

EDSON MARCELO HÚNGARO

**MODERNIDADE E TOTALIDADE - em defesa de uma categoria
ontológica**

MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

**PUC/SP
São Paulo, 2001**

EDSON MARCELO HÚNGARO

**MODERNIDADE E TOTALIDADE - em defesa de uma categoria
ontológica**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Serviço Social sob a orientação do Prof. Doutor José Paulo Netto.

**PUC/SP
São Paulo, 2001**

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos fotocopiadores ou eletrônicos.

Assinatura: _____ Local e data: _____

AGRADECIMENTOS

- Aos colegas do NEAM, Núcleo de Estudos e Aprofundamento Marxista, que participaram diretamente da elaboração deste trabalho, tanto pelas críticas feitas, quanto pelas sugestões que deram;
- Aos amigos Wilson Luiz Lino de Souza, Adalberto de Souza Santos e Genny Aparecida Cavallaro pela amizade de sempre;
- Ao meu amigos Dr. Armando Nova Fornari e Angelo Vicente Bredariol (este, também, meu tio) pelo apoio que me deram na "reta final" da elaboração desta dissertação;
- À banca de qualificação composta pelo Prof. Dr. Antônio V. Ghiraldelli e pela Profa. Dra. Maria Carmelita Yazbek pelas críticas e sugestões que fizeram;
- Ao meu amigo e orientador Prof. Dr. José Paulo Netto pela precisa orientação que fez com que este trabalho fosse confeccionado e a quem devem ser creditados todos os possíveis méritos que ele possa ter, mas a quem não se deve atribuir as possíveis limitações;
- À minha companheira Susana Regina Vaz Húngaro pelos comentários sempre inteligentes e pela precisa e detalhada revisão dos originais.

DEDICATÓRIA

- Antes de qualquer pessoa, dedico este trabalho a Susana:

“Se ao te conhecer dei ‘prá’ sonhar, fiz tantos desvarios, rompi com o mundo, queimei meus navios.” (Chico Buarque de Holanda, *Eu te amo*)

“O sentimento, mais rico em matéria do que em palavra, se glorifica de sua substância e não de seu ornamento. Só os mendigos podem contar as suas riquezas. Meu verdadeiro amor cresceu até o excesso, de tal modo que não mais posso somar a metade de meu tesouro.” (William Shakespeare, *Romeu e Julieta*)

- Aos meus pais, a quem devo a possibilidade de ter continuado a estudar e o meu amor pela humanidade;
- Ao meu irmão, a quem amo e que me estimulou a querer conhecer Marx e o comunismo;
- À minha família: minhas avós Encarnação e Luíza; minha cunhada Sílvia; meus sobrinhos Vitor, Igor e André; pelo amor que me dedicam;
- E ao meu amigo e orientador José Paulo Netto, um exemplo de vida para mim e a quem julgo que são merecidas estas palavras de Bertolt Brecht:

“Há homens que lutam um dia e são bons. Há outros que lutam um ano e são melhores. Há os que lutam muitos anos e são muito bons. Mas, há os que lutam toda vida, esses são imprescindíveis.”

RESUMO

Na presente dissertação, que ora apresentamos, são estudadas algumas questões contemporâneas. São analisadas as críticas pós-modernas à Modernidade, principalmente à categoria da totalidade, à luz da teoria social de Marx e de um dos seus principais intérpretes, Lukács. Chegamos à conclusão de que o chamado debate pós-moderno é uma nova forma de irracionalismo, que lhe falta história em sua análise e que uma possível crítica a ele seria a retomada da impostação ontológica presente na análise de Marx, que foi brilhantemente desenvolvida por Lukács.

ABSTRACT

In this dissertation are studied some contemporary matters. The post-modern criticisms about Modernity are analysed, especially the criticism about the category of totality, using the social theory of Marx and one of his most important interpreter, Lukács. We concluded the called post-modern debate is a new form of irrationalism, there is no history in its analysis and a possible criticism about it could be resume the ontological collocation present in Marx's analysis, wich was brilliantly developed by Lukács.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
INTRODUÇÃO	17
I- A CRÍTICA PÓS-MODERNA: contexto e conteúdo	38
1. Pós-Modernidade: a desconsideração da história.....	38
2. As transformações sociais recentes: o contexto da pós-modernidade.....	41
3. O debate Modernidade/Pós-Modernidade: a crítica à totalidade.....	56
4. A crítica pós-moderna a Marx.....	74
II- FIM DA MODERNIDADE?	80
1. CONTEXTO HISTÓRICO DA MODERNIDADE.....	93
1.1. A crise do feudalismo e o fortalecimento da burguesia.....	97
1.2. O Renascimento do comércio: o primeiro passo rumo ao fortalecimento da burguesia.....	103
1.3. O Estado Nacional: mais um passo rumo ao surgimento da burguesia.....	106
1.4. A burguesia avança: o desenvolvimento da indústria.....	113
1.5. O passo definitivo: a conquista do poder político.....	118
2. AS EXPRESSÕES ÍDEO-CULTURAIS DO PERÍODO: <i>o Projeto da Modernidade</i>	124
2.1. O Renascimento: "a aurora do capitalismo".....	129
2.2. A Filosofia Moderna: o golpe final no espírito medieval.....	135
2.3. Descartes e a busca pelo método.....	140
2.4. Hume: a expressão radical do Empirismo Inglês.....	147
2.5. A tentativa de síntese: Kant.....	151
2.6. A crítica à Kant: a dialética hegeliana.....	162
2.7. As heranças progressistas de Descartes e Hume: racionalismo, humanismo e método.....	170
2.8. As heranças progressistas de Kant e Hegel: sistema e totalidade.....	174
3. O ABANDONO DOS ELEMENTOS PROGRESSISTAS DA MODERNIDADE: a burguesia como classe conservadora.....	179
III- EM DEFESA DA TOTALIDADE	187
1. A dimensão ontológica da atividade humana.....	189
IV- CONSIDERAÇÕES FINAIS	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

APRESENTAÇÃO

“Galileu – (...) Ora, a maior parte da população é conservada, pelos seus príncipes, donos da terra e padres, numa bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, que encobrem as maquinações dessa gente. A miséria de muitos é velha como as montanhas, e, segundo os púlpitos e as cátedras, ela é indestrutível, como as montanhas. O nosso recurso novo, a dúvida, encantou o grande público, que arrancou o telescópio de nossas mãos, para apontá-los para os seus carrascos. Esses homens egoístas e violentos, que se haviam aproveitado avidamente dos frutos da ciência, logo sentiram que o olho frio da ciência pousara numa miséria milenar, mas artificial, que obviamente poderia ser eliminada, através da eliminação deles. Eles nos cobriram de ameaças e de ofertas de suborno, irresistíveis para almas fracas. Entretanto, seremos ainda cientistas, se nos desligarmos da multidão? Os movimentos dos corpos celestes se tornaram mais claros; mas os movimentos dos poderosos continuam imprevisíveis para os seus povos. A luta pela mensuração do céu foi ganha através da dúvida; e a credulidade da dona-de-casa romana fará que ela perca sempre de novo a sua luta pelo leite. A ciência, Sarti, está ligada às duas lutas. Enquanto tropeça dentro de sua bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, ignorante demais para desenvolver plenamente as suas forças, a humanidade não será capaz de desenvolver as forças da natureza que vocês descobrem. Vocês trabalham para quê? Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a cansaço da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão, e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo é possível que vocês descubram tudo que haja por descobrir, e ainda assim o seu avanço há de ser um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês e a humanidade pode crescer tanto, que ao grito alegre de vocês, grito de alguém que descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de dor.” (Bertolt Brecht, 1991: 164-165)

O trecho acima escolhido, extraído da obra-prima de Brecht para o teatro, *Vida de Galileu*, retrata um dos momentos mais belos das artes a respeito da ciência. Trata-se de uma passagem já do final do texto de Brecht, em que Galileu conversa com o seu discípulo dileto (neste momento ex-discípulo), Andrea Sarti, sobre o compromisso da ciência. Galileu já abjurou, encontra-se isolado, sob a

vigilância da Igreja e recebe a visita de seu ex-discípulo que, com viagem marcada para a Holanda, passa para vê-lo e fica deslumbrado em saber que Galileu, mesmo vigiado, havia terminado sua obra fundamental - os *Discorsi*. Ao saber disso, muda a sua opinião sobre o mestre, a quem tinha julgado traidor da ciência por ter abjurado. Em suas palavras, Andrea tenta argumentar que Galileu havia sido muito mais esperto do que eles, seus discípulos, que o haviam condenado, uma vez que abjurou, não morreu e conseguiu terminar a sua obra fundamental que representaria uma grande contribuição à ciência. Galileu desmente o raciocínio de seu ex-discípulo e afirma que abjurou por medo mesmo e, portanto, não se considera mais um cientista.

“Andrea – O medo da morte é humano. Fraquezas humanas nada têm a ver com a ciência.

Galileu - Não! Meu caro Sarti, mesmo em meu estado presente ainda me sinto capaz de lhe dar algumas indicações relativas a várias coisas que têm tudo a ver com a ciência, com a qual o senhor se comprometeu.” (idem: 164)

É depois desse diálogo que está inserido o fragmento que escolhemos para abrir esta apresentação.

Muito embora se possa concordar apenas parcialmente com a passagem em que Brecht, pela boca de Galileu, sustenta que a finalidade da ciência esteja em aliviar a canseira da existência humana - já que é possível se construir um mundo em que a existência não seja apenas canseira -, no geral, vê-se a preocupação com a necessidade do engajamento da ciência com a vida em sua totalidade. Galileu julga

que a sua abjuração fez com que tivesse perdido esse comprometimento que, para ele, faz toda a diferença. Não se considerando mais um dos membros da comunidade científica, dá a sua última lição falando dos perigos que a falta de comprometimento da ciência pode vir a trazer.

Escrita por Brecht entre 1938/39, *Vida de Galileu* trata de acontecimentos do século XVII. A luta de Galileu é por provar que o sistema aristotélico-ptolomaico, que defendia ser a terra o centro do universo, estava equivocado. Ele consegue provar que a teoria de Copérnico, para qual o sol é o centro do universo, está correta e essa confirmação se deve à utilização que fez do telescópio, instrumento inventado à época por um holandês. Aquilo que foi uma hipótese para Copérnico é, então, comprovado por Galileu. Mas o fundamental está nas consequências políticas de sua descoberta. O sistema aristotélico-ptolomaico estava de acordo com a Escritura Sagrada, a qual sustentava o poder do clero que, por sua vez, legitimava o poder da nobreza.

Tem-se, portanto, um caso claro em que a descoberta científica questiona o poder estabelecido e coloca possibilidades emancipatórias. A propósito da vida de um grande cientista - Galileu Galilei -, Brecht nos coloca frente a essa questão fundamental. Tais possibilidades emancipatórias, ao que parece, tendo em vista a

epígrafe retirada da obra de Brecht, estão debitadas ao compromisso que a ciência deve ter com a humanidade.

Nesta apresentação, estão os objetivos fundamentais do estudo que fizemos. Em primeiro lugar, pretendemos que ele seja uma tentativa de sistematização científica comprometida com a verdade e com "os de baixo", para quem a verdade é fundamental. Em segundo lugar, pretendemos que seja um contributo para a tradição que pensa a ciência enquanto possibilidade emancipatória.

Tais pretensões nos remeteram a vários problemas. O primeiro deles refere-se aos limites para cumpri-las, já que possuímos uma série de lacunas em nossa formação; o segundo é que os compromissos anunciados têm sido muito questionados na contemporaneidade, pois há quem defenda que não existe a verdade, ou que a realidade não é mais o referente da verdade, assim como há quem negue a existência das chamadas classes sociais, a que Marx tanto se referiu - portanto, afirmar que se pretende um compromisso com "os de baixo" passa a ser uma fantasia -, bem como há quem questione a possibilidade da compreensão da realidade enquanto totalidade e, portanto, a emancipação pensada em termos revolucionários. Dessa forma, para estes, defender uma ciência comprometida é algo muito ultrapassado.

Dos problemas anteriormente mencionados, julgamos que seja verdadeiro apenas o dos nossos limites. Todos os outros, já no início de nosso estudo, julgávamos como sendo falsos problemas. Uma primeira análise sobre a realidade social já nos mostra serem extremamente complicadas as afirmações de "fim das classes sociais", ou da "não existência da verdade objetiva" ou, ainda, da "impossibilidade da apreensão do real enquanto totalidade".

Não nos detivemos a analisar todas as questões acima mencionadas, pois cada uma delas traz em si um grau de complexidade enorme. Preferimos, em nosso estudo, abordar aquela que é a mais relevante, a da possibilidade da compreensão da totalidade da realidade social, pois a essa questão estão debitadas as possibilidades de emancipação humana (revolução), além de que a discussão da totalidade acaba por englobar, direta ou indiretamente, as outras questões a que nos referimos.

Dessa forma, muito embora essa fosse a nossa temática fundamental, as outras questões mencionadas são, também, tratadas indiretamente, pois como este trabalho se pretende inscrito na perspectiva da Teoria Social de Marx, defender que seja possível uma apreensão totalizadora da realidade social representa, ao mesmo tempo, afirmar que a realidade como um todo possa ser radicalmente transformada (emancipação humana). Representa, também, afirmar que a totalidade pode ser objetivamente, verdadeiramente, conhecida e, mais, que há um sujeito

histórico que representa, mais que qualquer outro no capitalismo, os interesses histórico-universais ou, em outras palavras, os interesses mais totalizadores: o proletariado.

Para poder abordar o que nos propusemos, julgamos necessário estudar o debate contemporâneo e a maneira como ele está posto. Assim, identificamos que a crítica à análise de totalidade é, em sua base, uma crítica à Modernidade em geral, já que é nesse período que se gesta a perspectiva de análise totalizadora. Alguns analistas, ao estudarem a sociabilidade contemporânea, julgam que a realidade, em sua essência, é fragmentária e fragmentada, não sendo possível, portanto, nem a sua compreensão nem a sua transformação. Alguns deles chegam, inclusive, a julgar que a perspectiva de análise totalizante seja opressora e totalitária. Afirmam, também, que estaríamos vivendo um outro período histórico: a Pós-Modernidade. Nossa primeira tarefa seria, então, verificar como está posto o debate e qual a sua origem.

Para isso, empreendemos um estudo sobre as condições históricas em que emergem os movimentos em questão, a Pós-Modernidade e a Modernidade. Julgamos que, dessa forma, verificaríamos se está de fato terminado o *Projeto da Modernidade*, bem como se são pertinentes as críticas a ele efetuadas pelos pós-modernos. Seria, também, possível observar se de fato estaríamos vivendo um novo momento civilizatório, a chamada Pós-Modernidade.

O resultado desse nosso primeiro estudo nos revelou que não é possível sustentar a afirmação de um novo processo civilizatório - Pós-Modernidade - e que a maioria das críticas efetuadas pelos pós-modernos à Modernidade estão fundadas em alguns equívocos, entre eles, a uma visão estreita de realidade, fruto da alienação a que estão submetidos os seres sociais na ordem burguesa; à compreensão da Modernidade, exclusivamente, como um processo ídeo-cultural; à uma generalização indevida e, como consequência dessa última, ao fato de confundirem racionalidade com a "miséria da razão".

Como anunciamos, nosso estudo pretendeu estar situado na perspectiva de uma ciência comprometida com a emancipação humana. Dessa forma, em sua continuidade, fez-se necessário demonstrar que a realidade pode ser apreendida enquanto totalidade e, por isso, modificada radicalmente. Em outras palavras, é possível uma perspectiva revolucionária da realidade social.

Naquela continuidade, o caminho seguido foi o de resgatar a perspectiva de totalidade para Marx e para um dos seus principais estudiosos, Georg Lukács. Deste último, detivemo-nos a estudar parte da sua última obra: a **Ontologia do Ser Social**.

O estudo desses autores nos demonstrou que uma possível "resposta" para a crise contemporânea - manifesta, inclusive, nas produções ídeo-culturais dos últimos tempos - é um retorno às suas elaborações.

Na construção lógica do trabalho, seguimos o seguinte caminho expositivo: iniciamos com uma introdução justificadora do tema; no primeiro capítulo, apresentamos a problemática e como ela se põe, demonstrando como a crítica pós-moderna é, em verdade, anti-moderna, *atacando*, principalmente, a perspectiva de análise de totalidade, que foi gestada na fase mais amadurecida da Modernidade, com Hegel, e da qual Marx é herdeiro, muito embora, transformando-a; no segundo capítulo, procuramos resgatar historicamente como se construiu o chamado *Projeto da Modernidade*, tanto visando a verificar se é pertinente a crítica de que tenha chegado ao fim, como para recuperar a trajetória da construção da categoria de totalidade e, principalmente, para demonstrar que, a partir de 1848, ele se desdobrará em duas vertentes: uma revolucionária e outra conservadora; recuperada a trajetória do *Projeto da Modernidade* e demonstrada a existência de dois vetores no pós-1848, no terceiro capítulo tratamos da compreensão de totalidade que tem a vertente revolucionária da Modernidade e, para isso, recuperamos as elaborações de Marx no que se refere à totalidade, bem como as formulações do último Lukács sobre a ontologia do ser social, que nada mais é que a tematização, inspirada em Marx, do ser social enquanto totalidade; encerramos o trabalho com as nossas considerações finais, que procuram demonstrar alguns equívocos da crítica pós-moderna à Modernidade e a importância da tematização da

totalidade segundo a inspiração marxiana, principalmente a efetuada por Lukács na **Ontologia do Ser Social**, como uma resposta às formulações pós-modernas.

Como se poderá perceber, trata-se de um estudo de caráter bibliográfico fundado na análise crítica da bibliografia levantada sobre o tema.

INTRODUÇÃO

De acordo com o relatório do PNUD/95 (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), são alarmantes os dados referentes ao IDH (Índice de Desenvolvimento Humano). Afirma James Gustave Speth, administrador do PNUD, que, se mantido o estado atual, as desigualdades entre os países do 1° e 3° mundos *passarão de iníquas para desumanas*.

“Os dados falam por si sós: 33% da população dos países em desenvolvimento – 1,3 bilhão – vive com menos de 1 dólar por dia. Deles, 550 milhões estão no sul da Ásia, 215 milhões na África subsaariana e 150 milhões na América Latina; 358 bilionários têm ativos que superam a renda anual somada de países em que vivem 2,3 bilhões de pessoas (45% da população mundial); mais de 1 bilhão de pessoas vive em habitações inadequadas, vale dizer, sem água corrente, eletricidade, vias de acesso ou segurança quanto à posse...” (Castellani, 1996: 8)

Observe-se que os dados são de 1995, ou seja, são posteriores ao fim do chamado *socialismo real*. Passado o clima de euforia por parte dos pensadores vinculados à defesa do mundo burguês, em que o capitalismo aparecia como vitorioso em relação ao socialismo, percebe-se que o quadro de desigualdade social é extremamente assustador. E o que nos assusta ainda mais é que tal desigualdade vem crescendo nos últimos tempos¹.

¹ Cabe ressaltar que há dados mais atuais sobre o Índice de Desenvolvimento Humano, que já estão publicados no relatório do PNUD de 1999. Como só tivemos acesso a eles depois do texto construído, não os utilizamos, mas uma primeira análise que fizemos demonstrou que as tendências que apontamos não foram revertidas, muito pelo contrário, em muitos pontos, aprofundaram-se.

Tanto a miséria quanto a pobreza são fenômenos em crescimento no mundo, seja nos países pobres, seja nos países ditos desenvolvidos.

“Quanto à pobreza e miséria, na década de 1980 muitos dos países mais ricos e desenvolvidos se viram outra vez acostumando-se com a visão diária de mendigos nas ruas, e mesmo com o espetáculo mais chocante de desabrigados protegendo-se em vãos de portas e caixas de papelão, quando não eram recolhidos pela polícia. Em qualquer noite de 1993 em Nova York, 23 mil homens e mulheres dormiam na rua ou em abrigos públicos, uma pequena parte dos 3% da população da cidade que não tinha tido, num ou noutro momento dos últimos cinco anos, um teto sobre a cabeça (New York Times, 16/11/93). No Reino Unido (1989), 400 mil pessoas foram oficialmente classificadas como ‘sem teto’ (Human Development, 1992, p.31)” (Hobsbawm, 1995: 396)

Deve-se atentar para o fato de que os dados de Hobsbawm tratam de Nova York e do Reino Unido. São regiões que podemos considerar como economicamente desenvolvidas no mundo capitalista.

Porém, se o quadro social não é animador, não há como se afirmar que esses países ditos desenvolvidos estejam enfrentando tais problemas em virtude de se tratar de uma época de depressão. A economia global não está desabando, apesar da velocidade de crescimento ter diminuído em relação à chamada Era de Ouro² do desenvolvimento capitalista; os países chamados desenvolvidos encontram-se mais ricos e produtivos nos últimos tempos, apesar da crise contemporânea. O mesmo não

² Expressão utilizada por Hobsbawm para caracterizar o período que vai do final da 2ª Guerra Mundial até meados da década de 1970, marcado por “ondas longas expansivas” que sustentavam o chamado pacto de classes.

se pode afirmar dos países que compõem o chamado terceiro mundo, nem daqueles que compunham o bloco socialista.

Só para se ter uma idéia, o crescimento do PIB *per capita* de regiões como a África, a Ásia Ocidental e a América Latina cessou e nos países que compunham o chamado *socialismo real* desabou no pós-1989. Para essas regiões, é admissível a idéia de depressão, tendo em vista os índices econômicos (cf. Hobsbawm, 1995).

Enfim, o intervalo de tempo que vai de meados da década de 70 até os dias atuais é uma época em que as desigualdades sociais aumentaram no mundo todo, assim como os problemas delas decorrentes. Os dados demonstram isso. Segundo Hobsbawm, o desemprego na comunidade europeia cresceu de 9,2% em 1980 para 11% em 1993. E, o pior, nas décadas entre 70 e 90 a população entre 15 e 24 anos (6 milhões) foi muito inferior ao período entre 60 e 75 (29 milhões). Em outras palavras, apesar de ter diminuído a demanda por novos postos de trabalho, uma vez que diminuiu a população jovem da Europa, aumentou o índice de desemprego. Como é sabido, tal índice atinge muito mais aos jovens; na Noruega, por exemplo, entre os anos de 1982/88, 46% da população jovem estava desempregada. Mas não é só nas taxas de desemprego que as injustiças podem ser notadas. Na verdade, em todos os índices de desenvolvimento social podemos constatar as injustiças sociais que atingiram o mundo como um todo:

“(...) durante as Décadas de Crise, a desigualdade inquestionavelmente aumentou nas ‘economias de mercado desenvolvidas’, principalmente desde que o quase automático aumento das rendas reais a que as classes trabalhadoras se haviam acostumado na Era de Ouro agora chegara ao fim. Tanto os extremos de pobreza e riqueza subiram, como subiu a gama de distribuição de renda entre eles.” (Hobsbawm, 1995: 397)

Porém, tais índices são mais violentos nas regiões menos desenvolvidas da economia de mercado, como o sul da Ásia, a América Latina e a África subsaariana.

De acordo com o relatório do PNDU/95, dentre os países da América Latina e Caribe, o Brasil - para trazermos a discussão para o nosso imediato - situa-se entre os países com menor eficiência em transformar sua renda em desenvolvimento humano. À frente apenas de países mais pobres e problemáticos como a Guatemala, o Paraguai e o Haiti, o Brasil foi um dos países que menos diminuiu seu déficit de desenvolvimento humano. Só para se ter uma idéia, entre os anos de 1962 e 1992, entre os países latino-americanos e do Caribe, o Brasil foi uma das economias que mais cresceu ficando atrás, apenas, da pequena Barbados, mas, apesar disso, nos indicadores Saúde e Educação nosso desempenho foi abaixo da média mundial.³

³ Os dados referentes ao relatório do PNDU/95, mais especificamente, do IDH, foram retirados do texto de Lino Castellani Filho intitulado “Lazer e qualidade de vida”, publicado em 1996 na coletânea organizada pelo professor Nelson Carvalho Marcellino intitulada ***Políticas Públicas Setoriais de Lazer: o papel das prefeituras.***

Ao mesmo tempo que ostentamos o 1º lugar na produção de açúcar, café, laranja e mandioca, 400 mil crianças morrem de fome todo ano e 22 milhões de indivíduos vivem abaixo da linha da pobreza absoluta.

“Segundo relatório de 1995 do Banco Mundial, os 10% mais ricos da população abocanham 51,3% do PIB, Produto Interno Bruto (enquanto) os 40% mais pobres ficam com 7% dele, o índice mais baixo de todos os 145 países incluídos no relatório da UNICEF sobre a situação Mundial da Infância, também de 1995.” (Souza, 1996: 6)

Não é, portanto, à toa que Hobsbawm classifica o Brasil como candidato a campeão mundial de desigualdade econômica. O autor refere-se ao Brasil como um monumento de injustiça social:

“Nesse monumento de injustiça social, os 20% mais pobres da população dividiam entre si 2,5% da renda total da nação, enquanto os 20% mais ricos ficavam com quase dois terços dessa renda (UN *World Development*, 1992, pp. 276-7; *Human Development*, 1991, pp. 152-3, 186).” (Hobsbawm, 1995: 397)

Os dados, embora nos dêem uma noção da situação mundial e, mais particularmente do Brasil, não nos dão claramente a noção do que é passar fome ou ter perdido um filho em razão dela.

O nosso tema de pesquisa é *Modernidade e Totalidade: Em defesa de uma categoria ontológica* e pensamos que neste quadro de crise social mencionado esteja a primeira razão que justificou um estudo científico desta natureza. Transformar radicalmente essa situação é tarefa de todos nós e algo que a

atividade científica não pode deixar de objetivar. O nosso estudo pretendeu contribuir para isso ajudando no desvelar do debate contemporâneo entre modernidade e pós-modernidade e procurando reafirmar a razão emancipatória, com sua impositação ontológica, neste tempo de "irrazão".

Julgamos que, perdida a motivação fundamental para o pesquisador - a necessidade de revolucionar o mundo -, perde-se, também, a finalidade da ciência. Como está posto na epígrafe inicial retirada do texto de Brecht, tanto a luta pela *mensuração do céu*, quanto a luta para afastar a dona-de-casa romana da credulidade que a faz perder a luta pelo leite são questões com que a ciência deve estar envolvida.

"(...) Entretanto, seremos ainda cientistas, se nos desligarmos da multidão? Os movimentos dos corpos celestes se tornaram mais claros; mas os movimentos dos poderosos continuam imprevisíveis para os seus povos. A luta pela mensuração do céu foi ganha através da dúvida; e a credulidade da dona-de-casa romana fará que ela perca sempre de novo a sua luta pelo leite. A ciência, Sarti, está ligada às duas lutas." (p. 165)

Pensamos que, sob o ponto de vista social, a tentativa de um contributo à superação da ordem vigente, que é a base do quadro de injustiças sociais, seja a principal justificativa para uma empreitada de cunho acadêmico-científico. Mas há as razões acadêmicas e, para tratar delas, utilizamo-nos, mais uma vez, da passagem de Brecht.

Como foi exposto anteriormente, o texto de Brecht retoma a vida de Galileu Galilei e o episódio, em que se centra a narrativa, dá-se do início a meados do século XVII (Galileu nasceu em 1564 e morreu em 1642). Trata-se de um período em que tem início a chamada era moderna. O próprio Descartes, fundador da Filosofia Moderna, chamou Kepler e Galileu de os primeiros homens da modernidade e há sentido nessa consideração, na medida em que apontar o telescópio para os astros a fim de observar seus movimentos já é uma manifestação de utilização de método racional, uma das características da Filosofia Moderna.

Entre outras características, um dos traços distintivos da Modernidade em relação ao seu período anterior na Filosofia - o período medieval - é o racionalismo. Diferentemente do período medieval, em que o estatuto da verdade tinha como fundamento a fé, a Modernidade pretende que seja a razão que deva distinguir o falso do verdadeiro.

Cabe, assim, no marco da Modernidade, explicar o que é a natureza a partir dela mesma e não mais aceitar as concepções antropomorfizadoras. Dominar as leis que regem a natureza é, ao mesmo tempo, dominar as possibilidades de submetê-la às necessidades humanas. Não é possível, portanto, aceitar as explicações religiosas ou míticas sobre a natureza. Cabe, também, entender e explicar o homem a partir dele próprio, bem como as suas formas de organização da vida em sociedade.

