educação numa encruzilhada**. IN MENEZES, A. M. D. de e FIGUEIREDO, F.F. *Trabalho, sociabilidade e educação: uma crítica à ordem do capital*. Fortaleza: Editora UFC, 2003.

TONET, Ivo. **Método científico**. Alagoas, Instituto Lukács, 2013.

Vázquez, Adolfo S. **Filosofia da práxis**. São Paulo. Expressão Popular, 2007.