A distinção entre fé e razão pode ser ilustrada caso recuperemos uma das orações praticadas entre os católicos e a coloquemos sob uma análise racional.

Trata-se da oração chamada *Profissão de Fé*:

“Creio em Deus Pai todo poderoso, criador do céu e da terra e em Jesus Cristo, seu único filho, nosso senhor, nasceu da Virgem Maria. (...) Foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia. (...) Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos Santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna, amém.” (Profissão de Fé Católica)

Uma série de formulações dessa oração, se submetidas a uma análise racional, não seriam comprováveis. Por exemplo: como pode alguém nascer de uma virgem? Já foi visto algum processo de ressurreição? Enfim, se submetidos a análises racionais, os princípios religiosos aí postos são improváveis. Talvez seja por isso que essa oração receba o nome de *Profissão de Fé*. Exige-se do religioso que tenha fé, que acredite e não que submeta as formulações contidas na *Profissão* ao julgamento racional.

Se hoje podemos fazer esse tipo de questionamento em relação à religião, que continua sendo uma força cultural relevante na tradição ocidental, em parte devemos a Galileu. Claro que não adoto aqui uma noção idealista, como se os novos preceitos formulados por Galileu e colocados nas cabeças de outros homens tivessem feito ruir a estrutura do *edifício* feudal e, com ele, o poder da religião que

o sustentava, apesar da importância que tiveram dentro do processo de superação do feudalismo.

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels nos alertam sobre o equívoco de se considerar que basta trocar as idéias que alguém possui sobre o mundo por outras idéias para se fazer uma Revolução.

“Até o presente os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função de representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações. Libertemo-los, pois, das quimeras, das idéias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais definham. Revoltemo-nos contra este domínio dos pensamentos. Ensinemos os homens a substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um; a comportar-se criticamente para com elas, diz outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro – e a realidade existente cairá por terra. Estas fantasias inocentes e pueris formam o núcleo da atual filosofia neo-hegeliana que, na Alemanha, não somente é acolhida pelo público com horror e veneração, mas apresentada pelos próprios *heróis filosóficos* com a solene consciência de sua periculosidade revolucionária mundial e de sua brutalidade criminoso.” (Marx e Engels, 1999: 17)

Julgamos até que essa observação de Marx e Engels, embora seja válida tanto para um caso quanto para o outro, seja mais válida para os jovens hegelianos do que para a época de Galileu.

Expliquemos: à época de Galileu, a força da religião não estava só no seu aspecto ideológico mistificador, mas também na grande influência que tinha na legitimação do poder. A Igreja, a maior proprietária de terras durante a Idade Média - que à época era o instrumento de medida de riqueza - não exercia o poder

diretamente, mas indiretamente, na medida em que a nobreza era por ela legitimada. O argumento para que os nobres estivessem no exercício do poder era o de que seriam representantes de Deus na terra e quem o universalizava era a Igreja.

Lutar contra essas falsificações ideológicas, nesta época, como o fez Galileu, era um ato de coragem e de afronta ao poder estabelecido. Claro que tanto no caso do feudalismo, quanto no caso do capitalismo, a luta fundamental não se trava, exclusivamente, no plano ideológico. O econômico, em última análise, é o principal sustentáculo do poder, mas a "luta ideológica" travada por Galileu à sua época, tendo o foco na religião, foi muito mais emancipatória do que a que efetuaram os jovens hegelianos à sua época.

Brecht captou com extrema sensibilidade essa importância de Galileu na luta histórica pela emancipação humana. E deve-se observar que coloca em Galileu as expectativas emancipatórias da ciência não só como conhecimento da realidade, mas como possibilidade de esclarecimento dos indivíduos, haja vista o trecho em que trata da luta pela mensuração do céu e das crendices da dona-de-casa romana.

O autor expõe com maestria, portanto, que a expectativa com o racionalismo não é só referente à possibilidade de se apreender os fenômenos naturais e sociais por meio da razão, mas, também, de colocá-la como necessidade para a emancipação

humana. Em outro trecho da peça, afirma Brecht, dando voz a Galileu num diálogo que este estabelece com um pequeno monge:

“O Pequeno Monge – Mas o senhor não acha que a verdade, se for verdade, se afirma mesmo sem a gente?
Galileu – Não, não, não. Só se afirma a verdade que nós afirmamos; a vitória da razão só pode ser a vitória dos homens racionais.” (Brecht, 1991: 121)

Mas se Brecht ressalta a importância da racionalidade para a verdade e, portanto, para a emancipação humana, também ressalta, em outras passagens, que a emancipação não é trabalho de um só homem, bem como que o conhecimento científico da realidade é uma construção social. Vejamos os exemplos, respectivamente.

“Andrea – Infeliz a terra que não tem heróis!
(...) Galileu – Não. Infeliz a terra que precisa de heróis.” (idem: 153-4)

“Andrea – O senhor conquistou o sossego necessário para escrever uma obra de ciência, que ninguém mais poderia escrever. Se o senhor acabasse em chamas na fogueira, os outros é que teriam vencido.
Galileu – Eles venceram. E não existe obra de ciência que somente um homem possa escrever.” (idem: 163)

Trata-se de um texto clássico, não há dúvida. Isso é demonstrado pelos temas trabalhados por Brecht: racionalidade, emancipação humana, verdade, finalidade da ciência, totalidade - enfim, temas presentes no debate contemporâneo.

Cabe a seguinte questão: embora o texto de Brecht tenha sido escrito entre 1938-9, tratando da vida de um físico nascido no século XVI e morto no século XVII (e é óbvio que o autor fez um estudo sobre a vida da sua personagem principal a fim de escrever a sua obra), os problemas da época de Galileu, repostos por Brecht, permanecem relevantes?

A resposta é sim: Galileu é uma das figuras mais representativas no projeto da Modernidade. Sua oposição aos preceitos religiosos e sua defesa da racionalidade são determinantes para colocá-lo neste posto:

“Foi neste contexto que surgiu a chamada ciência moderna, no século XVII, com Galileu (1564-1642), que precisou suplantar inúmeros obstáculos para ser instaurada. Foi necessário derrubar a visão de mundo proposta por Aristóteles, reinterpretada pelos teólogos medievais e oficialmente em vigor.” (Pereira e Gioia, 1992: 172)

E o projeto da Modernidade tem, nas temáticas que listamos atrás e que foram por Brecht tratadas, as suas preocupações mais fundamentais.

Com os acontecimentos dos últimos vinte e cinco anos, do século XX, o projeto da Modernidade, em sua totalidade, foi posto em questão. Segundo seus críticos, todo ele fracassou de modo que o melhor a fazer é abandoná-lo.

Com a persistência do capitalismo tardio, com o aprofundamento das desigualdades sociais e com o fim do chamado *socialismo real*, começaram a

aumentar as formulações que colocam em dúvida certos preceitos fundamentais do projeto da Modernidade.

Essas formulações críticas à Modernidade têm sido chamadas de formulações pós-modernas, quando não são elas mesmas que se auto-intitulam assim. Entre outras coisas, criticam *a ilusão moderna de que o mundo possa ser apreendido enquanto totalidade*; contestam a possibilidade da emancipação humana enquanto revolução social, assim como a existência de um sujeito histórico revolucionário que desempenhe algum papel principal; questionam a realidade como fundamento último da verdade de um juízo; julgam que não há verdade e sim verdades, já que todo discurso científico está assentado em "jogos de linguagem" e é, portanto, apenas uma argumentação sem referência à realidade e, mais, que a concepção de ciência da Modernidade não é mais que uma manifestação totalitária da razão (Cf. Evangelista, 1992).

O nosso estudo pretendeu enfrentar algumas dessas questões postas pelas teses próprias à pós-modernidade. Como afirmamos na **Apresentação**, pretendemos dar um contributo à perspectiva científica emancipatória. Mas qual é o preceito fundamental dessa perspectiva? Que algo, para ser transformado, precisa ser conhecido. Na verdade, essa é uma herança do Iluminismo que está presente em toda perspectiva revolucionária.

Se é possível afirmar que a realidade não pode ser compreendida enquanto totalidade, como modificá-la em seu conjunto? Para aqueles que defendem a emancipação humana, lidar com esta questão é algo fundamental, pois a possibilidade revolucionária está debitada à possibilidade de compreensão do mundo como totalidade. Nosso tema, *Modernidade e Totalidade: em defesa de uma categoria ontológica*, pretendeu tratar dessas questões. Na verdade, muito embora se circunscreva à discussão da totalidade, todas as questões postas pela agenda contemporânea a propósito da pós-modernidade estão relacionadas a essa temática e fomos obrigados a tangenciar algumas delas.

A possibilidade de compreensão da realidade como um todo está diretamente ligada à idéia de que se possa compreender a realidade verdadeiramente, de que a verdade possa ser racionalmente apreendida, de que a referência para se aferir a verdade de um juízo seja a realidade, de que há pontos de vista diferentes sim para se analisar a realidade, mas há, ao mesmo tempo, um ponto de vista mais objetivo (verdadeiro) do que os outros e de que a realidade possa ser transformada radicalmente, como um todo. São questões, como se vê, interligadas.

Julgamos que aqui encontramos a segunda razão justificadora para o estudo empreendido. A discussão sobre a totalidade é uma questão ligada ao debate pós-

moderno contemporâneo. Estudá-la tem uma relevância político-social, como também uma relevância acadêmico-científica.

A discussão sobre a categoria da totalidade não é só um dos aspectos da crítica pós-moderna, mas, talvez, o principal ponto de sua crítica. Isso é verificável no fragmento abaixo, de um dos principais autores entre os pós-modernos, Lyotard:

“Finalmente, é necessário que se torne claro que não nos compete fornecer realidade, mas inventar alusões ao concebível que não pode ser ‘presentificado’. E não se deve esperar desta tarefa a menor reconciliação entre ‘jogos de linguagem’, em relação aos quais Kant, sob o nome de faculdades, sabia que estão separados por um abismo, **e que só a ilusão transcendente (a de Hegel) pode esperar totalizá-los numa unidade real.** Mas também sabia que esta ilusão paga-se e o preço desta ilusão é o terror. O século XIX e o século XX saciaram-nos de terror. **Já pagámos o suficiente a nostalgia do todo e do uno, da reconciliação do conceito e do sensível, da experiência transparente e comunicável.** Sob a procura geral de falta de rigor e de permissividade, ouvimos murmurar o desejo de recomeçar o terror, de revitalizar o fantasma de esmagar a realidade. **A resposta é: guerra ao todo,** testemunhemos em favor do ‘impresentificável’, activemos os diferendos, salvemos a honra do nome.” (Lyotard, 1993: 27. *Grifos nossos*)

Nota-se, nos trechos grifados, que, em primeiro lugar, há uma compreensão de que as *faculdades* estão separadas por um abismo, e mais, que se trata de uma ilusão julgar que é possível totalizá-las numa compreensão; em segundo lugar, que retomar a tentativa de totalidade é reacender o terror numa clara compreensão de totalidade como totalitarismo; e, por fim, libertação é guerra ao todo.

Essa crítica à totalidade não é exclusiva das formulações de Lyotard. Se ela aparecesse apenas em suas obras já seria relevante estudá-la, na medida em que as

formulações desse autor são das mais significativas dentro do chamado movimento pós-moderno - mas tal crítica está presente na maioria dos autores relacionados à pós-modernidade.

Outro referencial muito utilizado pelos pós-modernos é o do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Diferentemente de Lyotard, em seus escritos não há um ataque direto à totalidade, mas uma constatação enviesada de que a realidade social é fragmentária e, portanto, não é possível uma apreensão totalizadora dessa realidade. O que é possível, segundo o autor, é a compreensão de mini-racionalidades. Veja-se o seguinte fragmento:

“(...) a idéia moderna da racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidades ao serviço de uma irracionalidade global, inabarcável e incontrollável. É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes.” (Sousa Santos, 1994: 91. *Grifos nossos*)

Tanto em Lyotard quanto em Sousa Santos⁴ há uma interpretação de que a *guerra ao todo* seja emancipatória, não pensando a realidade como um todo, mas pensando pequenas opressões particulares. Aliás, quanto à perspectiva de emancipação como revolução social, Sousa Santos, ao tratar de maio de 1968, é categórico:

⁴ Cabe aqui ressaltar que há uma distinção fundamental entre esses autores: diferentemente de Lyotard, Boaventura de Sousa Santos é um pensador anti-capitalista que, apesar de julgar ser impossível a compreensão de totalidade da realidade, pretende a superação da ordem social vigente.

“A contenção do movimento estudantil simboliza o princípio de um processo de esgotamento histórico dos princípios da emancipação moderna o qual vem a culminar, no final da década de oitenta, com a crise global da idéia de revolução social e com a total preponderância da filosofia e da prática política neoliberais.” (Sousa Santos, 1994: 81)

Mas há algo nebuloso na crítica pós-moderna à Modernidade. Na verdade, os pós-modernos tratam tal período como um projeto sócio-cultural único, ou seja, não há diferenciação, para eles, entre as diversas vertentes teóricas da Modernidade. Dessa forma, a crítica cabe a todos, assim como as categorias criticadas ficam um tanto vazias de conteúdo. Marx e Durkheim, por exemplo, ambos pensadores da Modernidade, são tratados da mesma forma, assim como seus respectivos universos categoriais. O primeiro, como sabemos, é herdeiro da tradição dialética, e o segundo, do viés instrumental da razão. Para eles, portanto, a categoria totalidade tem significados diferentes.

Há, na Modernidade, indiscutivelmente, um viés emancipatório e não basta apenas reconhecê-lo. Há a necessidade de se demonstrar claramente as diferenças que compõem a heterogeneidade da Modernidade.

A totalidade, na tradição marxiana de pensamento, ocupa um lugar fundamental e é distinta da totalidade pensada pelos positivistas ou pelos estruturalistas. Trata-se, no caso de Marx, da totalidade ontológica e concreta.

Tal concepção de totalidade não imagina que seja possível o conhecimento de todos os fatos que compõem a realidade. Isso seria, inclusive, contraditório com a visão dialética de realidade. Trata-se, tão-somente, de se pensar que a realidade humana, que inclui também a natureza, é um todo articulado que pode ser racionalmente apreendido. Nesta concepção de totalidade, o elemento fundamental é o homem, cujo aspecto distintivo é o trabalho, a capacidade de transformar intencionalmente a natureza.

Se o aspecto distintivo do homem é o trabalho, entendido como transformação intencional da natureza, a realidade, da qual o homem faz parte e é ao mesmo tempo construtor, é constante transformação. A *essência* da realidade humana é essa constante transformação, num processo ininterrupto em que constantemente mudam a natureza e o ser humano. Não há, portanto, em Marx, a compreensão de totalidade como algo estático. Karel Kosik, ao abordar o tema da totalidade concreta, faz interessante observação:

“A dialética da totalidade concreta não é um método que pretenda ingenuamente conhecer *todos* os aspectos da realidade, sem exceções, e oferecer um quadro ‘total’ da realidade, na infinidade dos seus aspectos e propriedades; é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade. A totalidade concreta não é um método para captar e exaurir todos os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade; é a teoria da realidade como totalidade concreta. Se a realidade é entendida como concreticidade, como um todo que possui a sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem dado uma vez por todas), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e acabado no seu conjunto e não é mutável apenas em suas partes isoladas, na

maneira de ordená-las), de semelhante concepção da realidade decorrem certas conclusões metodológicas que se convertem em orientação heurística e princípio epistemológico para estudo, descrição, compreensão, ilustração e avaliação de certas seções tematizadas da realidade, quer se trate da física ou da ciência literária, da biologia ou da política econômica, de problemas teóricos da matemática ou de questões práticas relativas à organização da vida humana e da situação social.” (Kosik, 1989: 36)

O termo “concreto” se põe em oposição a “abstrato”, ou seja, a afirmar que se trata de uma totalidade concreta real, como síntese de múltiplas determinações, como síntese rica das mediações humanas.

Trata-se de uma tolice, portanto, imaginar que para Marx a compreensão da totalidade representa a compreensão de todos os fatos. Isso é ontologicamente impossível.

O que se trata, em verdade, para Marx, é que, nesse processo ininterrupto de transformações, há elementos de continuidade que, também, podem ser logicamente apreendidos. Os determinantes sociais são exemplo disso. As relações sociais são construções históricas e concretas dos seres humanos, bem como mutáveis pela própria ação humana e o seu conhecimento representa, ao mesmo tempo, o conhecimento de nossos limites e de nossas possibilidades. A totalidade é, então, a totalidade expressa no ser social que, nos limites do capitalismo, trata-se do ser social da ordem burguesa.

Há em Marx, portanto, uma impositação ontológica. A ele interessa conhecer uma determinada forma de ser social: o ser social na ordem burguesa. Não é à toa

que, em suas obras, pouco encontraremos, especificamente, sobre o processo do conhecimento, sobre as relações sujeito/objeto ou ainda sobre a discussão metodológica. Não que ele não lide com essas questões - mas o faz numa perspectiva ontológica. Importa-lhe não qualquer sujeito, ou qualquer objeto, mas sim o ser social concreto, objetivo, determinado historicamente nos limites da ordem burguesa.

"Quem tenta resumir teoricamente a ontologia marxiana, encontra-se diante de uma situação paradoxal. Por um lado, qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos - em última instância - como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação a gnosiologia, à lógica, etc., de modo sistemático ou sistematizante." (Lukács, 1979: 11)

Dentro da tradição marxista, Lukács foi o autor que mais se dedicou à interpretação desses "enunciados ontológicos" e a demonstrar que, no eixo desses enunciados, encontraremos a categoria *trabalho*, Segundo Lessa,

"o único pressuposto da ontologia lukacsiana é retirado diretamente de Marx: os homens apenas podem viver se efetivarem uma contínua transformação da natureza. (...) Essa transformação teleologicamente posta na natureza, após Marx, Lukács denomina de trabalho" (Lessa, 1996: 9-10)

Fruto de sua impositação ontológica, na qual o trabalho ocupa lugar central, não há em Marx um tratamento autônomo para as questões relativas ao

conhecimento. Não há uma teoria do conhecimento autônoma, há uma teoria do ser social que engloba, inclusive, suas possibilidades de conhecer. A epistemologia está submetida à ontologia.

Nas teorias da pós-modernidade percebe-se um tratamento autônomo da epistemologia vinculado ao ataque à totalidade. Como consequência da crítica pós-moderna à categoria da totalidade, temos também uma crítica a toda e qualquer imposição ontológica. Pensamos que aqui reside a terceira e última razão justificadora do estudo que empreendemos: mostrar que a crítica contemporânea à tradição que vem de Marx é uma crítica a toda teoria de cariz ontológico.

I- A CRÍTICA PÓS-MODERNA: contexto e conteúdo

Neste primeiro capítulo, faremos um breve resgate do contexto histórico em que emergem as formulações pós-modernas, a fim de situá-las como um produto da situação histórica contemporânea. Feito isso, partiremos para a análise de algumas de suas formulações, procurando mostrar que tipo de crítica é tecida contra a Modernidade, mais especificamente, contra a possibilidade de se considerar a realidade como uma totalidade e, portanto, contra a apreensão dessa realidade como totalidade.

1. Pós-Modernidade: a desconsideração da história

“Como, então, comparar esse pós-modernismo com teorias anteriores sobre o fim da era ‘moderna’? O que de imediato chama a atenção é que o pós-modernismo, que parece combinar tantos aspectos de diagnósticos anteriores sobre o declínio de épocas, mostra-se extraordinariamente inconsciente de sua própria história. Na convicção de que aquilo que dizem representa uma ruptura radical com o passado, os intelectuais pós-modernistas de hoje parecem ignorar inteiramente tudo que foi dito tantas vezes antes. Até mesmo o ceticismo epistemológico, o ataque às verdades e valores universais, o questionamento da identidade própria, partes tão importantes nos modismos intelectuais correntes, têm uma história tão antiga quanto à filosofia. Em especial o sentido pós-moderno de novidade que marca uma época depende de ignorarmos, ou negarmos, uma realidade histórica esmagadora: a unidade ‘totalizante’ do capitalismo, que costurou todas as rupturas memoráveis ocorridas neste século. Isso nos leva à característica mais notável dos novos pós-modernistas: a despeito de sua insistência em diferenças e especificidades que marcam épocas, a despeito de sua reivindicação de terem denunciado a historicidade de todos os valores e conhecimentos (ou precisamente devido à sua insistência na ‘diferença’ e na natureza fragmentada da realidade e do conhecimento humano), eles são impressionantemente insensíveis à história.” (Wood, 1999: 13-14)

O parágrafo anterior, extraído do texto **O que é a agenda "pós-moderna"?**, de Ellen Meiksins Wood, aponta para a falta de perspectiva histórica que está presente na análise pós-moderna. Essa ausência é sentida, inclusive, na análise da própria história da pós-modernidade. Reclama a autora, como se leu, que apesar de fazerem diagnósticos sobre as épocas passadas, os pós-modernos se mostram "extraordinariamente inconscientes de sua própria história".

A autora, no texto referido, argumenta que o movimento pós-moderno não é a primeira morte anunciada da Modernidade. Lembra ela que, durante a I Guerra Mundial, Oswald Spengler escreveu **A decadência do Ocidente**, livro em que anunciava o fim da civilização ocidental e de seus valores. Prossegue a autora argumentando que, quatro décadas depois, Wright Mills, em seu trabalho **A Imaginação Sociológica**, afirmou que estávamos no fim do que ficou conhecido como *Era Moderna*, a qual estaria sendo sucedida por uma Era Pós-Moderna.

Muito embora ambos tenham proclamado o *Fim da Modernidade*, salienta a autora que isso aconteceu em perspectivas ideológicas distintas:

"Entre esses dois anúncios do declínio de uma época, o primeiro publicado em 1918 e o segundo, em 1959, há, claro, grandes divergências ideológicas – os sentimentos antidemocráticos de Spengler contra o radicalismo de Wright Mills; a hostilidade (ou, pelo menos, a ambivalência) do primeiro ao Iluminismo versus a aceitação, ainda que um tanto inútil, dos valores desta doutrina pelo segundo. Mas há também a contribuição de uma catastrófica história de depressão, guerra, genocídio, a que se seguiu uma promessa de prosperidade material – uma excedendo os piores receios da humanidade até o presente, a outra, as esperanças mais visionárias." (Wood, 1999: 7-8)

Apesar de suas diferenças, essas análises possuíam algo em comum: tratavam o *Fim da Modernidade* como uma condição histórica e, por isso, que poderia ser submetida à análise histórica e transformada pela ação política. Não é o caso das críticas atuais à Modernidade. Segundo Wood, com as exceções de Fredric Jameson e David Harvey - que, apesar de aceitarem a "pós-modernidade", tratam-na como uma situação histórica - todo o debate pós-moderno contemporâneo desconsidera a história, inclusive a sua própria história (Cf. Wood, 1999).

Concordamos com a análise de Wood e, por isso, partimos do entendimento das condições históricas em que emerge o chamado *movimento pós-moderno*. Utilizamos o termo *chamado movimento pós-moderno*, pois, como demonstraremos à frente, não é possível a comprovação de que estejamos vivendo um novo momento civilizatório em que as mudanças tenham sido de tal ordem que possamos chamá-lo de *pós-moderno*.

Por ora, utilizaremos essa nomenclatura, por um lado, a fim de facilitarmos a compreensão do leitor face ao que estamos nos referindo e, por outro lado, em função dos críticos pós-modernos assim se intitularem.

Para que o debate seja adequadamente entendido, faremos aquilo que os próprios "pós-modernos" não fazem: contextualizá-lo-emos historicamente. Por meio disso, será possível notar que se trata de um debate que tem seu marco inicial nos

anos 70 e que irá ganhar força com os acontecimentos do início dos anos 90, aprofundando-se até os dias atuais.

2. As transformações sociais recentes: o contexto da pós-modernidade

“O marco dos anos setenta não é um acidente cronológico; ao contrário: a visibilidade de novos processos se torna progressiva à medida que o capital monopolista se vê compelido a encontrar alternativas para a crise em que é engolfado naquela quadra. Com efeito, em 1974-1975 explode a ‘primeira recessão generalizada da economia capitalista internacional desde a Segunda Guerra Mundial’ (Mandel, 1990: 9). Essa recessão monumental e o que se lhe seguiu pôs de manifesto um giro profundo na dinâmica comandada pelo capital: chegava ao fim o padrão de crescimento que, desde o segundo pós-guerra e por quase trinta anos (as ‘três décadas gloriosas’ do capitalismo monopolista), sustentara, com as suas ‘ondas longas expansivas’, o ‘pacto de classes’ expresso no *Welfare State* (Przeworski, 1991). Emergia um novo padrão de crescimento que, operando por meio de ‘ondas longas recessivas’ (Mandel, 1976), não só erodia as bases de toda a articulação sociopolítica até então vigente como, ainda, tornava exponenciais as contradições imanentes à lógica do capital, especialmente aquelas postas pela tendência à queda da taxa média de lucro e pela superacumulação (Mandel, 1969, 1, V e 3, XIV). É para responder a este quadro que o capital monopolista se empenha, estrategicamente, numa complicada série de reajustes e reconversões que, deflagrando novas tensões e colisões, constrói a contextualidade em que surgem (e/ou se desenvolvem) autênticas transformações societárias.” (Netto, 1996: 90)

O período acima, sumariado por José Paulo Netto é o tempo presente. As transformações ocorridas a partir de meados dos anos 70 são aquelas que configuram o tempo presente. É a partir delas que podemos falar de uma cultura pós-moderna. Há quem defenda, inclusive, que a pós-modernidade é a lógica cultural

do capitalismo tardio⁵ (Cf. Jameson, 1996). Hobsbawm (1995), levando em conta a investigação de Mandel sobre o capitalismo tardio, a que Netto faz referência em sua análise, chama a esse período de *Décadas de Crise*.

Muito embora estas formulações sejam apuradas sobre o período que vai de meados da década de 1970 até os dias atuais, a essência das transformações mencionadas não é uma novidade para quem estudou a ordem burguesa mais detalhadamente. Trata-se de uma característica do capitalismo revolucionar constantemente suas bases de funcionamento, principalmente no que tange aos aspectos tecnológicos. Nada tem de novo, portanto, a verificação de transformações no tecido social. Já sinalizavam Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*, que a ordem burguesa representa a transformação constante das forças produtivas e, conseqüentemente, do tecido social.

“A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. A contínua subversão da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a permanente incerteza e a constante agitação distinguem a época da burguesia de todas as épocas precedentes.” (Marx e Engels, 1998: 8)

⁵ Designação utilizada por Mandel na análise desta fase do capitalismo inaugurada na passagem dos anos sessenta aos setenta, do século passado.

A importância das contribuições dos autores que estamos citando está em verificar as especificidades das transformações recentes, pois, apesar de seu dinamismo, nunca o capitalismo transformou-se de maneira tão rápida como nos últimos tempos⁶. A partir de meados da década de 70, as transformações ocorridas alcançaram um nível de profundidade e uma velocidade jamais assistidos anteriormente. Tais reviravoltas nada mais são que o desdobramento de uma profunda crise mundial que, a partir de mudanças ocorridas no padrão de acumulação, alterou todo o tecido social. Tal crise, na verdade, não pode ser entendida se não for estudada como *totalidade*, pois manifesta-se por toda sociedade, mas seus impactos mais fenomenais se dão nos âmbitos econômico, social, cultural e político (Cf. Hobsbawm, 1995).

Faremos uma sucinta exposição dos acontecimentos mais marcantes, em cada um dos âmbitos acima mencionados, com o objetivo de traçar um quadro geral em que se funda a discussão pós-moderna. Alguns deles apenas mencionaremos e em outros nos deteremos um pouco mais, porém são aqui arroladas com a finalidade de localizar historicamente a emergência do *movimento pós-moderno*.

No âmbito econômico, temos, a partir de meados da década de 70, mudanças que alteram fundamentalmente a configuração econômica anterior. O padrão

⁶ Cf. David Harvey em seu livro **Condição Pós-Moderna**, especialmente na parte II, intitulada *A Transformação política-econômica do capitalismo do final do século XX*.

taylorista/keynesiano de acumulação demonstra seu esgotamento, surgindo, gradativamente, um novo padrão fundado na chamada flexibilização, ou acumulação flexível, que traz consigo novas formas de organização da produção (como o toyotismo), novas relações econômicas globais (globalização), a financeirização (crescimento fantástico da especulação financeira em função do deslocamento do capital do setor produtivo para o financeiro), a revolução informacional (passagem da indústria eletromecânica para a eletrônica) e a desterritorialização do capital, ou seja, ele passa a superar efetivamente todas as fronteiras, principalmente a partir da formação dos megabloques transnacionais.

De todas essas transformações, talvez a que mereça maior atenção seja a relacionada às novas formas de produção. Em decorrência das novas tecnologias produtivas, há um crescente aumento da economia de trabalho vivo (acentuando o desemprego), que vem acompanhada de novas demandas de conhecimento para os trabalhadores. O trabalhador fabril de finais do século XIX e da maior parte do século XX, fixado numa determinada função, dá lugar a um trabalhador que deve ser o mais polivalente possível dentro de sua especialidade.

“Não é preciso muito fôlego analítico (...) para concluir que a revolução tecnológica tem implicado uma extraordinária economia de trabalho vivo, elevando brutalmente a composição orgânica do capital. Resultado direto (exatamente conforme a projeção de Marx): *crece exponencialmente a força de trabalho excedentária em face dos interesses do capital*. O capitalismo tardio, transitando para um regime de

acumulação 'flexível', reestrutura *radicalmente* o mercado de trabalho, seja alterando a relação entre excluídos/incluídos, seja introduzindo novas modalidades de contratação (mais 'flexíveis', do tipo 'emprego precário'), seja criando novas estratificações e novas discriminações entre os que trabalham (cortes de sexo, idade, cor, etnia). A exigência crescente, em amplos níveis, de trabalho vivo superqualificado e/ou polivalente (coexistindo com a *desqualificação* analisada por Braverman, 1987), bem como as capacidades de decisão requeridas pelas tecnologias emergentes (que colidem com o privilégio do comando do capital), coroa aquela radical reestruturação – reestruturação que, das 'três décadas gloriosas' do capitalismo monopolista, conserva os padrões de exploração, mas que agora se revelam ainda mais acentuados, incidindo muito fortemente seja sobre o elemento feminino que se tornou um componente essencial da força de trabalho, seja sobre os estratos mais jovens que a constituem, sem esquecer os emigrantes que, nos países desenvolvidos, fazem o 'trabalho sujo'." (Netto, 1996: 92-3)

Como se percebe, além das novas demandas de conhecimento, as novas tecnologias de produção trazem consigo uma série de implicações para as relações de trabalho, acentuando, claramente, o nível de exploração. Há, indiscutivelmente, portanto, uma alteração nas relações entre as classes sociais. Afirma Hobsbawm:

“Claro, as classes operárias acabaram – e de maneira muito clara após a década de 1990 – tornando-se vítimas das novas tecnologias; sobretudo os homens e mulheres não qualificados das linhas de produção em massa, que podiam ser mais facilmente substituídos por maquinário automatizado.” (Hobsbawm, 1995: 298)

Porém, apesar do impacto decisivo das novas tecnologias produtivas sobre a classe operária, não é verdadeira a idéia de que ela esteja morrendo numericamente. Trata-se, muito mais, de mudanças em seu interior. Há um claro processo de *desindustrialização*, ou mesmo de substituição da velha indústria pela *nova indústria*,

mas as estatísticas não demonstram uma *hemorragia demográfica* nas classes operárias⁷ (Cf. Hobsbawm, 1995).

Na verdade, as mutações no *mundo do trabalho*, como vimos, trouxeram conseqüências que, embora significativas, não retiram a centralidade da classe-que-vive-do-trabalho⁸ como protagonista social.

“Na verdade, infirmando as falsas teses acerca do fim da ‘sociedade do trabalho’, o que se registra são mutações (...) no ‘mundo do trabalho’. E se o proletariado tradicional vê afetada a sua ponderação social, é inequívoca a centralidade da ‘classe-que-vive-do-trabalho’ (Antunes, 1995). Essa centralidade objetiva, porém, não pode ocultar a sua enorme diferenciação interna nem a atual ausência de um universo comum de valores e práticas – ou seja: não se pode ocultar o fato de que essa ‘classe-que-vive-do-trabalho’ –, agora mais que nunca, é um conjunto bastante heteróclito.” (Netto, 1996: 94)

Além das *mutações* na classe operária, no âmbito social também não foram poucas, tampouco pequenas, as transformações verificadas. Segundo Hobsbawm, a mudança mais significativa foi a morte do campesinato:

“A mudança social mais impressionante e de mais longo alcance da segunda metade deste século, e que nos isola para sempre do mundo passado, é a morte do campesinato.” (Hobsbawm, 1995: 284)

⁷ Hobsbawm defende a idéia de que a decantada crise do movimento operário é muito menos uma crise da classe e muito mais de sua consciência. A respeito disto ele fez uma belíssima análise (1995: 297 ss).

⁸ Termo cunhado por Ricardo Antunes em seu livro ***Adeus ao Trabalho?*** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho (1995).

De acordo com o historiador, no início da década de 1980, menos de 3% da população belga ou britânica desenvolviam sua atividade produtiva ligada à agricultura. A população agrícola norte-americana também caíra para idêntica proporção. Tal fenômeno é observável no mundo todo, salvo pequenas exceções.

Além da morte do campesinato, outros fenômenos demonstram as grandes mudanças ocorridas. O grande aumento da urbanização, o crescimento da atividade de serviços, a difusão da educação formal, a mudança no perfil demográfico das populações e a individualização do lazer são fenômenos que servem de exemplo dessas mudanças. No entanto, três fenômenos são, juntamente com a morte do campesinato, determinantes para a compreensão da amplitude dessa *Revolução Social*: o crescimento da importância do papel social das mulheres, a atuação dos jovens no cenário político e o grande aumento do contingente de desprotegidos sociais⁹.

Crescentemente, a mulher passou a ocupar postos de trabalho. Não que fosse novidade o fato de a mulher "trabalhar fora de casa". Desde o início do capitalismo, nota-se a participação das mulheres na estrutura produtiva, principalmente as solteiras, mas o que se nota a partir de 1980 é o crescimento fantástico do número de mulheres trabalhadoras casadas.

⁹ Em sua obra **Era dos Extremos**, Hobsbawm dedica um capítulo inteiro a caracterizar essas mudanças. O termo *Revolução Social* é, inclusive, por ele utilizado ao se referir a elas.

“Em 1940, as mulheres casadas que viviam com os maridos e trabalhavam por salário somavam menos de 14% do total da população feminina dos EUA. Em 1980, eram mais da metade: a porcentagem quase duplicou entre 1950 e 1970.” (Hobsbawm, 1995: 304)

Não é só ocupando postos de trabalho que cresce a importância do papel social da mulher, mas também como protagonista de acontecimentos sociais. O chamado movimento feminista põe em questão uma série de problemas enfrentados pela mulher e passa a ganhar visibilidade.

Juntamente com a mulher, ganha, também, relevância social o papel desempenhado pelos jovens. Fruto do crescimento da difusão da educação formal, mais especificamente, da educação formal em nível universitário, o mundo assistiu, a partir dos anos 60, a uma forte participação dos jovens nos acontecimentos sociais. Sua relevância na política e na cultura do seu tempo é inquestionável.

“Essas massas de rapazes e moças e seus professores, contadas aos milhões ou pelo menos centenas de milhares em todos os Estados, a não ser nos muito pequenos e excepcionalmente atrasados, e concentradas em *campi* ou ‘cidades universitárias’ grandes e muitas vezes isolados, constituíam um novo fator na cultura e na política. Eram transnacionais, movimentando-se e comunicando idéias e experiências através de fronteiras com facilidade e rapidez, e provavelmente estavam mais à vontade com a tecnologia das comunicações do que os governos.” (Hobsbawm, 1995: 292)

Também no âmbito social vale, ainda, ressaltar o grande contingente de *desprotegidos sociais* espalhados pelo mundo. Diferentemente do período chamado

por Hobsbawm de a *Era de Ouro*, em que o padrão taylorista/keynesiano foi hegemônico, na nova fase produtiva do capitalismo os direitos sociais vão sendo, paulatinamente, retirados. Caem conquistas trabalhistas que custaram anos de luta do movimento operário, ao mesmo tempo em que caem as proteções aos chamados *excluídos*¹⁰. Fruto das políticas neoliberais, cada vez mais as redes de proteção social vão sendo desregulamentadas e a assistência social passa a ser responsabilidade da comunidade ou de órgãos não governamentais.

No âmbito cultural, as transformações se deram, fundamentalmente, em função da chamada *Indústria Cultural*. Criou-se uma indústria espetacular de entretenimento que dita os padrões de expressão cultural, principalmente após a difusão dos meios de comunicação de massa, dentre eles, a televisão. Os hábitos, as modas, os comportamentos são ditados, em boa parte, pela televisão. De acordo com Netto, a dinâmica cultural de nossa época está fundada em *dois vetores*: “(...) a translação da lógica do capital para todos os processos do espaço cultural (produção, divulgação e consumo) e desenvolvimento de formas culturais socializáveis pelos *meios eletrônicos* (a televisão, o vídeo, a chamada multimídia).” (Netto, 1996: 97).

Dessa forma, a lógica da mercadoria passa a se generalizar para todos os setores da vida social, mesmo naqueles em que, historicamente, assistiu-se a uma

¹⁰ Cabe aqui a ressalva quanto ao termo, na medida em que, do ponto de vista produtivo, não há exclusão; basta verificar isso no conceito, desenvolvido por Marx, de Exército Industrial de Reserva.

resistência à mercantilização (como algumas formas de manifestação artística, por exemplo). O papel dos meios eletrônicos nesses processos é fundamental.

Nunca, como nos tempos atuais, os fenômenos da alienação e da reificação foram tão profundos. Fundou-se a cultura do efêmero e a idéia de felicidade como consumo aprofundou-se e generalizou-se.

Ao mesmo tempo, o movimento chamado pós-modernista atacou as bases analíticas da filosofia moderna. Segundo ele, a realidade como totalidade é irracional; não há distinção entre aparência e essência; não há ciência verdadeira, mas sim "jogos de linguagem" em que há lutas entre discursos argumentativos distintos; a realidade não é mais a referência de qualquer enunciado científico (Cf. Evangelista, 1992). Enfim, questões caras ao projeto da modernidade são violentamente criticadas - sem nenhum tipo de distinção entre os seus diversos vetores -, e mais, são associadas às formas de dominação contemporânea pelos pós-modernos.

"O que se poderia chamar de *movimento pós-moderno* é muito heterogêneo (Cf., por exemplo, Connor, 1993) e, especialmente no campo de suas inclinações políticas, pode-se até distingüir entre uma teorização pós-moderna de capitulação e uma de oposição (...). Do ponto de vista de seus fundamentos epistemológicos e teóricos, porém, o movimento é funcional à lógica cultural do estágio contemporâneo do capitalismo (Jameson, 1984): é-o tanto ao sancionar acriticamente as expressões culturais da ordem tardo-burguesa quanto ao romper com os vetores críticos da Modernidade (cuja racionalidade os pós-modernos reduzem, abstrata e arbitrariamente, à dimensão instrumental, abrindo a via aos mais diversos irracionalismos)." (Netto, 1996: 98)

Todas essas mudanças nos âmbitos econômico, social e cultural formam uma totalidade mutuamente determinada com as transformações políticas ocorridas no mundo contemporâneo. São elas: o fortalecimento de uma oligarquia financeira transnacional, uma descaracterização da clássica oposição capital x trabalho, um enfraquecimento do movimento operário (já que cresce cada vez mais o desemprego em função das novas tecnologias), isso tudo acompanhado pelo fortalecimento dos chamados movimentos sociais (movimento dos sem-terra, movimento dos sem-teto, movimento dos aposentados, movimento negro, movimento gay, entre outros). Além desses aspectos, temos ainda a crise de ordenamentos político-sociais, fundamentais para o fortalecimento dos direitos sociais, alternativos ao capitalismo: o socialismo e a social-democracia. Sobre isso, tendo em vista a sua importância para o entendimento do movimento pós-moderno, teremos que nos deter mais um pouco.

José Paulo Netto, em seu opúsculo **Crise do Socialismo e ofensiva neoliberal**, ao analisar a crise do socialismo, faz interessantes observações sobre as razões dessa crise e suas conseqüências. Para ele, embora a crise tenha atingido o campo socialista como um todo, ela não deve ser equalizada, pois cada um dos Estados constitutivos do chamado *socialismo real* “experimentava um complexo de tensões e contradições que (...) possuía causalidades, conexões e rebatimentos próprios, relacionados às particularidades (históricas, econômicas, sociais, políticas e ídeo-culturais) das várias sociedades

nacionais” (Netto, 1993: 13). Cada país enfrentava, especificamente, problemas que, quando não mais puderam ser controlados, afloraram com extrema velocidade (observemos, por exemplo, o caso da Iugoslávia).

No entanto, apesar das especificidades, há um “caráter global na crise” que, segundo o autor, reside na centralidade que o político ocupou em todas as expressões dessa crise.

“É sabido que no período da transição socialista há que se realizar uma *dupla socialização*: a socialização do poder político e a socialização da economia; a partir de um certo patamar de desenvolvimento das forças produtivas (aferível empiricamente, e cujos indicadores são dados pela existência de uma base urbano-industrial consolidada), a socialização do poder político decide da *socialização* da economia (sua gestão pelos coletivos de trabalhadores erradica a apropriação privada do excedente) e do seu evolver. A crise do ‘campo socialista’ tem suas raízes neste nó problemático: uma limitadíssima socialização do poder político passou a travar (e, nesta medida, logo em seguida a colidir com) o aprofundamento da socialização da economia – estabeleceu-se, de fato, um *feixe de contradições* entre as exigências dinâmicas do desenvolvimento das forças produtivas no marco de uma economia centralmente planejada e os mecanismos políticos que a modelavam. (Netto, 1993: 15-16)

Embora a crise do *socialismo real* possa ser explicada pelas suas especificidades internas, principalmente pela não realização da *dupla socialização* mencionada, houve toda uma tentativa, por parte do pensamento burguês, de caracterizá-la como o fim da alternativa socialista e das formulações teóricas que a embasaram.

Com relação ao fim do projeto socialista, Netto manifesta-se da seguinte forma:

“A crise global do ‘campo socialista’ é a crise das instituições econômico-sociais e políticas construídas durante a criação, no marco pós-revolucionário, das estruturas urbano-industriais. *Não é, portanto, a crise do projeto socialista revolucionário nem a infirmação da possibilidade da transição socialista: é a crise de uma forma histórica precisa de transição, a crise de um padrão determinado de ruptura com a ordem burguesa – justamente aquele que se erigiu nas áreas em que não se constituíra plenamente.* A crise deste padrão, contraditoriamente, é produto do seu êxito parcial: criando as bases urbano-industriais num molde pós-burguês (donde um real componente de justiça social e de eqüidade), ele exhibe as suas gritantes insuficiências em face da projeção socialista. Nesta ótica, pois, o que a crise global do ‘campo socialista’ põe em questão é o *conjunto de limitações ao desenvolvimento socialista no tipo de transição* logrado nas sociedades pós-revolucionárias, ao mesmo tempo em que sinaliza que estas limitações só podem ser mantidas ao preço de modalidades de controle social crescentemente repressivas.” (Netto, 1993: 23)

Como se vê, o que foi infirmado não foi o *projeto socialista*, mas o tipo de transição que foi construído historicamente nos desdobramentos de 1917. No entanto, o pensamento burguês insistiu na idéia de *fim do socialismo* a fim de fazer crer que o capitalismo é a única forma de organização social possível à humanidade. Entretanto, nesse processo ideologizador, não bastava inculcar a idéia de *fim do socialismo*, mas também se fazia necessário desautorizar as formulações teóricas críticas do capitalismo que embasaram os movimentos socialistas. É nessa empreitada que a obra de Marx, a principal elaboração do pensamento proletário revolucionário, foi duramente atacada. O mecanismo da crítica consistiu em fazer

uma associação simplista entre o chamado *fim do socialismo* (que já é, como vimos, falso) com o *fim da validade da obra de Marx* (falsidade ainda maior).

“Se a sumária identificação do tipo de transição experimentado pelas sociedades pós-revolucionárias com a transição socialista é utilizada para sancionar a impugnação ídeo-política do projeto socialista, procedimento simétrico é empregado pelos adversários do pensamento socialista revolucionário no terreno ideal: aqui, a sumária identificação das legitimações e construções ideológicas do *socialismo real* com o *marxismo* serve para desqualificar a obra teórica de Marx – a crise daquela funciona como o aval da inépcia atribuída a esta.” (Netto, 1993: 26)

E, mais adiante, prossegue Netto registrando que boa parte das formulações marxianas mostram-se acertadas e, por isso, trata-se de uma falsificação ideológica afirmar o seu colapso:

“O evoluer da ordem bruguesa, ao longo de todo o século XX, não infirmou nenhuma das *tendências estruturais de desenvolvimento* que Marx nela descobriu – ao contrário, comprovou-as largamente, pois aí estão:

- a concentração e a centralização do capital,
- o caráter anárquico da produção capitalista,
- a reiteração das crises periódicas,
- as dificuldades crescentes para a valorização,
- os problemas referentes à manutenção dos patamares das taxas de lucros,
- a contínua reprodução da pobreza relativa e crescentes emersões de pobreza absoluta,
- os processos alienantes e reificantes.” (Netto, 1993: 36-37)

Acompanhando a crise do chamado *socialismo real*, veio a crise do *Welfare State* e houve quem as tivesse tratado como faces distintas da crise do capital¹¹. Embora essas duas crises não possam ser equalizadas, não há dúvida de que, assim como a montagem do *Welfare State* se fez em face da ameaça do *mundo vermelho*, a crise desse mesmo *mundo vermelho* também influenciou a crise do Estado de Bem-Estar Social. Tornou-se mais fácil a retirada de direitos sociais das massas trabalhadoras nos países onde ele existira depois do chamado *fim do socialismo real*. Tais crises enfraqueceram ainda mais as lutas por direitos sociais travadas pelos trabalhadores¹².

Como vemos, o quadro não é muito animador. Trata-se, indubitavelmente, de uma conjuntura restritiva para quem almeja a revolução das bases sociais a fim de criar um mundo de fato humano e igualitário. Não somente fica mais problemática a perspectiva revolucionária, como também vêm-se conquistas sociais anteriores se extinguindo ou sendo ameaçadas de extinção.

¹¹ Nessa perspectiva, é interessante a análise operada por Robert Kurz em seu livro **O Colapso da Modernização** (1992).

¹² Os chamados ajustes neoliberais transferem, cada vez mais, a responsabilidade do atendimento dos direitos sociais para a sociedade, isentando, assim, o Estado de qualquer responsabilidade (veja, por exemplo, o caso do projeto Comunidade Solidária).

3. O Debate Modernidade/*Pós-Modernidade*: a crítica à totalidade

Se as transformações sócio-econômicas são, por um lado, reveladoras quanto ao surgimento do movimento pós-moderno, as que ocorreram no âmbito político são tanto quanto. Terry Eagleton, tentando mapear a origem dos pós-modernos, expressou com sensibilidade o clima em que seu surgimento foi possível.

“Imaginem um movimento radical que sofreu uma derrota contundente. Tão contundente, na verdade, que pareceria improvável que ressurgisse a longo prazo, se é que ressurgiria algum dia. À medida que o tempo passasse, as convicções desse movimento poderiam, talvez, parecer mais falsas ou estêreis, simplesmente irrelevantes. Para seus adversários, seria menos uma maneira de contestar ardorosamente tais doutrinas que contemplá-las com algo parecido com o interesse leve que poderíamos ter reservado para a cosmologia ptolomaica ou a escolástica de São Tomás de Aquino. Radicais talvez viessem a se sentir menos oprimidos ou vencidos em uma argumentação do que simplesmente derrotados, por falarem uma língua tão estranhamente fora de sincronia com sua época que, com a linguagem do platonismo ou do amor cortês, ninguém se dava sequer o trabalho de perguntar se era autêntica. Qual seria a provável resposta da esquerda a essa triste situação? Muitos, sem dúvida, se deixariam levar, cínica ou sinceramente, para a direita, considerando as opiniões antigas como idealismo infantil. Outros poderiam, puramente por questão de hábito, ansiedade ou nostalgia, conservar a fé, apegando-se a uma identidade imaginária ou arriscando-se à neurose que essa atitude talvez provocasse. Um pequeno grupo de triunfalistas da esquerda, incuravelmente esperançosos, continuaria sem dúvida detectando as primeiras agitações da revolução no lampejo mais débil da militância. Em outros, o impulso radical persistiria, mas seria obrigado a migrar para outras paragens. Podemos imaginar que a suposição dominante desse período seria que o sistema era, pelo menos no momento, inexpugnável, e grande parte das suposições da esquerda poderia ser interpretada como originando-se desse sombrio pressuposto.” (Eagleton, 1999: 23)

Não trabalhamos com a noção de que as manifestações ideológicas sejam um simples reflexo da estrutura societária fundamental, ou então que sejam mecanicamente determinadas por esta; na verdade, nós as interpretamos como totalidade. Assim, não há dúvidas de que o chamado debate *pós-moderno* tem como estimuladoras as transformações societárias recentes, especialmente os acontecimentos políticos do final dos anos 80. Claro que as suas origens remontam a meados dos anos 70, mas o processo de esfacelamento do *socialismo real* foi fundamental em seu fortalecimento e o quadro traçado por Eagleton é por demais revelador. Poderíamos, inclusive, talvez argumentar que, do ponto de vista político, 1968 seja um marco para o desenvolvimento da crítica pós-moderna, e isso é em parte verdadeiro, mas o culminar do processo é, de fato, a chamada "crise do socialismo".

No tratamento sobre as transformações societárias recentes, devemos inserir a questão pós-moderna na explanação sobre as mudanças ocorridas no âmbito cultural. No entanto tais mudanças não são somente conseqüências do ocorrido nas outras instâncias da vida social. São partes constituintes de todas essas mudanças no ser social e, por isso, são influenciadas - assim como influenciam - a economia, a sociedade, a política, enfim, todas as dimensões do ser social. Apesar disso, não há como negar que as formulações pós-modernas e suas repercussões dão-se,

fundamentalmente, no âmbito cultural, no qual a totalidade da realidade humana está posta, assim como em qualquer dimensão do ser social. Dessa forma, o debate sobre a *pós-modernidade*, que aparenta ser um debate travado no âmbito cultural, é, na verdade, um debate sobre as circunstâncias, os limites estabelecidos por essas circunstâncias, bem como as possibilidades do ser social na ordem tardo-burguesa.

Feitas essas observações iniciais, vale, então, afirmar que o não conhecimento desse quadro de transformações societárias torna ininteligível o debate entre modernidade e *pós-modernidade*.

Muito embora, adiante, tratemos mais detalhadamente da Modernidade, há a necessidade, a fim de que compreendamos a crítica pós-moderna, de uma síntese de suas características gerais.

O projeto sócio-cultural da Modernidade só pode ser entendido se estudado como um processo histórico que vai da gênese do capitalismo até os dias atuais, mas que carrega a especificidade de, no pós-1848, desdobrar-se em duas vertentes.

O período que vai do Renascimento até Hegel caracteriza-se por uma trajetória ascendente de conquistas numa perspectiva racionalista, humanista e dialética que será posteriormente abandonada. O período entre 1830/1848, com seus movimentos revolucionários, é um marco para se entender o abandono das categorias do *humanismo*, do *historicismo* e da *razão dialética* (Cf. Coutinho, 1972).

A burguesia, a partir desse período revolucionário, que revela o surgimento de seu oponente histórico, torna-se, definitivamente, uma classe conservadora.

“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.” (Coutinho, 1972: 8)

Esses elementos de progresso a que o autor se refere estariam postos no próprio projeto da Modernidade. Em linhas gerais, tal projeto pretendia um controle cada vez maior do homem sobre a natureza. Tal controle estaria fundado num conhecimento objetivo da natureza - interessava conhecer as *leis* que estruturavam os fenômenos sociais - e poderia proporcionar aos seres humanos a otimização da produção, condição fundamental para a garantia da existência de todos os seres humanos.

Além do crescimento do conhecimento sobre as *leis* que regem a natureza, a fim de realizar o objetivo de garantia da existência de todos os seres humanos, fazia-se necessário que a sociedade fosse organizada racionalmente. Dessa forma, não se poderia mais submeter a razão humana aos desígnios da tradição, da religião, ou de qualquer outra forma de organização da sociedade em termos irracionais.

Como se percebe, a realização de tais objetivos tem, por trás, alguns pressupostos que são característicos da Modernidade: um claro humanismo em suas

bases, na medida em que, em seu projeto, a Modernidade tinha como preocupação a melhoria da vida dos indivíduos; tanto no que tange à natureza quanto à sociedade, a razão é o princípio organizador da realidade; a noção de que só é possível se transformar aquilo que se pode apreender racionalmente; um crescente processo, que vem desde o Renascimento, de "desencantamento do mundo"; em sua essência, o julgamento de que é possível a autonomia humana; a idéia de universalidade, ou seja, de interesses que sejam universais, assim como de benefícios que sejam estendidos a todas as pessoas (cf. Wood, 1999; Coutinho, 1972; Rouanet, 1993; Eagleton, 1999).

Não é à toa, dessa forma, que até a Revolução Francesa a burguesia e as camadas mais populares compusessem o chamado Terceiro Estado: boa parte dos interesses da burguesia eram interesses do Terceiro Estado como um todo.

Depois de 1848, esse quadro muda, pois o proletariado irá surgir como classe autônoma, com interesses antagônicos aos da burguesia. Trata-se do momento em que a burguesia, definitivamente, abandona seus ideais revolucionários.

Além de identificar o proletariado como o seu oponente histórico, a burguesia, por meio de seus pensadores, irá abandonar a idéia de que a realidade possa ser apreendida como um todo e, mais que isso, que possa ser transformada como um todo.

“Na época em que a burguesia era o porta voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram possibilidade aberta à razão humana. Desde a teoria de Galileu de que a ‘natureza é um livro escrito em linguagem matemática’ até o princípio hegeliano da ‘razão na história’, estende-se uma linha que – apesar de suas sinuosidades – afirma claramente a subordinação da realidade a um sistema de leis racionais, capazes de serem integralmente apreendidas pelo nosso pensamento. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.” (Coutinho, 1972: 8)

No pós 48, assim, seria possível afirmar que o projeto da Modernidade é abandonado? Considerando o conjunto desse projeto, a resposta seria não.

A perspectiva de racionalização dos meios a fim de um controle crescente da natureza para aumentar a produtividade parece continuar num crescendo. Mesmo com a acusação de que temos, nos últimos tempos, utilizado *irracionalmente* a natureza, tal fato, apesar de verdadeiro, em nada nega o desenvolvimento do conhecimento do homem sobre os fenômenos naturais, apenas confirma que o problema se encontra no segundo ponto do projeto da Modernidade, ou seja, na organização racional da vida em sociedade. A degradação progressiva do planeta está debitada, fundamentalmente, aos interesses de acúmulo de riqueza que a sua exploração pode gerar.

Em relação ao segundo ponto do projeto da Modernidade, a organização racional da vida em sociedade, a resposta para tal questionamento seria positiva sob

um determinado ponto de vista. Nesse âmbito, o projeto da Modernidade não desenvolveu uma lógica unitária. Pode-se identificar nele duas perspectivas fundamentais: a que defende a razão instrumental e a que defende a razão emancipatória (dialética).

O que temos, a partir de 1848, é o abandono da razão emancipatória, ao mesmo tempo em que há uma hipertrofia da razão instrumental - a razão fundadora do positivismo, o qual julga que os fenômenos sociais têm o mesmo tipo de estrutura dos fenômenos naturais, herdeira do empirismo.

Para esta última vertente, como os fenômenos sociais têm o mesmo tipo de estrutura dos fenômenos naturais, é possível se fazer uso das ciências naturais a fim de se compreender os fenômenos sociais. Há, assim, um crescente processo de racionalização da vida social fundado nessa perspectiva. Cresce em importância a racionalidade formal, ou seja, aquela que reduz o conhecimento a processos formais de compreensão a fim de racionalizar meios para atingir determinadas finalidades. Na ordem burguesa, a racionalidade acaba sendo um valioso instrumento para a realização da acumulação capitalista. Essa forma de racionalidade, fundada na vertente instrumental, só é parcialmente abandonada pela burguesia em momentos de crise.

De acordo com Carlos Nelson Coutinho (1972), podemos afirmar que em momentos de estabilidade a burguesia valoriza a racionalidade formal e em momentos de crise acentua as expressões de cunho irracionalista, que em nada ameaçam a ordem estabelecida. Aliás, esses dois movimentos nada têm de contraditórios.

Os vetores revolucionários da Modernidade - o *humanismo*, o *historicismo* e a *razão dialética* - estes, sim, são abandonados no projeto. A partir de então, eles serão fundamentais para uma determinada classe: o proletariado.

A crítica pós-moderna à Modernidade, ao empreender uma generalização em torno desta última, acaba por não fazer distinção entre as diversas vertentes do projeto moderno. Sua crítica trata, por exemplo, Marx e Comte da mesma forma.

Há um duplo equívoco, portanto, já de início, na crítica pós-moderna. O resgate histórico da emergência e consolidação do capitalismo não é por ela realizado e, assim, a Modernidade é interpretada como um projeto cultural, mas, ao mesmo tempo, as mazelas do mesmo capitalismo são atribuídas à Modernidade.

“Na grande maioria das vezes, a *modernidade* é entendida como um fenômeno abrangente de natureza *cultural* que tem caracterizado o conjunto da vida intelectual a partir do final do século XVIII e continua, de alguma forma, a vigorar até os nossos dias. Numa operação simultânea, a modernidade aparece desvinculada da emergência e afirmação do sistema capitalista e, logo, as mazelas do capitalismo são obliteradas e suas manifestações ideológico-culturais são atribuídas vagamente à modernidade. Os problemas e as contradições da moderna sociedade burguesa são atribuídos à modernidade e tratados como se

não tivessem nenhuma relação com a sua lógica capitalista. Assim, pode-se perfeitamente propor a 'superação' da modernidade sem quaisquer rupturas com a ordem social burguesa e abre-se o caminho para a veiculação de um pensamento 'transgressor' que não questiona seriamente a vigência *globalizada* da lógica do capital, mas, ao contrário, parece-lhe altamente funcional." (Evangelista, 2001: 30)

Com os limites anteriormente relacionados, o pensamento pós-moderno defende que há uma crise de paradigmas e não de um paradigma. Tal crise não atinge apenas uma das correntes das ciências sociais, mas atinge todas as correntes. Os marcos dessa crise seriam as transformações sociais que a humanidade vem experimentando desde meados da década de 1970.

Essas transformações sociais, as quais sucintamente já abordamos, foram de tal monta que, segundo os pós-modernos, tornaram-se ininteligíveis para as formas de racionalidade da Modernidade. Na verdade, essas seriam ultrapassadas, pois todas elas estariam fundadas no pressuposto de que há uma lógica condicionante do todo social que pode ser racionalmente apreendida e, em conseqüência, construíram seu arcabouço tendo por base o triunfo da razão e do progresso por meio das transformações que seriam empreendidas pelos seres humanos na realidade.

Para os pós-modernos, essa crença no *triunfo inexorável da razão* não só fracassou como nada teve de emancipatório: ao contrário, foi uma forma de totalitarismo em todas as suas expressões, inclusive em Marx.

Para os pós-modernos, “o pensamento pós-moderno é a expressão teórica e cultural de uma nova situação sócio-histórica: *a condição pós-moderna*.” (Evangelista, 2001: 30).

O pensamento pós-moderno tem, assim, como seu nascedouro os anos 70 e, embora haja uma unidade em torno de algumas questões que a sua crítica dirige à Modernidade, não é possível identificar uma relação unitária entre as suas diversas tendências.

“O que se poderia chamar de *movimento pós-moderno* é muito heterogêneo (Cf., por exemplo, Connor, 1993) e, especialmente no campo de suas inclinações políticas, pode-se até distingüir entre uma teorização pós-moderna de capitulação e uma de oposição.” (Netto, 1996: 98)

Porém, há alguns traços de unidade: o questionamento da razão, mais especificamente da razão enquanto possibilidade de apreensão totalizadora do real; o real estaria marcado pela efemeridade, pela fragmentação, pelo caos, pela indeterminação, pela ininteligibilidade e pelo imediatismo; a realidade não é o referente do real, mas sim a própria linguagem (Cf. Evangelista, 1992).

Ellen Wood, analisando as temáticas mais importantes do que ela chamou de “esquerda pós-modernista”¹³, identifica que suas preocupações giram em torno da linguagem, da cultura e do discurso.

¹³ Afirma a autora: “usarei este termo para abranger uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, incluindo o ‘pós-marxismo’ e o ‘pós-estruturalismo’.” (Wood, 1999:11)

“Para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou, no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade. Em sua versão ‘destrucionista’ extrema, o pós-modernismo fez mais que adotar as formas da teoria lingüística segundo as quais os nossos padrões de pensamento são limitados e modelados pela estrutura subjacente da língua que falamos. O pós-moderno tampouco significa apenas que sociedade e cultura são estruturadas de maneira análoga à língua, com regras e padrões básicos que pautam as relações sociais – de modo muito parecido ao como as regras de gramática, ou sua ‘estrutura profunda’, governam a linguagem. A sociedade não é simplesmente semelhante à língua. Ela é língua; e, uma vez que todos nós somos dela cativos, nenhum padrão externo de verdade, nenhum referente externo para o conhecimento existe para nós, fora dos ‘discursos’ específicos em que vivemos.” (Wood, 1999: 11)

Embora possamos discordar da denominação da autora para esses pensadores - “esquerda pós-moderna” -, é muito interessante e fundamentada a sua argumentação quanto às temáticas da pós-modernidade. É inteiramente verificável, nas formulações pós-modernas, esse interesse exacerbado pela linguagem, cultura e discurso.

Jean-François Lyotard¹⁴ poderia exemplificar essa análise da hipervalorização da linguagem. Este autor, discutindo o estatuto de legitimidade da ciência moderna, acaba por criticá-la afirmando serem impossíveis as metanarrativas - sistematizações totalizadoras como as empreendidas por

¹⁴ Tomamos por base a obra de Lyotard intitulada **O Pós-moderno**. Trata-se da edição brasileira, da José Olympio de 1993, de uma obra que na edição portuguesa recebeu o nome de **A Condição Pós-Moderna**.

determinadas tendências teóricas da Modernidade. Para ele, tais tentativas pecam por serem racionalistas, deterministas e totalitárias. Toda e qualquer formulação científica não é mais do que um "jogo de linguagem", ou seja, não é mais que um discurso que tenta convencer, mas auto-referente quanto ao seu conteúdo de verdade. Em outras palavras, não se trata de um discurso que tenha por referência o real enquanto estatuto de sua objetividade, mas sim a sua articulação interna. O real é impresentificável, pois caracteriza-se por sua fragmentação, pela sua efemeridade.

“O critério intrínseco do que é conhecimento e do que é, mais especificamente, conhecimento científico e do que não é acaba por desmoronar. A questão que se coloca agora não é mais a da verdade, critério fundamental da modernidade, mas o que na pós-modernidade Lyotard chamará de ‘performatividade’.

O que passa a movimentar as direções no campo do conhecimento não é mais que tipo de pesquisa poderá levar à verdade, a fatos verificáveis, mas sim que tipo de pesquisa vai funcionar melhor, isto é, que pesquisa levará a produzir mais pesquisas nas mesmas linhas e com isso aumentar o financiamento. O que passa a importar não é mais o conhecimento propriamente dito, mas sim a melhoria cada vez maior do desempenho e da produção operacional do sistema do conhecimento científico.” (Peixoto, 1998:31).

Em Lyotard vê-se, claramente, a importância dada à linguagem e ao discurso. Toda a ciência é, para ele, "jogo de linguagem" e performatividade sobre fragmentos da realidade.

Outros autores, embora também tratem da questão do "discurso", dão uma ênfase maior à questão cultural na construção do conhecimento. Para eles, o *local*

toma o lugar do *universal* e, dessa forma, todo conhecimento com pretensões universalizantes é totalitário, pois não leva em conta a cultura local, a diferença, etc. Além disso, cada local interpreta de maneira distinta o mesmo fenômeno, o que leva, inegavelmente, a um relativismo epistemológico. Vejamos como Wood os caracteriza:

“Outros pós-modernistas, embora ainda insistam na importância do ‘discurso’, talvez não dêem à língua, em seu significado simples de palavras e fala, esse tipo de primazia. Mas, no mínimo, insistem na “construção social” do conhecimento. À primeira vista, essa insistência na construção social do conhecimento talvez pareça irrepreensível e mesmo convencional, e não menos para os marxistas, que sempre reconheceram que nenhum conhecimento humano nos chega sem mediação, que todo conhecimento é absorvido através da língua e da prática social. Os pós-modernistas, no entanto, parecem ter em mente algo mais extremo que essa proposição razoável. O exemplo mais vívido da epistemologia pós-modernista é sua concepção de conhecimento científico; às vezes, chegam a afirmar que a ciência ocidental – fundada sobre a convicção de que a natureza é regida por certas leis matemáticas, universais e imutáveis – é nada menos que uma manifestação de princípios imperialistas e opressivos sobre os quais se fundamenta a sociedade ocidental. Mas à exceção dessa alegação extremada, os pós-modernistas – quer deliberadamente, quer por simples confusão e descuido intelectual – têm o hábito de fundir as formas de conhecimento com seus objetos: é como se dissessem não apenas que, por exemplo, a ciência da física é um constructo histórico, que variou no tempo e em contextos sociais diferentes, mas que as próprias leis da natureza são ‘socialmente construídas’ e historicamente variáveis.” (Wood, 1999: 11-12)

Esse “culturalismo”, ou seja, a idéia de que cada cultura interpreta de maneira diferenciada um determinado conhecimento, que dá o nome de imperialismo à “ciência ocidental”, associado com a noção distorcida de “construção social” do

conhecimento - como se o seu conteúdo variasse em cada formação social diferente nos diversos períodos históricos - gera um relativismo epistemológico.

Muito embora alguns pós-modernos possam reclamar ao serem chamados de relativistas, não há como negar que essa acaba sendo a consequência, na prática, de quem defende que o conhecimento humano é limitado por "línguas, culturas e interesses particulares" (Cf. Wood, 1999). Trata-se de uma consequência inevitável de seus pressupostos epistemológicos.

Mesmo que se possa considerar que algumas das formulações pós-modernas escapem do relativismo, não há como não negar que possuem um núcleo de ataque comum: o conhecimento totalizante.

"(...) Mas, no mínimo, o pós-modernismo implica uma rejeição categórica do conhecimento 'totalizante' e de valores 'universalistas' - incluindo as concepções ocidentais de 'racionalidade', idéias gerais de igualdade (sejam elas liberais ou socialistas) e a concepção marxista de emancipação humana geral. Ao invés disso, os pós-modernistas enfatizam a 'diferença': identidades particulares, tais como sexo, raça, etnia, sexualidade; suas opressões e lutas distintas, particulares e variadas; e 'conhecimentos' particulares, incluindo mesmo ciências específicas de alguns grupos étnicos." (idem: 12)

Inclusive naqueles que se colocam numa posição de "um pós-modernismo de oposição", tal "ataque" à totalidade é observável. Esse é o caso, por exemplo, de Boaventura de Sousa Santos.

Este autor, apesar de defender abertamente o socialismo - ele se afirma socialista - e de ser um militante de destaque no campo de esquerda, está inserido no que se pode chamar de intelectualidade pós-moderna. Na verdade, ele próprio assim se considera. Julga-se adepto de "um pós-modernismo de oposição".

Mesmo nesse caso, em que temos um aberto defensor do socialismo, a totalidade não é resgatada. Não que ele teça críticas contundentes a essa categoria, mas parte do pressuposto do esgotamento do projeto da Modernidade, da fragmentação do real e da impossibilidade de uma apreensão de totalidade face ao real. Mas vejamos um pouco mais como procede o sociólogo português quanto aos aspectos mencionados.

Para Sousa Santos, em linhas gerais, a Modernidade é um projeto sócio-cultural que se estruturou em torno de dois pilares: o da regulação e o da emancipação.¹⁵

O *pilar da regulação* seria constituído por três princípios organizadores: o Estado, a comunidade e o mercado. Já o *pilar da emancipação* seria constituído por três racionalidades distintas: a cognitivo-instrumental, a moral-prática e a estético-expressiva.

A partir dessa compreensão da Modernidade enquanto projeto sócio-cultural dividido nas dimensões mencionadas, Sousa Santos se dispõe a analisar o seu desenvolvimento em três períodos distintos do capitalismo, que ele nomeia da seguinte forma: o período liberal, o período do capitalismo organizado e o período do capitalismo desorganizado.

O primeiro deles cobriria todo o século XIX; o segundo se iniciaria no final do século XIX e duraria até algumas décadas após a 2ª Guerra Mundial; e o terceiro iria da década de 1970 até os dias atuais.

Feita a periodização e anunciadas as suas categorias de análise, o autor tenta demonstrar, em cada período, quanto o projeto da Modernidade cumpriu em excesso e quanto foi deficitário naquilo que havia prometido.

Ao final de sua análise, Sousa Santos afirma que o déficit da Modernidade é insuperável pelo seu paradigma. Tal déficit refere-se, fundamentalmente, *ao pilar da emancipação*. As promessas de emancipação postas pela Modernidade não foram cumpridas, nem há possibilidade de se cumprirem pela sua lógica. Faz-se necessário abandonar o paradigma moderno de racionalidade, pois ele é, ao mesmo tempo, o próprio responsável por este déficit, assim como não reúne condições de saldá-lo.

¹⁵ Esta breve síntese da elaboração de Sousa Santos sobre o projeto da modernidade, está baseada na obra do autor intitulada *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, publicada em 1994 pela editora Afrontamento de Portugal.

Por outro lado, o projeto da Modernidade cumpriu em excesso algumas promessas. Na racionalidade cognitivo-instrumental houve um excesso de racionalização, que foi responsável, inclusive, pelo desenvolvimento da tecnologia científico-militar que ameaça de destruição o planeta.

Desdobrando esse ataque às racionalidades que compõem o *pilar da emancipação*, Sousa Santos acaba por atingir a totalidade. Retomemos uma passagem de seu livro que já foi citada anteriormente:

“(...) a idéia moderna da racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidade ao serviço de uma irracionalidade global, inabarcável e incontrolável. É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes.” (Sousa Santos, 1994: p.91)

Se a realidade não pode ser apreendida como um todo, se o real caracteriza-se por ser efêmero, se a vida é fragmentada, indeterminada e ininteligível e o imediato tomou o lugar do mediato, a realidade é, de fato, irracional. Como aceita todos esses supostos, o pensamento pós-moderno é, de fato, uma nova forma de irracionalismo.

Evangelista, em seu livro *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno* (1992), mostra-nos mais detalhadamente os aspectos irracionalistas da crítica pós-

moderna. Para ele, o irracionalismo pós-moderno teria três características fundamentais:

1. A desreferencialização do real - o real deixa de ser a referência para a verdade. A realidade objetiva dá lugar à representação simbólica do real, deixando de ser o fundamento ontológico de qualquer tipo de conhecimento. Os conceitos produzidos pela *atividade científica* são auto-referentes, não havendo verdade objetiva.
2. A dessubstancialização do sujeito - assim como a realidade, o sujeito histórico perde qualquer substrato ontológico. As identificações de classe, que fizeram Marx identificar o proletariado como sujeito histórico revolucionário, não são determinantes para a constituição do sujeito. Para os pós-modernos, há inúmeros sujeitos sociais que se pautam por racionalidades distintas. Em consequência, não é possível se falar de um sujeito histórico revolucionário, mas de sujeitos históricos que buscam seus interesses. Surgem novos sujeitos sociais embasados em *matrizes discursivas* que compõem o tônus social.

3. O descentramento do político - como a história humana não pode ser compreendida em sua totalidade, não podemos lidar com projeções futuras; assim, o cotidiano, ele mesmo absolutizado, toma lugar central nas preocupações humanas. *O imediato substitui o mediato. A revolução, enquanto objetivo histórico de macrotransformações, é substituída pelas pequenas lutas moleculares e estas não possuem estratégias unificadas nem coordenação.*

O irracionalismo pós-moderno, para Evangelista, poderia, então, ser resumido da seguinte forma:

“Se é impossível a descoberta de um sentido no processo histórico-social, que possa ser racionalmente apreendido, instaura-se o império da incognoscibilidade com a relativização de todo conhecimento, permitindo uma multiplicidade inesgotável de interpretações, todas válidas. A realidade teria como característica essencial o fragmentário, que impede qualquer possibilidade de síntese ou totalização, que apreenda o real.” (Evangelista, 1992: 31)

Como se percebe, por tudo que até aqui foi exposto, a discussão pós-modernidade/modernidade tem como um de seus eixos centrais a questão da totalidade, mais especificamente, da racionalidade totalizadora. A crítica pós-moderna ataca diretamente a totalidade e, conseqüentemente, a possibilidade de emancipação humana, pois se a realidade não pode mais ser compreendida como um

todo, também não pode ser transformada em sua totalidade. Dessa forma, torna-se fracassada, à partida, qualquer perspectiva revolucionária.

Wood sintetizou, de maneira muito interessante, esse aspecto:

“(...) o fio principal que perpassa todos princípios pós-modernos é a ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano. As implicações políticas de tudo isso são bem claras: o *self* humano é tão fluido e fragmentado (o ‘sujeito descentrado’) e nossas identidades, tão variáveis, incertas e frágeis que não pode haver base para a solidariedade e ação coletiva fundamentada em uma ‘identidade’ social comum (uma classe), em uma experiência comum, em interesses comuns.” (1999: 13)

Se o ataque à totalidade em geral já traz empecilhos para aqueles que pretendem a transformação radical da vida social, quando a crítica é dirigida à totalidade da maneira como a pensou Marx, os problemas são ainda maiores.

4. A crítica pós-moderna à Marx

Como Marx é um pensador da Modernidade, uma série de críticas da pós-modernidade lhe são extensivas. Boa parte dos pressupostos de Marx são criticados pelos pós-modernos, entre eles a idéia de que só mudamos aquilo que conhecemos; a crença na possibilidade da apreensão do real enquanto totalidade dialética; a confiança na existência da verdade referenciada no real, que é histórico porque movido pela práxis humana; a possibilidade de transformar o real enquanto

totalidade; a existência de um sujeito histórico revolucionário portador dos interesses universais.

Alguns desses pressupostos, Marx herda-os da tradição moderna que o antecede e outros são por ele elaborados. Dessa forma, o ataque à Modernidade é, indiretamente, um ataque a Marx. Mas a pós-modernidade não irá atacá-lo apenas de maneira indireta. Algumas de suas críticas se farão diretamente a Marx ou ao marxismo (ver Sousa Santos e Lyotard, por exemplo).

Em linhas gerais, em seu ataque à Modernidade, os pós-modernos afirmam que a realidade começou a colocar problemas que escapavam do "olhar míope das correntes sociológicas", levando a crer que havia necessidade de se elaborarem novos paradigmas que pudessem dar conta de uma análise mais rica da sociedade contemporânea. Dessa forma, o marxismo, assim como as outras teorias sociais que buscavam olhar as relações em sua totalidade, esgotou-se como modelo teórico, havendo a necessidade de uma nova elaboração sobre o social (Cf. Evangelista, 1992).

Muitas vezes, como já indicamos, a crítica ao marxismo é feita de maneira indireta. Os autores pós-modernos reconhecem a importância que Marx teve, em alguns aspectos, antes de atacá-lo. Reconhece-se que ele estabeleceu um lugar para a teoria como um instrumento revolucionário, o que fez do marxismo *a linguagem*

dos mais significativos movimentos de contestação à ordem capitalista; tornou compreensível uma série de acontecimentos decisivos da história da humanidade, principalmente a gênese e o desenvolvimento da ordem burguesa; possibilitou à classe operária colocar-se como elemento central nas lutas anti-capitalistas. Mas, apesar de todos os movimentos engendrados com apoio nas teorias marxistas, afirmam seus críticos que estas se equivocaram e,

“o equívoco elementar do marxismo, segundo seus críticos, foi considerar a lógica que articulava esses acontecimentos históricos limitados, como a ‘dimensão ontológica’ de toda sociedade burguesa. Assim, foi a generalização indevida de resultados de uma fecunda reflexão, quando circunscrita a determinados acontecimentos históricos, que teriam levado o marxismo a formulações ‘racionalistas’ e ‘deterministas’ sobre o processo histórico-social. Isso porque Marx viveu uma época em que as idéias e concepções, provenientes da razão iluminista, exerciam grande influência. As transformações histórico-sociais eram, então, consideradas como indicativas do triunfo da razão e do progresso.” (Evangelista, 1992: p.14)

Como se vê, a crítica foca-se na perspectiva ontológica da formulação marxiana. A partir dela, acusa-se Marx de determinista. Há, por trás, uma lógica de que toda e qualquer imposição ontológica é uma imposição metafísica.

“A teoria marxista estaria comprometida com esse modo de pensar, típico dos séculos XVIII e XIX, contendo elementos ‘racionalistas’ e ‘deterministas’. O que levará a uma interpretação determinista da história, onde a consciência e a vontade política não passam de epifenômenos de um ser social, que seria animado por uma teleologia” (Evangelista, 1992: p.14).

A realidade, para os pós-modernos, é fragmentada e, portanto, pensar um movimento histórico teleologicamente conduzido é impossível. Para os pós-modernos, este foi o grande erro de Marx: julgar que a oposição classista entre burguesia e proletariado conduziria a um movimento histórico necessário de superação da ordem burguesa, no qual o proletariado teria protagonismo central. A realidade desmentiu tal previsão, pois, segundo os pós-modernos, por um lado, o movimento operário passou, gradativamente, de uma plataforma revolucionária para uma reformista, ao contrário do que previa Marx. E, mais que isso, o movimento socialista revolucionário redundou na crise do chamado *socialismo real* e na mudança do foco de ação dos partidos operários no ocidente, que substituíram as lutas revolucionárias pelas lutas institucionais por meio da democracia representativa. Por outro lado, surgem, a partir da década de 1960, movimentos sociais que passaram a crescer em importância, questionando, assim, a centralidade do movimento operário como sujeito histórico revolucionário. São os movimentos feminista, pacifista, gay, ecológico, entre outros. Tais movimentos irão questionar a sociedade como um todo, inclusive os sindicatos e partidos operários. Surgem, então, "novos sujeitos sociais".

Como o social, enquanto totalidade, não pode ser mais compreendido nem transformado, o espaço de contestação é o cotidiano e suas relações opressoras:

“O cotidiano passou a ser descoberto ‘enquanto espaço de reprodução da dominação ou de resistência contra ela’, produzindo-se a ‘politização do social’ e o ‘estilhaçamento da política’. (...) A estratégia de ‘tomada de poder’ caducou e deu lugar à ‘contestação imediata e cotidiana de cada relação de dominação’” (Evangelista, 1992: p.16).

A crise do marxismo seria, então, ao mesmo tempo, política e teórica. Política porque se põe em xeque a realização do socialismo como missão histórica do proletariado, ou seja, questiona-se o *sujeito histórico da revolução*. E teórica porque a dinâmica do desenvolvimento social teria se tornado *impermeável às suas categorias explicativas* (Evangelista, 1992).

Vimos, até agora, que a crítica pós-moderna desconsidera a história: mais especificamente a sua própria história (trata-se de um movimento que é fruto das transformações societárias ocorridas a partir de meados dos anos 70); que estrutura as suas formulações em torno das temáticas da linguagem, do “discurso” e da cultura; que acaba por desenvolver um “relativismo epistemológico”; que há teorias pós-modernas, mas que estas (mesmo as que se auto-intitulam “pós-modernismo de oposição”) têm uma característica unificadora: a crítica à totalidade; que, ao infirmarem a totalidade, acabam por infirmar, também, a revolução; que todas acabam por “cair” no irracionalismo; e que Marx termina muito atingido pelo conjunto das proposições pós-modernas, tanto direta quanto indiretamente.

Vimos, também, que a crítica pós-moderna é, em verdade, uma crítica à Modernidade, inclusive aos seus vetores revolucionários.

Como pretendemos demonstrar a atualidade da impositação ontológica de Marx - que está fundada numa clara análise de totalidade, em que o trabalho ocupa lugar de destaque - e como este é herdeiro da tradição moderna de pensamento, principalmente da sua versão mais bem acabada - Hegel -, trataremos de verificar se é verídica a suposição de que a Modernidade tenha chegado ao fim. Para isso, faremos um resgate do processo histórico em que esta se constituiu, recuperaremos algumas das expressões ídeo-culturais que foram elaboradas durante este período e analisaremos as heranças progressistas desta tradição, bem como em que momento se deu o abandono dessa herança progressista por parte da burguesia.

Tal resgate se faz necessário para que demonstremos tanto os equívocos da crítica pós-moderna quanto à tradição a que Marx está ligado.

II- FIM DA MODERNIDADE?

Como vimos, desde o final da década de 1960, tem tomado vulto um determinado tipo de debate. Uma série de transformações ocorridas na sociedade fizeram com que crescesse a discussão em torno da sociabilidade humana contemporânea. Tendo em vista o novo padrão produtivo e as relações que ele engendra, as alterações no tónus social seriam de tal ordem que os homens e as mulheres contemporâneos estariam vivendo um novo padrão societário, a *Pós-Modernidade*.

Pelo menos é isso que defendem os chamados pensadores pós-modernos. Para eles, o processo inaugurado por volta do século XVI, com o movimento renascentista, e que, na sua maturação plena, no século XVIII, ficou conhecido pelo nome de *Ilustração*, do qual emergiu a *Modernidade*, e, entre outras coisas, sustentava-se "*na crença do inexorável progresso da ciência*", fracassou e há um novo paradigma sócio-cultural emergente: o paradigma pós-moderno.

Não há dúvidas de que uma série de transformações vem ocorrendo na sociedade nas últimas décadas, nem que tais transformações tenham gerado novas formas de sensibilidade - mas daí a considerar que estejamos a viver num novo padrão sócio-cultural parece ser uma afirmação aligeirada e um tanto quanto perigosa.

A velocidade, a universalidade e a profundidade dessas transformações foram tamanhas que há dificuldades em entendê-las, bem como em conceituá-las. Ao tratar do assunto, Hobsbawn elaborou um interessante argumento:

“Quando enfrentam o que seu passado não as preparou para enfrentar, as pessoas tateiam em busca de palavras para dar nome ao desconhecido, mesmo quando não podem defini-lo nem entendê-lo. Em determinado ponto do terceiro quartel do século, podemos ver esse processo em andamento entre os intelectuais do ocidente. A palavra-chave era a pequena preposição ‘após’, geralmente usada na sua forma latinizada ‘pós’ ou ‘post’ como prefixo para qualquer dos inúmeros termos que durante algumas gerações foram usados para assinalar o território mental da vida do século XX. O mundo, ou seus aspectos relevantes, tornou-se pós-industrial, pós-imperial, pós-moderno, pós-estruturalista, pós-marxista, pós-Gutenberg, qualquer coisa. Como os funerais, esses prefixos tomaram conhecimento oficial da morte sem implicar qualquer consenso, ou na verdade certeza, sobre a natureza da vida após a morte.” (1995: 282)

As últimas observações do historiador são ainda mais interessantes para a análise do que se tem chamado *Pós-Modernidade*. De fato, não há consenso sobre a “morte” da *Modernidade*, e o debate nas Ciências Sociais tem demonstrado isso. Para autores como Berman e Habermas, por exemplo, na própria *Modernidade* está a saída para os problemas contemporâneos. Dessa forma, a *Modernidade* seria, então, um projeto inacabado.

Bermann, na introdução do seu livro **Tudo que é sólido desmancha no ar** (1992), intitulada *Modernidade ontem, hoje e amanhã*, periodiza a *Modernidade* em três fases fundamentais.

A primeira fase tem início no princípio do século XVI, indo até o fim do século XVII. Nela as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna, mal

têm uma idéia do que as atingiu. Trata-se do primeiro contato das pessoas com a atmosfera de turbulência da vida moderna, turbulência fundamental para a gestação de uma nova sensibilidade.

A segunda fase inicia-se com a grande onda revolucionária do século XVIII. As pessoas partilham a idéia de viver em uma era revolucionária que traz mudanças profundas na vida pessoal, política e social, e ao mesmo tempo têm consciência do que é viver material e espiritualmente em uma época que não era moderna por inteiro.

A terceira fase inicia-se no século XX. O processo de modernização expande-se de forma a abarcar o mundo todo. Muito embora a cultura do modernismo tenha atingido espetaculares triunfos na arte e no pensamento, o público moderno se fragmenta e, ao se fragmentar, perde o sentido de sua vida. Como consequência, temos uma era moderna que perdeu o contato com as raízes da Modernidade.

Resgatando a formulação marx-engelsiana que está no *Manifesto do Partido Comunista* e que dá nome ao seu livro - *Tudo que é sólido desmancha no ar* -, Berman julga que a frase contempla o clima da Modernidade e argumenta que seus dois primeiros períodos confirmam essa idéia. São eles, portanto, progressivos, já que proporcionam às pessoas a possibilidade da mudança ou, em outras palavras, o

próprio *espírito* da Modernidade é a transformação, é o se perder em tudo aquilo que é humano.

Já o terceiro período a que se refere Berman é regressivo. Nele a humanidade perdeu o *espírito* da Modernidade. Toda a atmosfera de mudança, da vida social como transformação, foi perdida. A saída, para ele, é resgatar a Modernidade dos primeiros períodos, principalmente na sua forma mais amadurecida do século XIX. Essa alternativa poderá nos fornecer o sentido de nossas raízes e iluminar as nossas ações a fim superarmos esta terceira fase regressiva.

Como se vê, Berman julga que na própria Modernidade está a saída para os problemas que ora enfrentamos. Dessa maneira, não faz sentido, para ele, a idéia de que o projeto da Modernidade esteja superado. Ao contrário, trata-se é de voltarmos às raízes desse projeto:

“Pode acontecer então que voltar atrás seja uma maneira de seguir adiante: lembrar os modernistas do século XIX talvez nos dê a visão e a coragem para criar os modernistas do século XXI. Este ato de lembrar pode ajudar-nos a levar o modernismo de volta às suas origens, para que ele possa nutrir-se e renovar-se, tornando-se apto a enfrentar as aventuras e perigos que estão por vir. Apropriar-se das modernidades de ontem pode ser, ao mesmo tempo, uma crítica às modernidades de hoje e um ato de fé nas modernidades – e nos homens e mulheres modernos – de amanhã e do dia depois de amanhã.” (Berman, 1992: 35)

Se, para Berman, trata-se de retomar o espírito da segunda fase da Modernidade, para Habermas esta é um projeto inacabado.

Habermas, assim como Berman, faz uma análise que tem como pano de fundo a cultura e procura situar o debate, mais especificamente, na questão da estética. Para ele, as expressões estéticas dos modernistas têm um eixo comum que é uma nova consciência do tempo. As expressões vanguardistas, próprias do movimento modernista, estão comprometidas com a possibilidade de construção do novo e firmam esse compromisso por uma exaltação do tempo presente. Trata-se de uma manifestação estética revolucionária.

Reclamando que os críticos pós-modernos atribuem ao modernismo cultural uma série de problemas que, de fato, são gerados pela modernização capitalista na economia e na sociedade - que eles não analisam -, Habermas acaba por caracterizar tais críticos como *neoconservadores*.

“Justamente, las doctrinas neoconservadoras desvian su atención de esos procesos sociales, proyectando las causas, que no iluminan, hacia el plano de una cultura subversiva y sus defensores.” (Habermas *In*: Casullo, 1995: 136)

No mundo ocidental, assiste-se a um crescimento da modernização capitalista, acompanhado de uma crítica à modernidade cultural. Tal crítica, que se dirige, fundamentalmente, às expressões artísticas e filosóficas da Modernidade, encobre posições conservadoras. Esse é o argumento de Habermas.

Para o filósofo alemão, o projeto da Modernidade trazia em si uma série de elementos progressivos que ainda estão por se completar:

“El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, la ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad social.” (Habermas *In*: Casullo, 1995: 137-138)

O fortalecimento e a expansão da modernização capitalista impediram a realização de tal projeto por completo e, ao invés de abandoná-lo, trata-se de retomá-lo a fim de realizar suas pretensões:

“Me parece que, en lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad.” (Idem, 1995: 141)

Os dois autores mencionados anteriormente são a comprovação das palavras de Hobsbawm quanto à utilização do termo “pós”, uma vez que não há um consenso quanto à morte da modernidade.

Como se viu, há uma inadequação da utilização terminológica. Hobsbawm sugere que a utilização do termo ocorre quando as pessoas têm dificuldade para entender as transformações que vêm à sua volta e que o passado não as preparou para enfrentar. No entanto não se pretende aqui infirmar a *Pós-Modernidade* apenas por uma análise da sua impropriedade terminológica. Há, indubitavelmente, um processo de grandes transformações societárias constatáveis que tem incidido na vida de todas as pessoas. Isso é fato. Daí a chamar esse conjunto de

transformações de *Pós-Modernidade* é algo que necessita de uma análise mais detida.

Tal movimento tem recebido essa nomenclatura por se dirigir criticamente ao que ficou conhecido como o *Projeto da Modernidade*. Em sua crítica, tem se fixado no âmbito cultural, caracterizando a *Modernidade* como um projeto ídeo-cultural. As críticas se dirigem, então, ao tipo de lógica que se estabeleceu a partir da *Modernidade*, desconsiderando a base histórica em que tal lógica se originou e desenvolveu, bem como as particularidades das diversas formulações denominadas *modernas*. O rico processo sócio-histórico denominado *Modernidade* tem, assim, seu significado e alcance reduzidos. O grande problema, para os pós-modernos, passa a ser a maneira de pensar da *Modernidade* e não o capitalismo.

“Na grande maioria das vezes, a *modernidade* é entendida como um fenômeno abrangente de natureza *cultural* que tem caracterizado o conjunto da vida intelectual a partir do final do século XVIII e continua, de alguma forma, a vigorar até os nossos dias. Numa operação simultânea, a modernidade aparece desvinculada da emergência e afirmação do sistema capitalista e, logo, as mazelas do capitalismo são obliteradas e suas manifestações ideológico-culturais são atribuídas vagamente à modernidade. Os problemas e as contradições da moderna sociedade burguesa são atribuídos à modernidade e tratados como se não tivessem nenhuma relação com a sua lógica capitalista. Assim, pode-se perfeitamente propor a ‘superação’ da modernidade sem quaisquer rupturas com a ordem social burguesa e abre-se o caminho para a veiculação de um pensamento ‘transgressor’ que não questiona seriamente a vigência *globalizada* da lógica do capital, mas, ao contrário, parece-lhe altamente funcional.” (Evangelista, 2001: 30)

Ora, como anunciar o fim de uma época histórica sendo que a estrutura fundamental desse período não foi radicalmente afetada? Marx, no prefácio de

Para a Crítica da Economia Política, nos dá importantes pistas sobre as relações sociais estabelecidas num determinado momento histórico, a consciência engendrada por essas relações e o que caracteriza um momento de transformações radicais da estrutura social, ou melhor dizendo, um momento revolucionário. Vale a pena nos determos sobre essa passagem a fim de verificarmos se, de acordo com Marx, pode-se sustentar a noção de pós-modernidade.

Começemos pelo entendimento do que caracteriza a estrutura social. Para Marx, trata-se do conjunto de relações sociais de produção estabelecidas numa determinada época.

"(...) na produção da própria vida os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência." (1982: 25)

Ora, se é o ser social que determina a consciência, a nossa forma de ser carrega todos os condicionantes da vida no capitalismo. Dessa forma, se as relações sociais de produção estabelecidas se dão de maneira alienada, toda a vida na ordem burguesa será permeada pela alienação. Se, sob o capitalismo, a vida aparenta ser fragmentária, fruto das relações sociais de produção estabelecidas, que se apresentam parciais e fragmentadas, boa parte das expressões culturais dessa vida

serão manifestações que padecem desse tipo de sensibilidade em relação à vida social. É absolutamente lógico, portanto, que haja manifestações como as da crítica pós-moderna que afirma não mais ser possível a compreensão da vida social em sua totalidade. Tais manifestações, por vezes sofisticadíssimas, são nada mais que expressões filosófico-imediatas que padecem deste dado constitutivo do ser social na ordem burguesa, a alienação.

Cabem, antes de seguir com a análise, duas observações. Em primeiro lugar, note-se que afirmamos que a vida aparenta ser fragmentária, mas não que ela seja. É possível se compreender o conjunto das relações sociais e seus diversos aspectos como constituintes de uma totalidade concreta que pode ser racionalmente apreendida e radicalmente transformada. E, em segundo lugar, ressaltamos que a alienação é um dado constitutivo do ser social na ordem burguesa, mas não que seja um dado ontológico do ser social como tal.

Sigamos, isto posto, com a análise. Na passagem abaixo, nota-se como Marx caracteriza um período revolucionário:

"(...)Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez." (1982: 25)

Para Marx, portanto, um período revolucionário se caracteriza pela contradição entre as forças produtivas materiais e as relações de produção existentes. Sob esse aspecto, do ponto de vista da objetividade histórica, vivemos um período revolucionário em termos históricos-universais. E, ao que parece, enquanto durarem as relações capitalistas de produção, essas condições estarão dadas.

Parece não haver dúvidas - e o fenômeno não é recente - de que as relações sociais de produção capitalista já se transformaram em grilhões para as forças produtivas; entretanto, a este componente objetivo, que assinala a condição necessária, na análise de Marx, para que sobrevenha uma época de revolução social, não se tem articulado o que se convencionou chamar de "elementos subjetivos", sem os quais a revolução é impensável. Assim, observando com atenção o último quartel do século XX, e sem desconsiderar as profundas transformações ocorridas e em processo, nada nos indica que esta quadra histórica possa ser qualificada como revolucionária; muito especialmente, as relações sociais da produção capitalista continuam mantendo plenamente a sua vigência. Por isto, a tese pós-moderna de que estaríamos vivendo um novo momento civilizatório perde muito da sua eventual substância.

Caso voltemos a épocas revolucionárias passadas, verificaremos a comprovação dessa caracterização do processo revolucionário elaborada por Marx. Na passagem do feudalismo ao capitalismo, por exemplo, é possível notar a contradição entre as forças produtivas materiais e as expressões jurídicas de propriedade. O feudalismo passou a ser um entrave no desenvolvimento econômico das relações capitalistas que se formavam *no seio da velha sociedade*. A constituição do Estado Absolutista já é um arranjo preparatório para o que viria depois, ou seja, a consolidação da burguesia como classe dominante, tanto econômica quanto politicamente.

Prossegue Marx:

"Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas e as relações de produção. Uma formação social nunca perece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que as suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade." (1982: 25-26)

Não é isso que a crítica pós-moderna vem fazendo, ou seja, não tem explicado a consciência social a partir das contradições da vida social. Pelo contrário, as elaborações teóricas da pós-modernidade parecem muito mais ser expressões da manifestação alienada da consciência.

Muito embora as condições objetivas, do ponto de vista do desenvolvimento das forças produtivas, estejam razoavelmente desenvolvidas para se pensar um processo revolucionário - haja vista o potencial produtivo da humanidade travado pelas relações sociais capitalistas -, do ponto de vista sócio-político vivemos um retrocesso.

O chamado *Projeto da Modernidade*, que teve o seu nascedouro no Renascimento, desenvolveu forças emancipatórias descomunais durante o Iluminismo, e teve como principal legatário de suas potencialidades revolucionárias o movimento comunista - herdeiro dessas forças emancipatórias -, é duramente atacado pelos críticos pós-modernos como o principal responsável pelo momento que vivemos. É acusado de ser totalitário e determinista.

Não há dúvida de que a *Modernidade* é correspondente ao período em que se tem a crise do feudalismo, a gênese do capitalismo e sua consolidação, nem que a burguesia é a classe social que ocupa o lugar de principal protagonista neste processo, mas há de se observar:

1. Principalmente no processo de superação do feudalismo, a burguesia teve um papel extremamente revolucionário na história. É conhecida a passagem do *Manifesto Comunista* em que Marx e Engels argumentam sobre o papel revolucionário cumprido pela burguesia:

“A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. A contínua subversão da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a permanente incerteza e a constante agitação distinguem a época da burguesia de todas as épocas precedentes.” (1998: 8)

2. É na seqüência da *Modernidade* que se gestam os movimentos de oposição à ordem do capital, quando a burguesia deixa de ser classe revolucionária e passa a ser classe conservadora. Todos esses movimentos contestadores da ordem do capital, que têm em Marx a sua principal expressão, são herdeiros do Iluminismo.

3. Passado o momento em que a burguesia foi classe revolucionária e, portanto, portadora de interesses universais, podemos afirmar que a *Modernidade* se fraturará em dois vetores: um conservador e outro revolucionário. O primeiro deles é fundado ora no irracionalismo, ora na razão formal abstrata; o segundo é fundado no humanismo, no historicismo concreto e na razão dialética.

A crítica pós-moderna não faz distinção entre esses vetores e acusa a *Modernidade* como um todo de ser um projeto acabado, morto, que nada mais tem a dizer ou influir sobre a realidade.

Claro que, assim como acontece com a *Modernidade*, as formulações pós-modernas apresentam diferenciações. Há algumas postulações anticapitalistas, como há outras totalmente funcionais ao sistema; porém, apesar das diferenças, é possível identificar uma certa unidade temática e, dentro dessa unidade, é unívoco o viés anti-moderno.

Uma boa maneira para aferir, portanto, a adequação ou não tanto da crítica quanto da nomenclatura *pós-moderna* seria resgatar o processo de constituição da *Modernidade*, verificar se as condições históricas em que surgiu e se desenvolveu - das quais é produto e construtora - foram radicalmente alteradas, pois isso poderia nos demonstrar se tal projeto se encontraria esgotado ou não, bem como se seria pertinente falar em *Pós-Modernidade*.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DA MODERNIDADE

Situar historicamente a *Modernidade* não é tarefa fácil. Em primeiro lugar, por não haver um acordo sobre o seu momento inaugural; em segundo lugar, por, também, não haver um acordo sobre a sua duração (há quem afirme que ela já chegou ao fim); e, por fim, em virtude de ter sempre sido tratada, pela maioria de seus analistas, apenas como um projeto ídeo-cultural.

Em relação ao primeiro ponto levantado, ou seja, quanto à "inauguração" da *Modernidade*, a dificuldade de situar o seu início se faz em função do contexto

histórico em que é erigida. Tal contexto é o processo de transição do feudalismo ao capitalismo, portanto, um período em que o novo e o velho se misturam, causando confusão na interpretação das transformações ocorridas. Esse ponto é ainda mais agravado pela compreensão limitada com que, muitas vezes, a história é analisada. Há quem trate das grandes mudanças ocorridas na história da humanidade como acontecimentos episódicos. Dessa forma, tende-se a valorizar uma determinada data dentro do processo de transformação da realidade e fica parecendo, para aqueles a quem se conta a história, que todo o profundo movimento revolucionário se deu de um dia para o outro. É isso que faz, por exemplo, com que o aluno de história julgue que no dia 14 de julho de 1789 alguns homens resolveram fazer uma revolução na França. Não que a queda da Bastilha tenha sido um episódio lateral dentro Revolução Francesa - talvez , um dos marcos mais importantes -, mas reduzir todo o processo revolucionário a essa data é mistificar a história. O processo revolucionário francês é de uma riqueza tão grande que há quem afirme ter havido Revoluções Francesas e não uma única revolução.¹⁶

Essa história em que se conta os fatos, os nomes e as datas, deixando de lado o *processo histórico*, é uma forma conhecida e eficiente de fazer com que as

¹⁶ Carlos Guilherme Mota, por exemplo, em seu livro *História moderna e Contemporânea* (1986) ao tratar das Revoluções Burguesas, dá como nome ao capítulo 6 de sua obra – As Revoluções Francesas.

peessoas não compreendam o processo de transformação da realidade, e mais, que julguem necessária a existência de heróis.

Pretendemos aqui, ao tratar do surgimento da Modernidade, apanhar o processo de sua constituição e, dessa maneira, não incorrer no erro de tomar a história como uma sucessão de acontecimentos episódicos nem como um processo dirigido por heróis.

Ao que parece, a mesma observação que vale para a primeira problemática levantada, nessa tentativa de situar historicamente a Modernidade, vale, também, para a segunda, pois aqueles que afirmam o seu fim baseiam-se em acontecimentos episódicos que não alteram estruturalmente a base de funcionamento da sociedade, muito embora aprofundem a complexidade do tónus social. Em outras palavras, falta análise histórica (interpretando esta como processo) aos críticos da modernidade que afirmam o seu fim.

Finalmente, quanto à terceira e última problemática levantada, a de se focar a Modernidade tão somente como um projeto ídeo-cultural, cabe argumentar que é uma consequência das outras duas problemáticas anteriores e que acaba por reduzir a dimensão e o alcance do que se chamou Modernidade.

Trataremos, aqui, a Modernidade como um processo histórico que vai do Renascimento até os dias atuais. Tal processo corresponde ao período de tempo,

portanto, em que se dá a crise do feudalismo, o surgimento do capitalismo comercial, a passagem para a fase industrial e a conseqüente consolidação da burguesia no poder. Até a sua consolidação, a burguesia desempenhou um papel revolucionário na história; após isso, torna-se classe conservadora e o seu oponente histórico - a classe operária - é que irá desempenhar o protagonismo revolucionário.

No período em que foi força revolucionária - do Renascimento até a sua consolidação como classe dominante -, a burguesia, através de seus pensadores, elaborou teorias revolucionárias e representativas de interesses universais, que tiveram o seu apogeu no chamado movimento da *Ilustração*. Uma vez estabelecida no poder, a burguesia abandona uma série de princípios que, até a sua ascensão, foram por ela defendidos. O herdeiro desses princípios será o nascente movimento operário, por meio de seus representantes teóricos.

O período em que tal passagem é verificável é o que vai de 1830 até 1848, pois nele surgem as primeiras ações revolucionárias cujo protagonista será a classe operária. Trata-se do período em que se desfaz a aliança que compunha o *terceiro estado* durante a Revolução Francesa.

Há, portanto, a partir desse período histórico, uma "cisão" no projeto da modernidade. Por um lado, teremos um viés revolucionário sustentado pelo nascente movimento operário, que irá incorporar a tradição revolucionária da Ilustração,

transformando-a; por outro lado, teremos um viés conservador, respaldado pela burguesia que irá hipertrofiar algumas tendências conservadoras do *projeto da Modernidade*.

Para melhor compreendermos essa interpretação da Modernidade, façamos a recuperação histórica desse processo.

1.1. A CRISE DO FEUDALISMO E O FORTALECIMENTO DA BURGUESIA

“A consciência da oposição entre ‘coisas modernas e antigas’, e com ela a formação de um conceito de modernidade, surgiu durante o Renascimento, no século 16.” (Mota, 1986: 2)

O processo de passagem do feudalismo ao capitalismo não se deu de maneira abrupta nem pacífica. Tratou-se de um longo espaço de tempo em que uma série de lutas foram travadas. Mais ainda, deu-se de maneiras variadas em diversos países.¹⁷

“A transição do feudalismo ao capitalismo significou a substituição da terra pelo dinheiro, como símbolo de riqueza: foi o período em que um conjunto de fatores preparou a desagregação do sistema feudal e forneceu as condições para o surgimento do sistema capitalista. É importante salientar, entretanto, que a passagem do regime feudal ao capitalista se deu com variações nos diversos países; além disso, num mesmo país, a passagem se deu de forma lenta e gradual, de modo que ao mesmo tempo em que surgem características do novo regime, persistem características do regime anterior.” (Pereira e Gioia, 1988: 157)

¹⁷ Como se pode verificar no já clássico ensaio de Perry Anderson, **Linhagens do Estado Absolutista**. (São Paulo, Brasiliense, 1989).

Para que entendamos esse processo de transição, cabe lembrar como se estruturava a sociedade feudal, bem como mostrar como se originaram as condições que tornaram possível essa transição.

A sociedade feudal tinha em sua base o feudo:

“Um feudo consistia apenas de uma aldeia e as várias centenas e acres de terra arável que a circundavam, e nas quais o povo da aldeia trabalhava. Na orla da terra arável havia, geralmente, uma extensão de prados, terrenos ermos, bosques e pasto. Nas diversas localidades, os feudos variavam de tamanho, organização e relações entre os que os habitavam, mas suas características principais se assemelhavam, de certa forma.” (Huberman, 1983: 12)

Essa terra era de um senhor, em geral, arrendatário de terras que eram de propriedade da nobreza ou do clero. Por sua vez, ele a dividia em faixas e as arrendava aos camponeses, os servos, os quais constituíam a base produtiva dessa sociedade.

Os camponeses¹⁸ levavam uma vida miserável, pois mal conseguiam arrancar da terra o necessário para a sua sobrevivência, uma vez que boa parte do seu tempo era dedicada ao cultivo das terras do senhor. Em verdade, era uma prática comum, durante o feudalismo, que dois ou três dias da semana fossem dedicados ao cultivo das terras alheias. Mas não era só a isso que se resumia suas obrigações: toda prioridade deveria ser dada as terras do senhor. Na época das colheitas, no período

¹⁸ Tratamos, aqui, o servo como camponês por ser o trabalho, durante o feudalismo, essencialmente agrícola, mas havia vários graus de servidão e não só ao trabalho agrícola estavam submetidos os servos (cf. Huberman, 1983).

de arar a terra, no momento de semeá-la e quando havia ameaça de mau tempo, toda a prioridade deveria ser dada às terras do senhor (cf. Huberman, 1983).

Muito embora a situação do camponês (servo) fosse muito ruim, ele não poderia ser considerado um escravo, pois não era permitido ao senhor vender integrantes de uma família e, assim, desmembrá-la. O que o senhor feudal poderia fazer seria vender a sua extensão de terra juntamente com os servos. Dessa forma, diferentemente do escravo, o servo tinha alguma "segurança". Sabia que não seria retirado daquela terra e isso lhe permitia ter um lar, uma família. No caso da venda, mudaria o seu senhor, mas a sua família não se desintegraria.

Mesmo não sendo escravo, a situação de dependência do servo para com o senhor feudal era muito grande. As passagens abaixo, extraídas do clássico *História da Riqueza do Homem*, de Leo Huberman, denotam isso:

“Os camponeses eram mais ou menos dependentes. Acreditavam os senhores que existiam para servi-los. Jamais se pensou em termos de igualdade entre senhor e servo. O servo trabalhava a terra e o senhor manejava o servo. E, no que se relacionava ao senhor, este pouco diferença fazia entre o servo e qualquer cabeça de gado de sua propriedade. Na verdade, no século XI, um camponês francês estava avaliado em 38 soldos, enquanto um cavalo valia 100 soldos! Da mesma forma que um senhor ficava aborrecido com a perda de um boi, pois dele necessitava para o trabalho da terra, também o aborrecia a perda de qualquer de seus servos – gado humano necessário ao trabalho da terra. Por conseguinte, se um servo não podia ser vendido sem a terra, tampouco poderia deixá-la. (...) Se o servo tentava fugir e era capturado, podia ser punido severamente – mas não havia dúvidas que tinha que voltar. (...)

Além disso, como o senhor não queria perder qualquer de seus trabalhadores, havia regras estipulando que os servos ou seus filhos não poderiam casar-se fora dos domínios, exceto com permissão especial. Quando um servo morria, seu herdeiro direto podia herdar o arrendamento, em pagamento de uma taxa.” (Huberman, 1983: 17)

Tendo em vista as condições de vida a que estava submetido, não se pode afirmar que um servo levasse uma vida muito melhor do que a de um escravo.

Este servo, vivendo da maneira até aqui relatada, era a base produtiva do modo de produção¹⁹ feudal, era o responsável por toda a produção necessária para atender aos interesses do senhor, da nobreza e do clero.

Por sua vez, cabia ao senhor a obediência à nobreza, uma vez que era arrendatário de suas terras. Tal submissão obrigava-o a atender certas exigências de seu superior, entre elas, por exemplo, prestar serviços militares ou pagar impostos pela utilização da terra.

Uma vez que quanto mais vassaloss possuíssem maior seria o seu poderio, tornou-se uma tendência entre os nobres dividir as suas terras no maior número de feudos possível a fim de aumentar a quantidade de senhores a eles submetidos.

Com exceção da crescente divisão das terras para adquirir mais vassaloss, a Igreja, em suas propriedades, atuava da mesma forma que os nobres e se, em alguns aspectos, não tinha maior poder que o Rei, em outros sim.

¹⁹ Adoto aqui a definição de Maurice Dobb que, em sua obra, **A Evolução do Capitalismo**, trata o feudalismo como um modo de produção. *“Para evitarmos uma prolixidade indevida, deve ser suficiente, sem ulterior discussão, postularmos a definição do feudalismo que nos propomos adotar doravante. A ênfase dessa definição estará baseada não na relação jurídica entre vassallo e suserano, nem na relação entre produção e destinação do produto, mas na relação entre o produtor direto (seja ele artesão em alguma oficina ou camponês cultivador da terra) e seu superior imediato, ou senhor, e no teor sócio-econômico da obrigação que os liga entre si. (...) Tal definição caracterizará o feudalismo primordialmente como um ‘modo de produção’ e isso formará a essência de nossa definição. Como tal, será idêntica ao que geralmente queremos dizer por servidão: uma obrigação imposta ao produtor pela força e independentemente de sua vontade para satisfazer certas exigências econômicas de um senhor, quer tais exigências tomem a forma de serviços a prestar ou de taxas a pagar em dinheiro ou em espécie (...)”* (Dobb, 1987, p. 44)

“(...) A Igreja constituía uma organização que se estendeu por todo o mundo cristão, mais poderosa, maior, mais antiga e duradoura que qualquer coroa. Tratava-se de uma era religiosa e a Igreja, sem dúvida, tinha um poder e prestígio espiritual tremendos. Mas, além disso, tinha riqueza, no único sentido que prevalecia na época – em terras.

A Igreja foi a maior proprietária de terras no período feudal. Homens preocupados com a espécie de vida que tinham levado e desejosos de passar para o lado direito de Deus antes de morrer, doavam terras à Igreja; outras pessoas, achando que a Igreja realizava uma grande obra de assistência aos doentes e pobres, desejando ajudá-la nessa tarefa, davam-lhe terras; alguns nobres e reis criaram o hábito de, sempre que venciam uma guerra e se apoderavam das terras do inimigo, doar parte delas à Igreja; por esses e por outros meios a Igreja aumentava suas terras, até que se tornou proprietária de entre um terço e metade de todas as terras da Europa ocidental.” (Huberman, 1983: 22)

Além de ser a maior proprietária de terras, a Igreja sabia melhor do que qualquer Rei como conservá-las. Embora na forma do estabelecimento de relação de produção com o arrendatário agisse da mesma maneira que a nobreza, quanto à distribuição das terras procedia de forma distinta. Como não tinha necessidade de aumentar a sua vassalagem, já que o dever de proteção cabia à nobreza e não a ela, não dividia a sua terra para adquirir mais simpatizantes. Pelo contrário, cada vez mais adquiria terras e, para conter a divisão de suas propriedades, proibia o matrimônio aos padres a fim de evitar o surgimento de herdeiros. O aumento de suas terras, além das razões arroladas, devia-se, também, vale lembrar, à prática do dízimo.

Do ponto de vista das relações estabelecidas durante o feudalismo, parece válida a síntese de Huberman:

“O Clero e a nobreza constituíam as classes governantes. Controlavam a terra e o poder que dela provinha. A Igreja prestava ajuda espiritual, enquanto a nobreza, proteção militar. Em troca exigiam pagamento das classes trabalhadoras, sob a forma de cultivo das terras.” (1983: 24)

Do ponto de vista econômico, as relações no feudalismo eram, mais ou menos, estanques. Os feudos eram auto-suficientes e sua economia era voltada, fundamentalmente, para a subsistência de seus moradores. Tratava-se, principalmente, de uma economia de consumo. As famílias de servos produziam, basicamente, tudo de que necessitavam; inclusive, seus membros mais habilidosos, que exerciam as atividades manufatureiras, eram chamados, muitas vezes, a exercer tais serviços nos domínios do senhor feudal.

Claro que, por vezes, a produção da família era insuficiente em relação a todas as suas necessidades, ou ainda, não possuía nenhum membro com habilidade para a produção de certos artefatos necessários. Dessa forma, quando faltava algo para a subsistência da família, havia o recurso de ir ao mercado semanal em que se trocavam produtos.

Produção excedente, dessa forma, só por necessidade. Tal fato fazia com que houvesse uma baixa atividade comercial. O comércio nos mercados nunca foi muito intenso e, em geral, era sempre muito localizado. Inclusive, um obstáculo à sua intensificação eram as condições das estradas dos feudos, em geral muito ruins.

Contribuíam, ainda, com a dificuldade de intensificação do comércio a escassez de dinheiro, a variação de pesos e medidas nas diversas regiões e a dificuldade com o transporte de mercadorias.

Apenas após os séculos XI e XII é que essa situação mudou. Muito embora o crescimento populacional registrado a partir do século X tenha influenciado no renascimento do comércio, o estímulo às Cruzadas foi o motivo fundamental para isso.

1.2. O RENASCIMENTO DO COMÉRCIO: o primeiro passo rumo ao surgimento da burguesia

Até o renascimento do comércio, as cidades não tinham um papel de destaque na sociedade feudal, uma vez que toda estrutura produtiva fundava-se na agricultura. Tal papel secundário desempenhado pelas cidades irá se modificar com o incremento do comércio.

Mas como se deu o processo de renascimento do comércio? A Igreja, objetivando tomar dos muçulmanos a Terra Prometida, estimula dezenas de milhares de europeus a uma guerra santa contra os pagãos. Claro que os objetivos não eram só religiosos: objetivavam, também, ampliar os domínios do cristianismo e, portanto, do seu poder, bem como aumentar as suas posses, pois de cada pedaço de terra

conquistado uma parte seria da Igreja. Leo Huberman, mais uma vez, ajuda-nos a compreender as dimensões desse processo:

“As cruzadas levaram novo ímpeto ao comércio. Dezenas de milhares de europeus atravessaram o continente por terra e mar para arrebataram a Terra Prometida aos muçulmanos. Necessitavam de provisões durante todo o caminho e os mercadores os acompanhavam a fim de fornecer-lhes o de que precisassem. Os cruzados que regressavam de suas jornadas (...) traziam com eles o gosto pelas comidas e roupas requintadas que tinham visto e experimentado. Sua procura criou um mercado para esses produtos. Além disso, registrou-se um acentuado aumento na população, depois do século X, e esses novos habitantes necessitavam de mercadorias. Parte dessa população não tinha terras e viu nas cruzadas uma oportunidade de melhorar a sua posição na vida. Freqüentemente, as guerras fronteiriças contra os muçulmanos, no Mediterrâneo, e contra as tribos da Europa Oriental eram dignificadas pelo nome de Cruzadas quando, na realidade, constituíam guerras de pilhagens e por terras. A Igreja envolveu essas expedições de saque num manto de respeitabilidade, fazendo-as aparecer como se fossem guerras com o propósito de difundir o Evangelho ou exterminar pagãos, ou ainda defender a Terra Santa.” (Huberman, 1983: 27)

Como conseqüência desse processo, tivemos o surgimento dos mercadores, aqueles que abasteceram os exércitos nessa empreitada e que, quando da volta do europeu para a sua terra, atenderam a seus novos hábitos de consumo.

A Igreja estimulou as Cruzadas a fim de aumentar o seu poderio ideológico e econômico e acabou tendo como conseqüência o surgimento da classe que, no futuro, seria um forte *inimigo*: a burguesia.

O desenvolvimento do comércio fortaleceu as cidades já existentes na Europa e, também, estimulou o aparecimento de outras. Fortaleceu algumas, pois passaram a existir feiras nas quais se poderia efetuar transações comerciais e estimulou o aparecimento de outras, na medida em que generalizou as ocorrências dessas feiras

para outras regiões onde antes não existiam. Tais regiões, em geral, ficavam no cruzamento de estradas, perto de rios, enfim, em locais em que houvesse condições geográficas favoráveis para os mercadores.

As cidades já existentes - que se fortaleceram durante o processo de revitalização do comércio - e as que surgiram nesse processo, em geral, possuíam uma estrutura em que havia sempre uma fortificação para a defesa do local, denominada burgo, e uma Igreja. Conforme foram crescendo, cada vez mais os muros que envolviam essa fortaleza foram se expandindo, pois, muitas vezes, mercadores que vinham para as feiras acabavam por acampar aos arredores desses muros e, a fim de estarem seguros, foram construindo outros muros que tornavam obsoletos os anteriores.

Com o desenvolvimento das cidades e do comércio, cada vez mais os mercadores se fixavam nos locais das feiras, pois estas, constantemente, aumentavam seu período de duração a ponto de durarem o ano todo. Tais mercadores passaram a ser os moradores desses burgos (daí a denominação de burgueses)²⁰ e como, em muitas cidades, ainda vigorava o sistema de leis e hábitos

dos feudos, foram se organizando no sentido de lutar por seus interesses.

²⁰ Huberman, fazendo uso das formulações de Henri Pirenne, historiador por ele citado, afirma que *“Uma de suas provas [de Pirenne] de que o mercador e o habitante da cidade constituíam uma única e mesma pessoa é o fato de*

Fruto de sua organização, algumas cidades passaram a formular códigos de leis que se diferenciavam de outras regiões. Por exemplo, nas cidades o grau de liberdade das pessoas era muito maior que nos feudos. Começa, então, a haver um grande êxodo do campo para as cidades.

As conseqüências desse processo de renascimento do comércio puderam ser sentidas, fundamentalmente, em dois âmbitos: do ponto de vista econômico - não só a propriedade da terra é representativa de instrumento de medida de riqueza, mas também o dinheiro; e do ponto de vista sócio-político - surge uma nova classe social que passa, gradativamente, a ter poder - a burguesia.

“Nos primórdios do feudalismo, a terra sozinha, constituía a medida de riqueza do homem. Com a expansão do comércio, surgiu um novo tipo de riqueza - a riqueza em dinheiro. No início da era feudal, o dinheiro era inativo, fixo, imóvel; agora tornara-se ativo, vivo, fluido. No início da era feudal, os sacerdotes e guerreiros, proprietários de terras, se achavam num dos extremos da escala social, vivendo do trabalho dos servos, que se encontravam no outro extremo. Agora, um novo grupo surgia - a classe média, vivendo de uma forma nova, da compra e da venda. No período feudal, a posse da terra, a única fonte de riqueza, implicava o poder de governar para o clero e a nobreza. Agora a posse de dinheiro, uma nova fonte de riqueza, trouxera consigo a partilha do governo, para a nascente classe média.” (Huberman, 1983: 44)

Muito embora se possa discordar da denominação utilizada por Huberman - classe média -, não há dúvidas de que a burguesia sai fortalecida nesse processo todo. O renascimento do comércio europeu representou, de fato, o surgimento

que, logo no início do século XII, a palavra 'mercator', significando mercador, e 'burgensis', significando aquele que vive na cidade, eram usadas alternadamente.” (1983, p.36)

dessa classe social, mas, muito mais que isso, representou o primeiro golpe na estrutura social feudal.

1.3. O ESTADO NACIONAL: mais um passo rumo ao fortalecimento da burguesia

Antes da formação dos Estados Nacionais, a burguesia, muito embora já representasse uma força econômica relevante, ainda ocupava um papel lateral do ponto de vista político. Em verdade, sob este ponto de vista, o clero e os barões feudais eram as classes sociais mais atuantes: o clero, tanto pelo seu poder econômico como pelo seu poder político; os barões feudais, pela grande autonomia que possuíam na administração dos seus feudos. No caso desses últimos, estavam submetidos ao poder da nobreza, mas acabavam por gerir as relações com os seus servos da maneira como queriam.

A partir do século XV, isso irá se modificar. O desenvolvimento econômico experimentado com o renascimento do comércio fez com que, já no século XIV, fosse acentuado o processo de contradições internas que, por um lado, punham em xeque a possibilidade de continuidade dessa estrutura econômica e, por outro lado, reclamavam mudanças na organização política européia que permitissem a abertura de novos mercados para que o desenvolvimento econômico não fosse barrado.

Tais contradições internas são observáveis na constrição que a estrutura feudal impunha à atividade comercial que estava em pleno desenvolvimento. Não interessava em nada, aos burgueses, tais constrições:

- Cada feudo possuía autonomia e os senhores desses feudos poderiam cobrar impostos, organizar exércitos, etc. Essa autonomia prejudicava a atividade comercial em dois aspectos: não existia um mercado interno unificado e, em cada feudo em que se entrasse para comercializar, havia a necessidade de pagar impostos.
- Os mercadores, constantemente, eram vítimas de pilhagens, pois não havia um exército unificado que lhes desse segurança - muito pelo contrário, em cada feudo em que passassem deveriam pagar por segurança aos senhores feudais, que possuíam autonomia para organizar os seus próprios exércitos.
- Não havia uma moeda unificada, o que gerava entraves para a atividade comercial.
- A Igreja possuía poderes ilimitados; era necessário, espontaneamente ou a contragosto, sujeitar-se a ela, tanto no pagamento dos impostos, quanto no respeito às suas determinações (como, por exemplo, a condenação da usura).

“Necessitava-se de uma autoridade central, um Estado nacional. Um poder supremo que pudesse colocar em ordem o caos feudal. Os velhos senhores já não podiam preencher a sua função social. Sua época

passara. Era chegado o momento oportuno de um poder central.”
(Huberman, 1983: 80)

Muito embora tenha sido um processo extremamente demorado, o caminho para a centralização do poder foi trilhado e isso se deveu, fundamentalmente, a três fatores: o enfraquecimento dos senhores feudais pela perda de parte de seus bens e terras; o fortalecimento econômico da burguesia; e a aliança firmada entre o Rei e a burguesia.

“O rei fora um aliado forte das cidades na luta contra os senhores. Tudo o que reduzisse a força dos barões fortalecia o poder real. Em recompensa pela sua ajuda, os cidadãos estavam prontos a auxiliá-lo com empréstimos de dinheiro. Isso era importante, porque com dinheiro o rei podia dispensar a ajuda militar de seus vassallos. Podia contratar e pagar um exército pronto, sempre a seu serviço, sem depender da lealdade de um senhor. Seria também um exército melhor, porque tinha uma única ocupação: lutar. Os soldados feudais não tinham preparo, nem organização regular que lhes permitisse atuar em conjunto, com harmonia.” (Huberman: 80-81)

A constituição de um Estado nacional só foi possível com uma aliança entre o rei e a burguesia, pois esta última financiou a construção de um poder nacional representado no exército. Se do ponto de vista do rei tratou-se de um “excelente negócio”, do ponto de vista da burguesia foi melhor ainda, pois a constituição do Estado-nação trouxe uma série de vantagens para aqueles que viviam do comércio, entre elas, destacamos:

- A unificação da moeda em todo território nacional.
- A centralização da cobrança de impostos.

- O estímulo às viagens de expansão comercial.
- A adoção do mercantilismo como política econômica.
- O aumento de seu poderio político.

Embora ainda não fosse a situação ideal para a burguesia - pois, mesmo que tenha aumentado a sua relevância no cenário político, não exercia o poder diretamente e deveria se submeter ao poder absoluto do rei -, o arranjo do Estado nacional representou um grande passo na sua ascensão ao poder. Até porque representou um forte golpe no poder da Igreja. Leo Huberman, a fim de ilustrar os efeitos do nascente nacionalismo, cita uma belíssima passagem de uma peça de Bernard Shaw, intitulada *Santa Joana*, em que um capelão e um senhor feudal inglês discutem sobre as habilidades de um militar francês, vejamos:

O Capelão: Ele é apenas um francês, meu senhor.

O Nobre: Um francês! Onde arranjou você essa expressão? Então esses borgonheses, bretões, picardos e gascões começam a se intitular franceses, tal como nossos companheiros estão começando a se chamar ingleses? Falam da França e da Inglaterra como de seus países. Imagine, país deles! Que vai ser de nós se essas idéias se generalizam?

O Capelão: Por que senhor? Poderá isso nos prejudicar?

O Nobre: O homem não pode servir a dois senhores. Se essa idéia de servir ao país tomar conta do povo, adeus autoridade dos senhores feudais, e adeus autoridade da Igreja.” (Shaw *apud* Huberman, 1983: 87)

Esta passagem retrata corretamente os efeitos da unificação social na estrutura feudal de poder. Os barões feudais saem extremamente enfraquecidos nesse arranjo, mas não eram os principais adversários a serem combatidos. A aliança entre a burguesia e o Rei teria que enfrentar o último rival poderoso, a Igreja.

A Igreja era extremamente rica, possuía quase a metade de todas terras (cf. Huberman, 1983) e, mesmo assim, recusava-se a pagar impostos à nação. Além disso, era contrária a que certos julgamentos ocorressem nos tribunais da nação e não nos seus; e considerava um insulto que o Papa não pudesse intervir em assuntos internos de um determinado país. Por outro lado, possuía um poder imenso sobre os súditos do Rei. No entanto, seus abusos não passavam despercebidos e muitos escândalos envolvendo-a eram públicos e notórios.

Com o nascente sentimento nacionalista associado à percepção dos abusos cometidos pela Igreja, surge um movimento que vem a calhar para a aliança Rei/burguesia: a Reforma protestante. Muito embora a Reforma não tenha sido a principal causa para o desmonte do poder clerical, foi fundamental para auxiliar nesse processo. O marco desse movimento foi a fixação das 95 teses de Lutero na porta da igreja em Wittenberg no ano de 1517.

Outros reformadores já haviam tentado anteriormente essa empreitada, mas cometeram o erro de querer reformar mais do que a religião (cf. Huberman, 1983). Naquilo em que eles falharam, tiveram sucesso Lutero, Calvino e Knox, que foram hábeis o suficiente para articular o descontentamento em relação aos abusos da Igreja com o nascente sentimento nacionalista sem pôr em risco os interesses das classes dominantes, pois em momento algum defendiam a igualdade.

“Diga-se a um grupo de pessoas que não têm só o direito como o dever de expulsar o estrangeiro poderoso que vem desafiando sua autoridade, em seu próprio país; acene-se para tal grupo a enorme riqueza do estrangeiro como prêmio a ser colhido quando ele for expulso – e certamente haverá fogo. A Igreja teria perdido seu poder mesmo que a reforma protestante não tivesse acontecido. De fato, a Igreja já havia perdido esse poder, pois sua utilidade se reduzia. Antes, era bastante forte para propiciar à sociedade um certo alívio das guerras feudais, impondo a Trégua de Deus; agora o rei estava em melhores condições para sustar essas pequenas guerras. Antes, a Igreja tinha o controle completo da educação; agora surgiam escolas independentes fundadas por mercadores que haviam prosperado. Antes, o direito da Igreja fora supremo; agora, o velho direito romano, mais adequado à necessidade de uma sociedade comercial, fora ressuscitado; antes, a Igreja era a única que dispunha de homens cultos, capazes de conduzir os negócios do Estado; agora, o soberano podia confiar numa nova classe de pessoas treinadas no movimento comercial e consciente das necessidades do comércio e da indústria do país.” (Cunningham *apud* Huberman, 1983: 92)

Tratava-se, fundamentalmente, de uma luta pelo poder. A burguesia percebia que a estrutura feudal era um impedimento para o seu desenvolvimento e que a Igreja sustentava esse modo de produção. Assim, a luta era contra a estrutura feudal e, nesse caso, tomou o disfarce de luta religiosa.

Por sua vez, a Igreja tentará barrar, através da Contra-Reforma, o desenvolvimento do protestantismo, que mantinha uma forte relação com o desenvolvimento do capitalismo comercial e financeiro (como, entre outros, notou-o Max Weber). Para o protestantismo, a usura, o lucro, o *trabalho*, a poupança e o espírito empresarial devem ser valorizados.

Preocupados com os resultados da Reforma, os católicos reúnem-se no *Concílio de Trento (1545-1563)*, que definiu as medidas da Contra-Reforma. Entre

outras, decretam-se as seguintes medidas: restauração do poder papal; perseguição aos protestantes; reforço da hierarquia do clero; censura de livros (índex); inquisição aos hereges e criação de seminários no mundo todo (cf. Mota, 1986). Essa reação teve um resultado imediato na contenção do desenvolvimento do capitalismo, mas não o evitou, pois o feudalismo já estava ferido de morte.

1.4.. BURGUESIA AVANÇA: o desenvolvimento da indústria

A constituição do Estado-nação foi fundamental para o desenvolvimento da burguesia, pois possibilitou o acúmulo de riqueza, em forma de dinheiro ou de metais, por meio da expansão comercial. Esse acúmulo foi fundamental para o desenvolvimento da indústria moderna.

Além desse acúmulo de riqueza, outro elemento decisivo para o surgimento da indústria foi o cercamento das terras por parte dos senhores feudais. Com o desenvolvimento do comércio, principalmente por meio da expansão comercial, metais oriundos das minas coloniais ingressam na Europa e permitem uma rápida cunhagem de moedas totalmente díspar com o lento aumento da produção. Esse aspecto fortalece a burguesia e enfraquece os trabalhadores e os senhores feudais. Estes últimos, a fim de aumentar os seus rendimentos, mudam a sua forma de administrar suas terras. Uma das medidas tomadas foi o cercamento das terras. Tal

medida consistia em cercar as áreas de utilização comum do feudo ou transformar as atividades daquelas que estavam arrendadas aos camponeses. Principalmente na Inglaterra, essa foi uma prática comum. Lá, com o aumento do preço da lã, fruto do desenvolvimento da manufatura têxtil, vários senhores fizeram das suas terras pastos e, nos locais em que não conseguiam expulsar seus camponeses, aumentavam a tributação da terra.

Esse fato foi fundamental para o desenvolvimento da indústria, pois gerou um grande contingente de trabalhadores livres e sem propriedades que seriam a mão-de-obra necessária à indústria.

A respeito disso, afirmam Pereira e Gioia (1992): “O início da indústria moderna foi possível graças à presença de duas condições: a existência de capital acumulado e a existência de uma classe trabalhadora livre e sem propriedades.” (p. 165)

Vale ressaltar que o início da indústria moderna não é representativo do início do trabalho manufatureiro. Muito embora no feudalismo o trabalho fosse essencialmente agrícola, já havia os que se dedicavam ao trabalho artesanal. Muitos desses trabalhadores eram requisitados às dependências do senhor feudal a fim de confeccionar o que era a ele necessário.

Com o crescimento das cidades e do comércio, muitos desses trabalhadores artesanais irão se deslocar para a urbe a fim de se livrarem do jugo de seus senhores, e lá, muitas vezes, constituíam corporações de mestres.

Enquanto o mercado era essencialmente local, essa forma de produção atendia às necessidades comerciais; porém, com o desenvolvimento e a expansão do comércio, essas corporações passaram a não mais atender às necessidades da burguesia. Fazia-se necessário subordinar a esfera produtiva ao capital mercantil.

O trabalho domiciliar é, em função disso, gradativamente, substituído. A expansão do comércio e o afluxo de trabalhadores sem propriedades para a cidade geram as condições necessárias para o surgimento das manufaturas.

“O sistema de manufatura implica a reunião de um número relativamente grande de trabalhadores sob um mesmo teto, empregados pelo proprietário dos meios de produção, executando um trabalho coordenado, num mesmo processo produtivo ou em processos de produção que, embora diferentes, são encadeados, com o auxílio de um plano. Nesse sistema, portanto, os trabalhadores perdem os meios de produção, que passam a ser de propriedade do capitalista e passam a trabalhar em troca de salário, vendendo a sua força de trabalho. O proprietário dos meios de produção não realiza o trabalho manual; exerce apenas a função de orientar e vigiar a atividade de outros indivíduos, de cujo trabalho vive.” (Pereira e Gioia, 1992: 167).

Esse trabalho realizado na manufatura é parcelar, ou seja, cada trabalhador realiza apenas uma tarefa do todo que necessita ser realizado. Para se ter o produto final, é necessário que cada um cumpra a sua função.

São várias as vantagens do proprietário com esse processo produtivo. Diminui-se o tempo de trabalho necessário para a produção com um conseqüente aumento da produtividade; desqualifica-se o trabalhador, tornando, assim, mais fácil e rápido seu treinamento; aumenta-se o controle sobre o trabalhador; reduz-se o

valor da força de trabalho; e se desenvolvem, com maior facilidade, ferramentas que aumentem a produtividade.

Claro que essas vantagens são muito importantes para o proprietário, mas algo no processo produtivo ainda o incomodava: o ritmo da produção era dado pelo trabalhador. Era este quem determinava o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção da mercadoria.

“E nisto estão os limites da manufatura, que vão constituir sérios entraves ao desenvolvimento do capital: em primeiro lugar, embora o trabalho seja desqualificado, ainda é o trabalhador com a ferramenta quem elabora o produto e este trabalhador especializado ainda necessita de um longo período de aprendizagem, o que lhe dá força ante o capital; em segundo lugar, como a manufatura tem sua base no elemento subjetivo, no trabalhador, ela está restrita pelo limite físico, orgânico deste, que impede que a produtividade do trabalho aumente incessantemente.” (Pereira e Gioia, 1992: 167)

É por essa razão que não se conseguiu eliminar nem o artesanato, nem o sistema doméstico.

Como o próprio mercado não é capaz de empreender o controle total dos trabalhadores, o capital terá de recorrer à legislação a fim de estipular salários e prolongar jornadas. Será esse o recurso empregado a fim de aumentar a lucratividade, mas será sempre, nesse período, um recurso prejudicado na medida que o papel do artesão ainda era muito importante.

A máquina veio resolver esse problema para a burguesia. Retirar a ferramenta da mão do trabalhador e colocá-la na máquina foi a saída para o impasse. Rompia-se, dessa forma, a unidade entre o trabalhador e a ferramenta. Elimina-se o problema do limite orgânico do trabalhador, pois as fontes de energia que movimentam a máquina (inicialmente o vapor, posteriormente o gás e a eletricidade) substituem a força humana. Não se faz mais necessário que os trabalhadores sejam adultos, fortes e habilidosos. O trabalho passa a ser corrigir e vigiar a produção da máquina. Desqualifica-se ainda mais o trabalhador e, por fim, retira-se desse o ritmo da produção. A essas vantagens juntam-se outras: crianças e mulheres podem ser aproveitadas na produção; diminui o valor da força de trabalho; aumenta o controle sobre a mão-de-obra; cresce a produtividade, reduz-se o poder de negociação do trabalhador e, finalmente, elimina-se o trabalho artesanal e doméstico.

“O sistema fabril, com suas máquinas movidas a vapor e a divisão do trabalho, podia fabricar os produtos com muito mais rapidez e mais barato do que os trabalhadores manuais. Na competição entre trabalho mecanizado e trabalho manual, a máquina tinha que vencer. E venceu – milhares de ‘pequenos mestres manufatores e independentes’ (independentes porque eram donos dos instrumentos do meio de produção) decaíram à situação de jornaleiros, trabalhando por salário.” (Huberman, 1983: 177-178)

Esse processo, que se inicia por volta do século XVI com as instalações das manufaturas, concretiza-se por volta do século XVIII, com a criação das primeiras

indústrias. Esse último período é representativo do advento do Capitalismo Industrial.

1.5. O PASSO DEFINITIVO: a conquista do poder político

“As Revoluções burguesas – e a Revolução Industrial entre elas – implantaram a *ordem burguesa*, separando o capital do trabalho, ou seja, separando o trabalhador (ou proletariado) dos meios de produção. A separação em classes não é mais expressão de um ordenamento medieval, baseado na hereditariedade (o filho de um nobre é um nobre; o filho de um artesão alfaiate é também alfaiate) e na religião. A sociedade contemporânea já não é mais de estamentos, mas de classes. Na sociedade de classes, as relações sociais passam a definir-se como *relações contratuais* e não mais como relações de vinculação pessoal, ou de ‘direito divino’” (Mota, 1986: 93)

O século XVIII marca a conquista do poder político por parte da burguesia. As chamadas Revoluções Burguesas dão um fim aos resquícios de servidão da Idade Média. Se, durante o período da expansão comercial, a aliança com o rei foi um elemento de progresso para a burguesia nascente, em meados do século XVIII a monarquia passa a ser um entrave.

A resolução do problema se dará pela via revolucionária. Um conjunto de revoluções durante o século XVIII, que se prolongaram no século XIX, colocou uma classe, que já possuía relevância econômica desde o século XIV, no exercício direto do poder, sem intermediários – a burguesia. Formam esse conjunto de revoluções a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). Poderíamos juntar a elas a Revolução Inglesa (1640) realizada um século antes, mas que, de alguma

maneira, influenciou-as. No contraponto desses processos sócio-políticos, encontrava-se o que se tornou conhecido como Revolução Industrial.

Esse ciclo revolucionário inaugurado em 1776 - quando as treze colônias inglesas da América, atendendo aos anseios da burguesia comercial local, rebelam-se quanto ao pagamento de tributos impostos pela metrópole a fim de subsidiar suas despesas de guerra, sobretudo a realizada contra a França, e declaram independência - só irá se encerrar em 1848, com a repressão aos movimentos revolucionários europeus que tiveram os pobres como seus protagonistas, na sua maioria trabalhadores ("A Primavera dos Povos").

Tais movimentos, responsáveis pelo estabelecimento da *ordem burguesa*, são representativos da ascensão da burguesia ao poder e, por isso, são chamados de Revoluções Burguesas. Claro que tanto na Revolução Americana como na Revolução Francesa houve uma forte participação popular, já que, em muitos aspectos, os interesses da burguesia coincidiam com os interesses da massa do povo, mas, indiscutivelmente, a burguesia é classe vitoriosa nesses processos.

A Revolução Francesa, especialmente, é um exemplo claro dessa universalização de interesses. Foi a revolução que mais incorporou as idéias dos filósofos da Ilustração, entre eles Rousseau (o mais radical entre eles). Entre as suas formulações, Rousseau defendia a soberania popular como o fundamento da

vida nacional e questionava seriamente a propriedade. Em seu ensaio *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755), afirma que:

“O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor ; estarei perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não pertence a ninguém!’” (1973: 265)

As idéias de Rousseau influenciaram o momento mais democrático-popular da Revolução Francesa: o período em que os Jacobinos estiveram no poder (1792-1794), representados, principalmente, por Robespierre, um atento leitor do filósofo.

Uma série de conquistas desse período marcaram para sempre a história das Revoluções Burguesas, entre elas a emancipação das colônias, a criação do Estado laico, a constituição da escola pública, gratuita e laica, a reforma agrária, o controle dos preços dos gêneros de primeira necessidade (Cf. Mota, 1986).

Algumas dessas conquistas desse período serão, posteriormente, revertidas, mas é possível observar-se, na análise dessa época, o porquê da adesão das massas a esse processo revolucionário. Na verdade, a burguesia irá abandonar uma série de “bandeiras” que levantou e que fizeram com que as massas estivessem junto dela. Podemos chamar ao abandono dessas “bandeiras” de contra-revolução.

Os ideais de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade" foram, de fato, mobilizadores, mas com o passar do tempo a burguesia demonstrará a sua "compreensão" quanto a essas palavras de ordem.

Os últimos suspiros do que a Revolução Francesa anunciou, principalmente no período em que os Jacobinos estiveram no poder, foram dados no ciclo revolucionário que vai de 1830 até 1848. Mais especificamente, 1848 é um marco para a história contemporânea, pois, a partir dessa data, tornar-se-ão claros os papéis desempenhados pela burguesia e pelo proletariado na ordem burguesa.

Hobsbawm, ao analisar esse período revolucionário, afirma que:

"Tem havido um bom número de grandes revoluções na história do mundo moderno, e certamente a maioria bem sucedidas. Mas nunca houve uma que tivesse se espalhado tão rápida e amplamente, se alastrando como fogo na palha por sobre fronteiras, países e mesmo oceanos. (...) 1848 foi a primeira revolução potencialmente global, cuja influência direta pode ser detectada na insurreição de 1848 em Pernambuco (Brasil) e poucos anos depois na remota Colômbia. Num certo sentido foi o paradigma de um tipo de 'revolução mundial' com o qual, dali em diante, rebeldes poderiam sonhar e que, em raros momentos como no após-guerra das duas conflagrações mundiais, eles pensaram poder reconhecer. De fato, explosões simultâneas continentais ou mundiais são extremamente raras. 1848 na Europa foi a única a afetar tanto as partes 'desenvolvidas' quanto as atrasadas do continente. Foi ao mesmo tempo a mais ampla e a menos bem sucedida deste tipo de revoluções. No breve período de seis meses de sua explosão, sua derrota universal era seguramente previsível; dezoito meses depois, todos os regimes que derrubara foram restaurados, com a exceção da República Francesa que, por seu lado, estava mantendo todas as distâncias possíveis em relação à revolução à qual devia sua própria existência." (Hobsbawm, 1988: 30)

Esses movimentos carregam um traço comum que nos ajuda a entender a configuração sócio-histórica posterior, bem como a principal razão de sua derrota: tiveram os trabalhadores pobres como protagonistas.

“Elas foram, de fato ou enquanto antecipação imediata, revoluções sociais dos trabalhadores pobres. Portanto, elas assustaram os moderados liberais a quem elas mesmas deram poder e proeminência – e mesmo alguns dos políticos mais radicais –, pelo menos tanto quanto os conservadores que apoiavam os antigos regimes. (...) Portanto, aqueles que fizeram a revolução eram inquestionavelmente os trabalhadores pobres. Foram eles que morreram nas barricadas urbanas: em Berlim, havia apenas 15 representantes das classes educadas entre os 300 mortos das lutas de março; em Milão, apenas 12 estudantes, trabalhadores de colarinho branco ou proprietários entre os 350 mortos na insurreição.” (Hobsbawm, 1988: 35)

Apesar de ter sido derrotado, o processo revolucionário de 1848 trouxe uma série de novos elementos para a história contemporânea, entre eles o surgimento dos vermelhos (socialistas e comunistas), que irão protagonizar boa parte dos movimentos revolucionários subsequentes e serão, em 1871, com a Comuna de Paris, identificados, pela burguesia, como os seus mais perigosos inimigos.

O saldo de 1848, segundo Hobsbawm, é de que alguns elementos seriam, a partir daquele momento, presenças constantes no cenário político da Europa:

“As revoluções de 1848 deixaram claro que a classe média, liberalismo, democracia política, nacionalismo e mesmo as classes trabalhadoras eram, daquele momento em diante, presenças permanentes no panorama político. A derrota das revoluções poderia temporariamente tirá-los do cenário, mas quando reapareciam, determinavam as ações mesmo daqueles estadistas que tinham menos simpatias por eles.” (Hobsbawm, 1988: 46)

A principal consequência, do ponto de vista social, desse novo período pós-revolucionário é a consolidação da sociedade de classes, na qual a burguesia passará a se tornar conservadora e uma nova classe assumirá o protagonismo revolucionário: o proletariado. Essas duas classes, embora não sejam as únicas constitutivas da sociedade capitalista, serão os dois principais atores sociais nos séculos posteriores.

2. AS EXPRESSÕES ÍDEO-CULTURAIS DO PERÍODO: o *Projeto da Modernidade*

Como ressaltamos anteriormente, trata-se de uma tarefa difícil situar historicamente a *Modernidade*. Alguns historiadores, por exemplo, denominam de História Moderna os acontecimentos que vão do Renascimento até o advento do capitalismo industrial. Ao período posterior dão o nome de História Contemporânea²¹, correspondendo ao período que vai do advento do capitalismo industrial até os dias atuais.

Ao que parece, a distinção fundamental entre os dois períodos estaria no fato de que o segundo corresponderia à consolidação do capitalismo e, conseqüentemente, à ascensão "definitiva" da burguesia ao poder. No entanto, tanto a nomenclatura *Moderna* quanto a *Contemporânea* denotam algo novo, numa clara alusão à distinção em relação ao mundo antigo representado pelo feudalismo.

Se o exemplo citado, por si só, já demonstra as dificuldades para delimitar o que historicamente se chamou de *Modernidade*, acentua o problema a interpretação que tem sido feita desse período. Não é por acaso que no subtítulo da presente

exposição apareça o termo *Projeto da Modernidade* em itálico. Muitos intérpretes têm tratado tal momento como um conjunto de idéias construídas

²¹ Vide Carlos Guilherme Mota, por exemplo, na obra já citada anteriormente.

durante o período da Ilustração e, ao assim fazê-lo, acabam por limitar a modernidade a uma dimensão idealista. Como consequência desse tipo de abordagem, fica possível afirmar o fim da Modernidade sem terem chegado ao fim os determinantes históricos que a possibilitaram. Mais que isso, torna-se possível a afirmação de que as formas de pensar da Modernidade são opressoras e precisam ser superadas. Dessa forma, o problema não estaria no capitalismo e sim nas expressões teóricas que constituíram o projeto da modernidade (cf. Evangelista, 2001).

Sobre as idéias, comenta Caio Prado Junior:

“Idéias são matéria que nunca falta: há-as sempre de todos os naipes e para todos os gostos. E se paramos nelas sem procurar diretamente os fatos que as inspiram, ficamos na impossibilidade de explicar por que, de um momento para outro, uma destas idéias, e não outra qualquer, ganha impulso, se alastra e vence e acaba se realizando. As idéias, por si, não fazem nada; e para o historiador não devem servir senão de sinais, expressões ou sintomas aparentes de uma realidade que vai por baixo dos fatos concretos, e que as provoca.” (Prado Jr., 1963: 357-8)

Vale ler, ainda sobre o assunto, mais uma vez, a passagem de Marx que está no *Prefácio de Para Crítica da Economia Política*, em que o autor trata da questão da vida material em relação à produção da consciência:

"(...) na produção da própria vida os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo

de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência." (1982: 25)

Não devemos fazer uma interpretação determinista dessa passagem. Aqui, tão somente, há uma interpretação materialista da consciência, mas essa não é posta em segundo plano. Reparemos que a passagem começa com "na produção da própria vida...", ou seja, para Marx, os homens produzem a própria vida. Não há, portanto, uma cassação da liberdade humana. No conjunto da obra de Marx, isso é ainda mais visível. O que se observa, na passagem, é a constatação de que a consciência é um produto tardio do ser social em relação à vida concreta.

Abordando o tema, Lukács nos deu importantes pistas a fim de compreendermos essa questão da relação entre a processo de vida material e a produção da consciência:

"(...) Todo o existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas conseqüências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto [por Marx] como um processo histórico; em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: 'formas do existir, determinações da existência'. Essa posição radical – também na medida em que é radicalmente diversa do velho materialismo – foi interpretada, de diferentes modos, segundo o velho espírito; quando isso ocorreu, teve-se a falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material. (...) Aqui nos interessa apenas estabelecer que Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material. Aquela impressão equivocada só pode surgir quando tal fato é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões ou de um idealismo de tipo platônico. Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz

que a consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um poder real no plano do ser e não – como se supõe a partir das supracitadas versões irrealistas – que ela é carente de força.” (Lukács, 1997: 11-12)

À luz dessa interpretação da consciência - como um produto social tardio -, fica, então, impossível retratar o chamado *Projeto da Modernidade* independentemente da história.

Para compreender tal período historicamente, partimos do pressuposto de que aquilo que se tem chamado de *Modernidade* são as formulações ídeo-culturais elaboradas a partir do Renascimento, passando pela Ilustração, e que duram até os dias de hoje. Como do Renascimento até a Ilustração o alvo da crítica era a antiga estrutura feudal, essas formulações tiveram um grau de universalidade altíssimo devido à posição revolucionária ocupada pela burguesia no cenário político da época, já que seus interesses coincidiam amplamente com os interesses da maioria da população.

A partir do momento em que a burguesia ascende à condição de classe dominante, boa parte dos vetores emancipatórios produzidos na luta contra o feudalismo foram por ela abandonados. Tal abandono não significa que tais vetores tivessem sido ultrapassados: apenas não mais interessavam a quem, doravante, pretendia se conservar no poder.

A Modernidade, portanto, passa a comportar duas tendências: uma revolucionária e outra conservadora. As formulações da filosofia burguesa serão, doravante, fundamentalmente, ideologia.²²

A recuperação da história do processo de consolidação do capitalismo, vindo desde a crise do feudalismo, foi-nos necessária para que possamos dar o merecido crédito às formulações teóricas desse período. Toda e qualquer elaboração, quando lhe tiram o contexto de sua produção, perde o seu vigor teórico, torna-se alvo fácil para a crítica e corre o risco de não ser adequadamente compreendida.

Interpretar o Renascimento e as expressões filosóficas da Modernidade tendo por base a história permite-nos entender a gênese das idéias, bem como o seu alcance.

²² O termo aqui é usado em seu sentido negativo, como falsa consciência.

2.1. O RENASCIMENTO: “a aurora do capitalismo”

Como já foi anteriormente assinalado, a *Modernidade* tem seu marco histórico de nascedouro no Renascimento. Este, em geral, tem sido caracterizado como um movimento filosófico e cultural que, entre os séculos XV e XVI, recuperou os valores humanistas da Antigüidade clássica. Isso somente em parte é verdadeiro, já que o Renascimento foi muito mais que esse reviver da cultura clássica: ele foi, também, a expressão cultural, social e política de uma primeira tentativa de superação do feudalismo, superação esta objetivada pela nascente burguesia comercial.

“O Renascimento foi o início de um processo de renovação cultural que se desenvolveu durante os séculos 15 e 16 e que teve profundas repercussões em toda a Idade Moderna.

Esse fenômeno, que teve por base o crescimento gradativo da burguesia comercial e financeira, inspirou-se na retomada da cultura clássica (greco-latina), pouco valorizada durante a Idade Média, e atingiu praticamente todos os campos da atividade humana – literatura, educação, filosofia, artes plásticas, política, historiografia, ciência. Constituiu um dos mais fecundos e criativos momentos intelectuais do Ocidente e, por conseqüência, provocou a reestruturação da sociedade e a renovação do pensamento religioso, mudando a imagem que o homem tinha de si mesmo.” (Mota, 1986: 3)

Agnes Heller, em seu clássico estudo *O Homem do Renascimento*, oferece-nos um interessante conceito de Renascimento:

“O conceito de ‘Renascimento’ significa um processo social total, estendendo-se da esfera social e econômica onde a estrutura básica da sociedade foi afectada até o domínio da cultura, envolvendo a vida de todos os dias e as maneiras de pensar, as práticas morais e os ideais

éticos quotidianos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência. Só podemos de facto falar de Renascimento quando todos estes aspectos surgem ligados e, num mesmo período, fundamentados em certas alterações da estrutura social e económica.” (Heller, s/d.: 9-10)

Como vimos, tanto para um autor quanto para o outro, o Renascimento foi muito mais do que um movimento cultural. Muito embora Carlos Guilherme Mota reconheça que esse movimento teve por base o fortalecimento da burguesia comercial, é Agnes Heller que ressalta que seus fundamentos estão nas alterações sofridas na estrutura social e económica. E aprofunda ainda mais essa compreensão:

“O Renascimento constituiu a primeira onda do adiado processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Engels designou-o correctamente por ‘revolução’. Nesse processo de transformação foi abalada toda uma estrutura económica e social, todo um sistema de valores e maneira de viver. Tudo se tornou fluido; sucederam-se levantamentos sociais com uma rapidez incrível, os indivíduos situados ‘mais alto’ e ‘mais baixo’ na hierarquia social mudaram rapidamente de lugar.” (Heller, s/d.: 20)

Mas como essa estrutura económica e social foi sendo abalada? Já recuperamos o processo histórico em que se dá a transição do feudalismo ao capitalismo, mas vale lembrar: desde o renascimento do comércio no século XI, que a burguesia vinha emergindo como classe social e, principalmente, a partir das cruzadas, essa emergência é catalisada a ponto de tornar a burguesia uma classe social relevante, dos pontos de vista económico e político, já na estrutura feudal. Esse fortalecimento da burguesia é a principal razão do mencionado abalo da estrutura

social e econômica mencionado por Agnes Heller. É claro que o desenvolvimento científico, cultural e filosófico também influenciou esse abalo, mas eles próprios foram uma consequência do desenvolvimento econômico da burguesia.

Boa parte do desenvolvimento científico, à época do Renascimento, teve como principal estimuladora a fortalecida burguesia comercial. Não interessava a ela que o conhecimento do homem sobre a natureza tivesse como estatuto de verdade a fé; também não lhe interessava que a legitimação do poder se desse pela ação da religião, assim como a atrapalhavam as proibições da Igreja à realização do lucro.

A burguesia desde cedo percebeu que o conhecimento racional da natureza lhe representaria possibilidades de acúmulo de riqueza e, por isto, era-lhe muito interessante que o poder fosse estabelecido a partir da razão e não pela fé.

O mundo feudal, constituído a partir do domínio ideológico da religião, em que o poder estava nas mãos dos nobres legitimados pela Igreja, a qual afirmava serem esses os representantes do céu na terra e que punha limites ao desenvolvimento do comércio, não interessava à burguesia. Uma das formas de se lutar contra ele, percebeu, seria estimular o desenvolvimento da ciência e do pensamento racional.

Mas superar a ordem feudal não era interessante só para a burguesia. Também ao povo, em geral, interessava a superação de tal ordem.

O Renascimento não é, ainda, o período em que as condições objetivas estão dadas para a superação do feudalismo, mas será um movimento importantíssimo na construção das condições para isso.

“O Renascimento foi a aurora do capitalismo. As maneiras de viver dos homens do Renascimento e, portanto, o desenvolvimento do conceito renascentista do homem, tinham as suas raízes no processo através do qual os primórdios do capitalismo destruíram a relação *natural* entre o indivíduo e a comunidade, dissolveram os elos *naturais* que ligavam o homem à sua família, à sua situação social e ao lugar previamente definido na sociedade, e abalaram toda a hierarquia e estabilidade, tornando as relações sociais fluidas tanto no que se refere ao arranjo das classes e dos estratos sociais como ao lugar dos indivíduos neles.” (Heller, *op. cit.*, s/d: 11)

Heller interpreta, com correção, o Renascimento como a aurora do capitalismo. Mostrar aos homens que sua situação social não era determinada naturalmente ou por um plano divino foi fundamental para a superação do feudalismo. O Renascimento contribuiu, também, no questionamento da ordem política estabelecida. Lembremos, por exemplo, das contribuições de Morus e de Maquiavel para o estabelecimento e legitimação do Estado Nacional Absolutista.

Thomas Morus (1478-1535) publica *A Utopia* nesse período. Em *A Utopia*, Morus escreve uma ficção sobre uma ilha, cujo nome dá título à obra, onde o poder é estabelecido a partir da razão e não da fé. Em Utopia - cujo significado é *não lugar* - o mais esclarecido entre os nobres moradores da ilha deveria estar no exercício do poder.

Nicolau Maquiavel (1469-1527) poderia ser um outro exemplo dessas elaborações. Contemporâneo de Morus, Maquiavel escreve a sua obra mais importante tratando da mesma temática: uma visão laica do poder. Em *O Príncipe*, Maquiavel argumenta sobre as condições pelas quais um monarca absoluto é capaz de chegar ao poder e nele se manter. O autor, em verdade, está preocupado com a situação da Itália, país em que vive e que, à sua época, não se tinha unificado. Julgava que parte da responsabilidade por este quadro provinha da religião e quem poderia resolver este problema seria um nobre que fosse esclarecido. Daí *O Príncipe*, obra que, inclusive, dedica à Lourenço de Médice, um nobre em quem faz a aposta contida no livro.

Tanto um quanto o outro, embora em sua época não tivessem logrado êxito: Morus foi executado (não só por causa de *A Utopia*, mas também) e Maquiavel foi preso e exilado por um tempo -, forneceram as bases para a construção do *Estado Absolutista*, uma vez que, em outras palavras, defendiam a figura do déspota esclarecido. Note-se que o termo é "déspota esclarecido" e não "déspota religioso". Suas formulações foram revolucionárias à época, pois pretendiam um poder que fosse estabelecido a partir da razão, mesmo que exercido por um nobre.

Poderíamos citar outros exemplos que não só esses mais ligados ao pensamento político, mas, por eles, já é possível perceber como foram ricas as contribuições renascentistas ao pensamento moderno.

Assim, o desenvolvimento econômico crescente da burguesia vem acompanhado de um desenvolvimento científico, filosófico e cultural correspondente. Claro que esse desenvolvimento foi muito maior nas ciências naturais que nas chamadas ciências humanas, mas também foi grande nessas últimas.

O processo de desenvolvimento da burguesia representou um crescente aumento do domínio do homem sobre a natureza. É conhecida, por exemplo, a importância do conhecimento sobre o céu (a Astronomia) para a organização das viagens comerciais marítimas.

Portanto, podemos afirmar que o Renascimento foi, sem dúvida, um movimento revolucionário. Teve por origem as transformações sociais e econômicas ocasionadas pelo desenvolvimento da burguesia, mas, ao mesmo tempo, ajudou a abalar as estruturas do velho sistema feudal. Os seus desdobramentos se farão sentir no período filosófico posterior que ficou conhecido como Filosofia Moderna.

2.2. A FILOSOFIA MODERNA: o golpe final no espírito medieval

No século XVI, como já vimos, a Igreja, nesse período a grande defensora da estrutura feudal, tenta uma última cartada a fim de preservar a estrutura social vigente, a Contra-Reforma. Tal movimento, apoiado pelos regimes absolutistas de 'Direito Divino' (Espanha, França e Portugal), teve grande força e conseguiu mesmo "atrasar" o que vinha se anunciando a partir do Renascimento. Estabelecida pelo *Concílio de Trento*, a Contra-Reforma criou duas medidas, entre outras, que contiveram, e muito, o desenvolvimento científico da época. Tais medidas foram a censura aos livros proibidos (*index*) e o estabelecimento da inquisição aos hereges.

São clássicos os casos de dois pensadores atingidos por essas medidas: Giordano Bruno e Galileu Galilei.

Giordano Bruno, influenciado pelas formulações de Copérnico, aceita o heliocentrismo e nega que a terra ocupe um lugar central no Universo. Afirma que este é infinito e que existem inumeráveis sistemas solares como o nosso. O Sol é uma estrela do Cosmos como inúmeras outras. Nada impede que, nesses outros sistemas solares, existam outros seres vivos e racionais. Não há nenhum papel principal destinado à Terra e aos seres humanos em relação ao universo.

Num período em que a imagem medieval do universo era a de um sistema finito e geocêntrico, imagem esta perfeitamente adequada à concepção cristã, fazer

essas afirmações custaram a Bruno, a partir de 1592, 7 anos de prisão e a execução pública, em 1600, quando, em Roma, foi queimado vivo.

Aquilo que Bruno aceitou, a teoria heliocêntrica de Copérnico, Galileu Galilei conseguiu provar. Este último, aperfeiçoando um instrumento óptico inventado por um holandês (Lippershuyk) - a luneta -, demonstrou racional e cientificamente aquilo que Copérnico havia elaborado especulativamente e Bruno havia aceitado como correto: o heliocentrismo.

Galileu, de posse de sua descoberta, tenta de todas as formas levá-la ao conhecimento público. Uma de suas ações para isso é escrever na língua dos comuns de sua região: o italiano. Todas as obras filosóficas, na Itália da sua época, eram escritas em latim, idioma dominado por poucos. Galileu escreve em italiano a fim de que as suas descobertas sejam conhecidas por muitos.

Além de sua luta pelo reconhecimento de que a Terra girava em torno do Sol e não o contrário, Galileu também se preocupou muito com o estabelecimento do método científico (no seu caso, principalmente, o da observação), com a afirmação do racionalismo e com a necessidade de se apresentar as descobertas em linguagem acessível, no caso a Matemática. Exemplo de racionalismo à sua época, é conhecida a passagem em que argumenta que o universo pode ser descrito em linguagem matemática:

“A Filosofia está escrita neste vasto livro que está sempre aberto perante os nossos olhos: refiro-me ao universo; mas não pode ser lido até que tenhamos apreendido a linguagem e nos tenhamos familiarizado com as letras em que está escrito. Está escrito em linguagem matemática, e as letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem as quais é humanamente impossível entender uma só palavra.” (Galileu *apud* Cordon & Martinez, 1983: 67)

Por conta da defesa do racionalismo, do heliocentrismo e da necessidade de que a Filosofia e a Ciência estivessem acessíveis quanto à linguagem, Galileu foi preso e torturado pela inquisição, mas não morreu, pois abjurou. Seus escritos foram postos no *índex*, juntamente com os de Bruno e Copérnico.

Esses dois casos, o de Galileu e o de Bruno, retratam a força das medidas tomadas pela Contra-Reforma, bem como o impacto que tiveram. Em certa medida, conseguiram conter, pelo menos na produção cultural, o avanço de novas idéias. No domínio da economia, no entanto, o resultado não foi tão eficaz, pois a burguesia continuava o seu processo de fortalecimento. Tanto é assim que as descobertas científicas que pudessem ser utilizadas no comércio e na nascente manufatura não eram proibidas. A censura atuava forte em relação àquelas que atacassem diretamente a estrutura religiosa do sistema feudal, pois isso enfraqueceria, ainda mais, o poder dos clérigos.

A Filosofia Moderna se inscreve nesse quadro de derrubada do mundo feudal. Trata-se de um movimento que pretende abolir de uma vez por todas a visão de

universo aristotélica que havia sido reinterpretada pelos teólogos medievais e, na época, estava em vigor.

“A dissolução do Cosmo significa a destruição de uma idéia, a idéia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado, de um modo qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Essa idéia é substituída pela idéia de um universo aberto, indefinido e até infinito, governado pelas mesmas leis universais, um universo no qual todas as coisas pertencem ao mesmo nível do Ser, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha os dois mundos do Céu e da Terra.” (Koyré *apud* Pereira e Gioia, 1988: 172)

O humanismo renascentista havia sido a primeira contestação à concepção religiosa de mundo, mas, de forma decisiva, a ciência moderna acabou por concretizar a tarefa iniciada pelo Renascimento. Bruno, Kepler, Galileu e, por último, Newton “fundaram” uma nova ciência, criaram uma nova metodologia científica (na qual a matemática tem um papel de destaque) e rejeitaram as concepções que, por séculos, estiveram em vigor.

“Com o abandono da ciência e da filosofia medievais, o pensamento trouxe a afirmação *radical* da autonomia da Razão. A Razão constituiu-se em princípio supremo, não submetido a qualquer instância alheia a ela própria (tradição, fê, etc) a partir da qual se fundamenta o conhecimento e se pretende responder às questões filosóficas supremas acerca do Homem, da Sociedade e da História. É certo que a análise da Razão levada a cabo no período que vai de Descartes (primeiro filósofo da Idade Moderna) a Hegel (criador do último grande sistema especulativo) não leva às mesmas conclusões. O conceito de Razão – a forma como esta se constitui como princípio e o alcance da sua principialidade – não é igual no Racionalismo, no Empirismo, em Kant e no idealismo absoluto de Hegel, (...)” (Cordon e Martinez, 1983: 8)

Para que possamos compreender o chamado *Projeto da Modernidade* em toda a sua amplitude, cabe-nos, agora, acompanhar esse processo de afirmação da Razão.

Ele tem início com os autores já mencionados (principalmente com Galileu), mas, na Filosofia, terá sua expressão inicial mais bem elaborada com os racionalistas, principalmente, Descartes.

Esse processo que vai do Renascimento até a Ilustração corresponde ao período progressista da filosofia burguesa. Façamos, brevemente, a sua reconstituição para que possamos perceber que muitos dos seus resultados trazem elementos emancipatórios mesmo para os dias de hoje.

Em nossa exposição, procuraremos resgatar a trajetória sinalizada por Cordon e Martinez na citação anterior, ou seja, a análise da Razão empreendida de Descartes até Hegel. Para isso, não trataremos de todos os filósofos que compuseram as diversas correntes, mas tabalharemos com o mais representativo de cada corrente. Dessa forma, nossa escolha foi a seguinte: René Descartes (1596-1650) como representante do racionalismo, já que é considerado pelos analistas como o *fundador da filosofia moderna*; David Hume (1711-1776), como representante do empirismo, por ser considerado o empirista mais radical e ser reconhecido por Kant como aquele que o tirou de seu sono dogmático com a metafísica; Imanuel Kant (1724-1804) por ter sido o primeiro a empreender uma tentativa de síntese da filosofia de sua época, dispondo-se a criar um sistema filosófico de totalidade (muito embora tivesse fracassado); e, por fim, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que, assim com Kant, empreendeu uma tentativa de síntese da filosofia à sua época, porém mais bem sucedida que a de Kant, da qual, inclusive, parte tecendo severas críticas.

Como já foi mencionado, nesse período há a elaboração de uma série de elementos emancipatórios. Poderíamos citar, entre outros, a afirmação do racionalismo, a presença de um forte humanismo, a elaboração de uma compreensão histórica da realidade e do homem, a busca pela verdade objetiva, a recuperação da

dialética como instrumento de análise, a compreensão da estrutura dialética da realidade, a preocupação com o estabelecimento do método e a busca de análises totalizadoras.

Claro que o conjunto desses elementos não está em todos os autores, mas, se temos a compreensão de que o conhecimento humano é cumulativo, cada um deles contribuiu na constituição a que nos referimos.

Daremos um destaque especial, em nossa análise, à preocupação metodológica (que é, ao mesmo tempo, a preocupação com o como conhecer e seus limites) e à construção de uma análise totalizadora do real.

O primeiro destaque será dado para demonstrar que tal preocupação, durante esse período, já tinha conotações ontológicas. Não se tratava de um puro epistemologismo, pois lutava-se contra a maneira de ser da sociedade da época e o caminho para isso era a afirmação da possibilidade racional do conhecimento e demonstrar o seu caminho.

Já o segundo destaque se deve ao fato de ser a totalidade a categoria que pretendemos analisar neste trabalho e por ser ela, como já foi explicitado na introdução, uma categoria fundamental para aqueles que pretendem a revolução, pois, como já foi mencionado também anteriormente, só nos é possível modificar aquilo que conhecemos.

2.3. DESCARTES E A BUSCA PELO MÉTODO

“Com Cartésio entramos, em rigor, desde a escola neoplatônica e do que tem relação com ela, numa filosofia própria e independente, que se sabe que procede substantivamente da razão e que a consciência de si é um momento essencial da verdade. Esta filosofia erigida sobre as bases próprias e peculiares abandona totalmente o terreno da teologia filosofante, pelo menos quanto ao princípio, para se situar no outro lado... Este pensamento que é para si, esta cúspide mais pura da interioridade, afirma-se e torna-se forte como tal, relegando para segundo plano e rejeitando como ilegítima a exterioridade morta da autoridade.” (Hegel *apud* Cordon & Martinez, 1983: 83)

A chamada Filosofia Moderna tem seu marco inicial com as formulações cartesianas. Muito embora Galileu Galilei tenha sido uma figura emblemática nesse período, é em Descartes que teremos as primeiras elaborações com os traços característicos da *Modernidade*.

Note-se que tais formulações não são *acidentes de percurso* - na verdade são a expressão de todo o movimento da sociedade da época. Já sinalizamos que, do ponto de vista econômico, assistia-se ao fortalecimento gradativo da burguesia que, por sua vez, era causa e consequência do domínio crescente do homem sobre a natureza. Na Filosofia, o Renascimento havia preparado o terreno para a elaboração de sistematizações racionalistas. Este é o contexto em que René Descartes (1596-1650) produz a sua obra.

Trata-se da primeira formulação filosófica sistemática que irá se preocupar com a maneira pela qual os homens chegam ao conhecimento (método), com a origem do conhecimento humano e seus limites.

As questões clássicas da metafísica medieval são abandonadas e, portanto, as preocupações de Descartes não serão as de provar a existência de Deus ou a imortalidade da alma, nem a de demonstrar que o exercício da liberdade era transcendente.

As tentativas renascentistas de se colocar o homem como ser que pode alcançar a verdade independentemente da fé consolidam-se com Descartes, tanto assim que a sua obra fundamental recebe o nome de *Discurso do método*.

Descartes procura fazer da Filosofia uma ciência. Para ele, a ciência produzia conhecimentos indubitáveis e indiscutíveis. Dessa forma, a Física e a Matemática seriam os exemplos claros do avanço da ciência, já que produziam conhecimentos inquestionáveis.

Julgava Descartes que uma das razões que permitiam à Física e à Matemática progredirem com relação ao acúmulo de conhecimentos indubitáveis era o fato de ambas terem método, ou seja, terem estabelecido um caminho para como conhecer. Assim, para que a Filosofia progredisse, assim como a Física e a Matemática, deveria estabelecer um método. Na Física, por exemplo, o estabelecimento do método experimental por Galileu fez com que esta se desenvolvesse grandiosamente.

Como a "ferramenta" da Filosofia é o entendimento, Descartes se propõe a elaborar um caminho para o bom pensar tendo por meta a descoberta de conhecimentos indubitáveis por meio da razão. Para isso seria necessário que se investigassem os modos de conhecimento de que a razão dispõe, como se deve aplicar esses modos de conhecimento, verificar a origem de todo conhecimento, estabelecer um critério de verdade para distinguir se o resultado a que se chegou é

verdadeiro ou falso e, por fim, encontrar um *porto seguro* de onde possa se partir a fim de se deduzir toda a realidade existente.

Quanto à primeira questão que Descartes se coloca, ou seja, sobre os modos de conhecimento de que a razão dispõe, argumentará que são dois: **a intuição e a dedução.**

A intuição seria o conhecimento das coisas de natureza mais simples, das obviedades. Seria como uma luz natural da razão:

"(...) um conceito da mente pura e atenta, tão fácil e distinto que não resta qualquer dúvida sobre o que pensamos; ou seja, um conceito não duvidoso da mente pura e atenta que nasce só da luz da Razão, e é mais certo que a própria dedução." (Descartes, 1973: 42)

Já a dedução seria o encadeamento de intuições. A partir do conhecimento das naturezas mais simples (intuição) é possível verificar-se as conexões existentes entre essas (dedução).

Quanto a como aplicar esses modos de conhecer, o filósofo irá argumentar que a intuição e a dedução devem ser aplicadas num duplo processo.

Em primeiro lugar, em um processo de **análise** - que seria decompor no maior número de parcelas possíveis o fenômeno que se pretende conhecer até chegar às naturezas mais simples deste a fim de poder fazer uso da intuição:

"Dividir cada uma das dificuldades em tantas partes quantas as possíveis e necessárias para resolvê-las melhor." (Descartes, 1973:53)

Em segundo lugar, conhecidas as naturezas mais simples que compõem o fenômeno, realizar o processo da **síntese**, ou seja, reintegrar as partes por meio da dedução. Já que cada parte, após a análise, ficou conhecida pela intuição, basta, ao final, reintegrar essas partes verificando as conexões entre às naturezas mais simples compreendidas pela intuição:

"Conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, por passos, até ao conhecimento dos mais complexos; supondo inclusivamente uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros." (Descartes, 1973: 55)

Descartes supõe, com essa elaboração, ter compreendido a estrutura de funcionamento da razão. Mas como saber se o raciocínio a que se chegou é verdadeiro ou falso? Aplicando a dúvida. Caso não reste dúvida de que aquele raciocínio é verdadeiro, caso haja *clareza e distinção* quanto ao resultado a que se chegou, é sinal de que aquilo é verdadeiro.

Falta, dos objetivos que se pôs, esclarecer a origem do conhecimento, bem como estabelecer o *porto seguro* de onde partir. Tais objetivos estão intimamente ligados, pois, para que se estabeleça um ponto de partida seguro, ou seja, absolutamente verdadeiro, sobre o qual possa se estabelecer o conhecimento sobre a realidade existente, há que se verificar a origem de todo o conhecimento. Para

encontrar esse *porto seguro* há que se eliminar tudo aquilo de que se possa duvidar. A dúvida é, portanto, metódica para Descartes e é com ela que começa sua busca pelo *porto seguro*.

Descartes julga que os sentidos não sejam uma boa fonte para se chegar ao conhecimento e, por isso, duvida dos conhecimentos advindos dessa fonte. Para ele, três são as razões para se duvidar da experiência sensível: a falácia dos sentidos, a impossibilidade de distinguir a vigília do sonho e a possibilidade da existência de um demiurgo do real.

Em primeiro lugar, o filósofo argumenta que os sentidos são falaciosos. Várias vezes eles nos induzem ao erro. Qual garantia temos de que não nos conduzam ao erro sempre?

Em segundo lugar, é impossível distinguir a vigília (o estar acordado) do sonho. Quantas vezes não sonhamos algo que nos parece muito real, acordamos e percebemos que aquilo não passou de um sonho? Argumenta Descartes: qual garantia temos de que o que consideramos ser a realidade não seja um sonho?

Por fim, sua última razão para duvidar dos conhecimentos advindos da sensibilidade, é a possibilidade da existência de um espírito maligno que conduza as pessoas ao erro. Um demiurgo do real.

Descartes, em verdade, ao expor as suas razões para duvidar da experiência, acaba pondo em dúvida sua própria existência, assim como a existência do mundo exterior.

Percebe-se que as razões arroladas por Descartes oferecem uma noção de conhecimento verdadeiro como sendo aquele do qual é impossível se duvidar e demonstram a impossibilidade de se confiar no conhecimento trazido pela experiência sensível. Mas, nesse processo, afirmará que tem uma certeza: a certeza de que duvida. Ficou claro e distinto, para Descartes, que ele duvida e, se ele duvida, significa que pensa e, se pensa, é sinal que existe. Tal formulação parece-lhe clara e distinta, portanto é verdadeira. Eis o *porto seguro* que buscava:

"E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava." (Descartes, 1973:78)

A partir desse *porto seguro*, a certeza da existência do sujeito cognoscente é que irá demonstrar a existência do mundo e de Deus.

Para Descartes, como se nota, todo o processo de conhecimento é um exercício do intelecto. Para ele, a experiência sensível não traz conhecimento. Isso é notável na sua compreensão de intuição como uma luz natural da Razão. Há que se encontrar, portanto, os princípios que já estão com o próprio sujeito pensante sobre os quais se possa construir outros conhecimentos por meio da dedução. Tais

princípios são as idéias inatas. Na relação entre o sujeito cognoscente e a realidade, esta última não é fonte para nenhum conhecimento - muito pelo contrário, a realidade exterior, captável pelos órgãos do sentido, só é, para Descartes, razão para duvidar.

Não é à toa, portanto, que à corrente que Descartes se liga dá-se o nome de Racionalismo subjetivista²³, já que todo o processo de conhecer é atividade do sujeito cognoscente.

2.4. HUME: A EXPRESSÃO RADICAL DO EMPIRISMO INGLÊS

A corrente de pensamento que virá se opor ao Racionalismo Subjetivista será o Empirismo²⁴ ou Racionalismo Objetivista. O Empirismo, em linhas gerais, defende a idéia de que a origem, o limite e a validade dos nossos conhecimentos têm por base a experiência sensível. Muito antes da chamada *Filosofia Moderna* houve expressões filosóficas que isso defendiam, porém estamos nos referindo, nesta parte de nosso estudo, ao Empirismo Inglês, corrente de pensamento da *Modernidade* que se consubstancia em oposição ao Racionalismo Subjetivista. O autor representativo dessa corrente que estudaremos, conforme já foi mencionado, será David Hume.

²³ Descartes não foi o único Filósofo do chamado Racionalismo Subjetivista; outros como Espinosa, Malebranche e Leibniz compõem essa corrente filosófica e são importantes referências.

²⁴ A ela pertencem filósofos importantíssimos como Locke e Berkeley, mas para este estudo estaremos utilizando o pensamento de David Hume, que é considerado a expressão mais radical do Empirismo Inglês.

Hume(1711-1776), diferentemente de Descartes, julga que, ao nascer, todos os homens são como *folhas de papel em branco* e o que serão e conhecerão será aquilo que apreenderem por meio dos órgãos do sentido. Se há em Descartes um inatismo de idéias, em Hume isso não existe. Ninguém já traz em si, ao nascer, idéias, conhecimentos. Tudo é apreendido no processo de vida, na experiência sensível. A origem de todo conhecimento é, portanto, para Hume, experiência sensível.

Hume, assim como Descartes, preocupar-se-á com a estrutura do conhecimento e irá afirmar que os elementos do conhecimento são **as impressões e as idéias**.

As impressões são as percepções adquiridas pelo uso dos órgãos dos sentidos, são a experiência sensível captável pelo tato, pela visão, pelo paladar, pelo olfato e pela audição. Acontecem sempre no momento em que estamos realizando a experiência sensível.

Uma vez realizada a experiência sensível, os seres humanos são capazes de guardar essa experiência vivida e captada pelos órgãos do sentido por meio das idéias. Estas não são mais que a cópia pálida, guardada em forma de memória, de uma impressão vivida.

Tendo em vista que os elementos do conhecimento são essas duas capacidades humanas, a idéia e a impressão, as maneiras de se conhecer a realidade se dão por meio delas, e duas são as formas, ou modos, de conhecimento: **o conhecimento de fatos e o conhecimento da relação existente entre idéias.**

O primeiro deles, **o conhecimento de fatos**, é o modo de conhecimento em que a fonte principal é a impressão, ou em outras palavras, aquilo que factualmente se observa por meio das impressões. Já o segundo deles, **a relação existente entre idéias**, seria algo mais elaborado. Fruto de impressões vivenciadas, pode o ser humano verificar a relação existente entre as idéias (cópias pálidas dessas impressões).

A origem do conhecimento, desse modo, é a experiência sensível captável pelos órgãos do sentido e que pode ser "guardada" em forma de memória (Idéia). Mas qual o limite do conhecimento, até onde ele pode ir? De acordo com Hume, o limite do conhecimento é a própria experiência. A verificação do conteúdo de verdade de uma determinada idéia depende do fato de esta corresponder ou não a uma impressão. Não há conhecimento que não proceda da experiência e o limite para o conhecimento humano é, também, a própria experiência.

Fundado nessa concepção e estabelecendo esse limite, o da experiência, para o conhecimento, Hume irá criticar a idéia de conexão necessária entre os fenômenos, ou em outras palavras, o princípio da causalidade.

Se a fonte do conhecimento humano é a experiência, e se as nossas explicações da realidade limitam-se à experiência, fica-nos impossível fazer qualquer afirmação sobre os acontecimentos futuros. A previsibilidade do futuro, que o princípio da causalidade nos traz, é negada por Hume. Podemos fazer afirmações, com segurança, sobre fatos passados e presentes, mas nada podemos afirmar com relação ao futuro, já que não tivemos impressão, ainda, sobre os fatos vindouros.

A precisão do nosso conhecimento, portanto, limita-se à experiência observável no presente e no passado - nada podemos afirmar, com certeza absoluta, sobre o futuro. As nossas formulações acerca do futuro se fazem fundadas em crenças. O hábito e o costume, por exemplo, mostram que caso se coloque uma quantidade de água numa panela e esta seja posta sobre uma chama de fogão, a água ferverá, mas não temos certeza absoluta de que isso ocorrerá, uma vez que ainda não obtivemos a impressão desse fenômeno, já que ele ainda não ocorreu. Julgar que há uma conexão necessária entre a água que ferve e a chama, que nos permitiria ter certeza sobre fenômenos futuros, é algo improvável.

"O hábito é, pois, o grande guia da vida humana. É aquele princípio único que faz com que nossa experiência nos seja útil e nos leve a esperar, no futuro, uma seqüência de acontecimentos semelhantes àqueles que se verificaram no passado. Sem a ação do hábito, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos." (Hume, 1973: 35-36)

Fundados, portanto, no hábito e no costume, efetuamos uma inferência causal de que haja uma relação entre esses fenômenos, e para a vida cotidiana isso já basta, mas não à ciência. Assim como para Descartes, para Hume verdade é aquilo de que se tem certeza absoluta, aquilo sobre o qual é impossível duvidar. Dessa forma, certeza mesmo só há sobre aquilo de que já tivemos impressão.

"(...) nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que se manifestam aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele decorrerão; e tampouco a nossa razão, sem o socorro da experiência, é capaz de inferir o que quer que seja em questões de fato e de existência real." (1973: 23)

Daí se entende porque Hume é considerado o empirista mais radical, pois é ele que leva às últimas conseqüências a noção de que a experiência é tanto a origem quanto o limite para o conhecimento humano. Sua influência foi tão grande que Kant atribui à leitura de sua obra o despertar de seu sono dogmático com a *Metafísica*.

2.5. TENTATIVA DE SÍNTESE: KANT

"O pensamento de Kant representa um designio vigoroso e original de superar, sintetizando-as, as duas correntes filosóficas fundamentais da Idade Moderna: o Racionalismo e o Empirismo." (Cordon & Martinez, 1983: 177)

Kant (1724-1804) representa, na tradição da Filosofia Moderna ocidental, a primeira tentativa de síntese sistemática. Sua pretensão é a de resolver o que entende como *antagonismos da razão*. Tais antagonismos são o dogmatismo racionalista, o empirismo e o irracionalismo - segundo ele, três interpretações antagônicas e irreconciliáveis da Razão. A única forma de resolução do problema é submeter a Razão a uma crítica a fim de verificar sua estrutura, suas possibilidades e limites. Uma crítica

“para resolver, se possível, o antagonismo entre as interpretações da mesma que a dilaceram e a aniquilam:

- a) por um lado, o *dogmatismo racionalista*, isto é, a pretensão racionalista de que somente a Razão, auto-suficiente e à margem da experiência e do dado, funda um discurso que interpreta a estrutura e o sentido da totalidade do real;
- b) por outro, o positivismo empirista, cuja expressão última é o *cepticismo*, como desígnio de reduzir o pensamento ao dado, com a conseqüente derrota da razão;
- c) finalmente, o *irracionalismo*, entendido como hipervalorização do sentimento, da fé mística ou do entusiasmo subjectivo, e, portanto, como negação da própria razão.” (Cordon & Martinez, 1983: 180)

Muito embora Kant se preocupe com a possibilidade humana do conhecimento, ele não é, exclusivamente, um teórico do conhecimento. Influenciado por sua época - a Ilustração -, procura compreender como se conhece e até que ponto pode chegar o conhecimento a fim de ordenar a ação humana. É muito forte, em sua produção intelectual, a preocupação com o agir humano, tanto assim que em seu chamado

*período crítico*²⁵ irá elaborar duas de suas obras-primas: **A Crítica da Razão Pura** (1781) - em que analisa o como e as possibilidades de conhecimento - e **A Crítica da Razão Prática** (1788) - obra em que trata do agir humano.

Kant é um filósofo da Ilustração e, como se sabe, trata-se de um pressuposto dessa tradição a idéia de que é necessário o conhecimento para a intervenção.

Como analisar as possibilidades do conhecimento é, à sua época, tratar do Racionalismo e do Empirismo, Kant irá posicionar-se em face desse debate. Para ele, há no homem duas fontes distintas de conhecimento: **a sensibilidade e o entendimento**.

A **sensibilidade** é uma forma passiva de conhecimento, na medida que se limita a receber as impressões captadas pelos órgãos dos sentidos. Por meio dela, os homens captam informações provenientes do *exterior*, como sons, cores, sabores, etc.

Já o **entendimento**, ao contrário, é ativo. Cabe a ele ordenar e processar as informações captadas pelos sentidos por meio de conceitos produzidos por ele próprio, que não derivam da experiência. Tais conhecimentos seriam, por exemplo, os conceitos de tempo, espaço, substância, etc.

²⁵ A produção intelectual de Kant costuma ser dividida em três grandes períodos: o pré-crítico, o crítico e pós-crítico. Suas obras mais fundamentais são as produzidas no segundo período, ou seja, no período crítico. (Cf. Cordon & Martinez, 1983; Andery et alli, 1992 e Severino, 1993)

Para Kant, tais fontes acabaram por fundamentar concepções filosóficas muito distintas, como o racionalismo dogmático e o empirismo ceticista. No primeiro, julga-se que o entendimento pode compreender a realidade por meio de conceitos apriorísticos sem fazer uso da experiência e, no segundo, julga-se que todo o conhecimento humano tem por origem e limite a experiência.

O filósofo alemão confessa que, durante muito tempo, foi um racionalista dogmático, mas a leitura de Hume o fez despertar de seu *sono dogmático*. Tal leitura o fez concluir que o nosso conhecimento não pode pretender ser válido para além da experiência.

Se, por um lado, Kant argumenta que o conhecimento não pode se estender para além da experiência, por outro lado, diferentemente de Hume, argumenta que há certos conhecimentos que não procedem da experiência, porém tais conhecimentos só podem ser aplicados no âmbito da experiência.

Como se vê, há em Kant uma tentativa de síntese superadora em relação à Filosofia de sua época. Tanto o racionalismo subjetivista como o empirismo comparecem em suas formulações.

Considerando esses pressupostos, Kant elaborou uma de suas obras fundamentais, **A Crítica da Razão Pura** (1781), na qual se dispõe a analisar as

possibilidades da metafísica como uma ciência. Fruto de sua formação²⁶ e dos dilemas que pretende enfrentar²⁷, retoma as questões clássicas da metafísica - a existência de Deus, a imortalidade da alma e a realização da liberdade - a fim de averiguar a possibilidade de sua verificação científica.

Pensa ele que, caso consiga demonstrar a comprovação científica dessas questões, terá resolvido, com isso, os antagonismos com os quais se enfrenta a Filosofia de sua época, já que terá sintetizado as expressões filosóficas anteriores e dado um estatuto de ciência à metafísica.

Para essa empreitada, a de verificar a possibilidade da metafísica como ciência, Kant julga que deverá seguir o seguinte caminho: analisar em que condições se efetiva a ciência, quais os juízos que formula e, por fim, verificar se a metafísica pode se adequar a essas condições e formular esses tipos de juízos. Caso se consiga essa verificação, poderá ser considerada uma ciência, caso contrário, não.

O primeiro passo é, assim, verificar em que condições se torna possível a ciência. Para Kant, sob duas condições: **empíricas** (*a posteriori*) e **a priori**:

“Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio de que deveria o poder de conhecimento ser despertado para o exercício senão através de objetos que impressionem os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento a fim de compará-las, conectá-las ou separá-las e,

²⁶ Cabe lembrar que Kant foi um homem de profunda religiosidade.

²⁷ Um dos antagonismos da razão a que se refere, e que pretende resolver, é o *Irracionalismo* – a interpretação fundada na fé e não na Razão.

deste modo, trabalhar a matéria bruta das impressões sensíveis com vistas a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento precede em nós a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas, embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso se origina todo ele justamente da experiência. Pois bem poderia acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto do que recebemos por meio de impressões e do que o nosso próprio poder de conhecimento (apenas provocado por impressões sensíveis), fornece de si mesmo, cujo aditamento não distinguimos daquela matéria-prima até que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado capazes de abstraí-lo.

É, portanto, uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e não pode resolver-se à primeira vista, a saber, se um existe tal conhecimento independente da experiência e inclusive de todas as impressões dos sentidos. Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência.” (Kant, 1972, I: 23)

Essa extensa passagem de Kant é elucidativa para a compreensão das condições em que ocorre a ciência. Muito embora a experiência seja o *estímulo* para o entendimento, cabe a este último a ordenação dos dados captados pela sensibilidade. Tal ordenação se faz a partir de certas condições, as quais não se originam, de acordo com o autor, da experiência, pois são apriorísticas - tempo e espaço são exemplos dessas condições.

Dessa forma, é óbvio que podemos receber informações sobre a realidade, que são captadas por nossos órgãos dos sentidos, mas quem ordena tais informações são conhecimentos apriorísticos, que possuímos independentemente da experiência. Tudo o que vemos, por exemplo, é num determinado espaço e num determinado tempo e o nosso conhecimento destes não procede da experiência. São condições *a priori*.

Na explicação das condições apriorísticas, temos a introdução para a explicação das condições **empíricas**. Essas são os dados obtidos pelos órgãos dos sentidos que dão, por um lado, o estímulo para a atividade de entendimento e, por outro lado, os limites para este último. São, portanto, posteriores à experiência.

Sob essas condições, a ciência, para Kant, formula juízos, sentenças, sobre conhecimentos acerca da realidade. Todo enunciado científico é a elaboração de um juízo que estabelece uma relação entre sujeito e predicado. Essa relação pode ser de elucidação ou de ampliação.

Quando o predicado não acrescenta nada ao sujeito, ou seja, quando pela própria enunciação deste último já se nota que seu predicado lhe corresponde de maneira óbvia, temos o que Kant chama de um **Juízo Analítico**. Ele é tão-somente elucidativo, não acrescenta nenhum conhecimento novo sobre o sujeito de quem se fala. *O todo é maior que suas partes* seria um exemplo desse tipo de juízo. Basta analisar o sujeito para verificar que o seu predicado lhe convém necessariamente. Tem-se apenas de uma elucidação pois, como se trata de uma obviedade, nada acrescenta a quem souber o que é um todo.

No entanto, há um outro tipo de juízo formulado pela ciência. Há aqueles que ampliam o nosso conhecimento pois, quando enunciados, o predicado não está contido no sujeito. Tais juízos recebem a denominação, por parte de Kant, de **Sintéticos**. *Os*

indivíduos nascidos no Brasil falam a língua portuguesa é um exemplo de **Juízo Sintético**. Ao se enunciar o sujeito - *Os indivíduos nascidos no Brasil* - o predicado não lhe convém necessariamente. Outras informações poderiam vir, ao invés das que tratam do seu código lingüístico. Trata-se de um juízo que amplia o nosso conhecimento.

Feita essa classificação sobre os juízos formulados pela ciência, Kant, ainda, submete-a às condições que havia identificado para a sua ocorrência. Argumenta ele que tais juízos podem ser *a priori* ou *a posteriori* (empírico).

Quando não se faz necessário o uso da experiência para comprovar o seu conteúdo de verdade, temos um **Juízo a priori** e quando se faz necessário o uso da experiência, temos um **Juízo a posteriori** (empírico).

Todo **Juízo a priori** é universal e necessário, ou seja, necessariamente o conhecimento do qual trata ocorre da forma que enuncia e, por isso, não admite exceção:

“O Juízo *a priori*, sendo necessário, deve ser absoluto, ou seja, não pode deixar de ser tal como é, de tal modo que o seu contrário é impossível. (...) a experiência jamais dá aos juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra.” (Kant, 1972: 4)

O todo é maior que as suas partes que, como já foi visto, é um **Juízo analítico** é, pois, também, **a priori**, já que a verdade do conteúdo que expressa, segundo Kant, não necessita da experiência para ser comprovada, e mais, é universal e necessária.

Já *Os indivíduos nascidos no Brasil falam a língua portuguesa* é, como vimos, um **Juízo sintético** e, também, **a posteriori**, já que a verdade do seu conteúdo necessita da experiência para a sua comprovação. No entanto, esse enunciado não expressa um juízo universal, nem necessário, pois há, no Brasil, quem fale outra língua, e mais, há a possibilidade de que esse código lingüístico possa ser substituído ou alterado.

“Os conhecimentos empíricos são juízos que se caracterizam por serem contingentes, uma vez que enunciam que algo pode ser, ou não, de determinado modo, e particulares; são juízos que dependem da experiência.” (Gianfaldoni e Micheletto, 1992: 347)

Poder-se-ia chegar à conclusão, portanto, de que todo **juízo analítico é a priori** e de que todo **juízo sintético é a posteriori (empírico)**. De acordo com Kant, a primeira parte dessa formulação seria verdadeira, ou seja, todo **Juízo analítico é a priori**, mas não seria verdadeira a segunda parte, pois, muito embora quase sempre o **Juízo sintético seja a posteriori**, a ciência formula, também, **Juízos sintéticos a priori**, ou seja, juízos em que o predicado não esteja contido no sujeito, que ampliem o conhecimento humano, isto é que não sejam, apenas,

elucidativos, que para a comprovação do seu conteúdo de verdade não seja necessário recorrer à experiência e, por fim, que sejam universais e necessários.

A reta é a distância mais curta entre dois pontos seria um exemplo desse tipo de juízo. Trata-se de um enunciado (juízo) em que, de acordo com a lógica kantiana, o predicado não está contido no sujeito, ou seja, o predicado não é um desdobramento elucidativo do sujeito. É, pois, um **Juízo sintético**, mas também universal, necessário e cujo conteúdo de verdade que expressa não necessita da experiência para ser comprovado, ou seja, é, também, *a priori*.

Feita a análise sobre as condições e os juízos da ciência, Kant volta à sua interrogação inicial: é possível a afirmação científica das questões metafísicas? A conclusão do autor será que não.

O juízo, por exemplo, *Deus existe*, para a comprovação de sua verdade, seria do tipo **sintético a priori**, mas a comprovação da verdade de seu conteúdo, que não pode fazer uso da experiência, não se faz de maneira indubitável. Em outras palavras, a Metafísica, que pretende estar para além da experiência sensível, não tem como comprovar verdadeiramente os juízos que formula.

"A Metafísica - entendida como um conjunto de proposições ou juízos acerca de realidades que estão para além da experiência - é impossível, já que *as categorias só podem usar-se legitimamente na sua aplicação aos fenômenos, ao dado da experiência.*" (Cordon & Martinez, 1983: 203)

A "saída" para esse problema está em se fazer a distinção entre fenômeno e noumeno (a coisa em si). Para Kant, o problema do entendimento está em querer alcançar o conhecimento do incondicionado, da coisa em si.

Há, segundo o autor, uma tendência da Razão em querer formular juízos cada vez mais gerais, mais totalizadores e que expliquem um número cada vez maior de fenômenos.

Note-se que utilizamos os termos "entendimento" e "Razão", o que não se tratou de um descuido. Kant fará uma distinção entre esses dois termos. Para ele, a Razão é mais abrangente e comporta o entendimento. Este último tem limites: ele só pode ser aplicado aos fenômenos, ou seja, ao que se tem experiência sensível. Esse é, ao mesmo tempo, o limite da ciência. No entanto, a Razão é mais abrangente; além do entendimento, ela tende ao incondicionado, ao do que não temos experiência sensível, às coisas em si (noumenos). Faz parte da natureza da Razão, portanto, querer lidar com as questões que estão para além dos fenômenos - como as da *Metafísica* -, como Deus, a Alma e a Liberdade. Essas questões, para Kant, são incondicionadas: escapam da compreensão da ciência. Os homens as abordam pela natureza da Razão que possuem; sobre elas não é possível o conhecimento.

O ser dos homens, ou conhecimento da totalidade da vida, é, portanto, impossível para Kant. Há elementos que compõem o ser dos homens que são

impossíveis de serem conhecidos. Dessa forma, a preocupação do autor com o agir humano fica afetada, pois se não é possível uma explicação do ser como determinar o dever ser (o agir)?

Todo o projeto ético de Kant será, assim, vazio de conteúdo, pois, ao admitir aspectos incondicionais e incognoscíveis do ser, todas as formulações para o agir deverão ser as mais abrangentes possíveis. Esse fato é perceptível no Imperativo Categórico por ele formulado na **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, “age somente segundo uma máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal” (Kant *apud* Cordon & Martinez, op. cit. 1983: 211)

Percebemos, dessa forma, que Kant, apesar de não ter conseguido empreender uma análise totalizadora do real, pelo contrário, afirma que há dimensões dele que são incognoscíveis, demonstra claras preocupações com o ser do homem, grande parte delas extremamente humanistas.

2.6. A CRÍTICA À KANT: A DIALÉTICA HEGELIANA

“Em primeiro lugar, a filosofia de Hegel propõe-se a pensar a relação *entre os dois grandes e fundamentais conceitos postos em evidência pela tradição filosófica anterior: Natureza e Espírito*. O primeiro, objecto principal de investigação por parte da filosofia grega; o segundo, descoberta do Cristianismo e sobre o qual se apoiou e em torno do qual girou especialmente a filosofia moderna (a partir de **Descartes**), sob o nome de consciência ou subjetividade. O projecto filosófico hegeliano consiste em pensar a *interna unidade e conexão* (nesta linha se situa o termo ‘sistema’) *entre um e outro, de modo a conseguir elaborar uma teoria unitária, total e fechada sobre a realidade em sua totalidade*. Mas, para isso, exige-se que Hegel leve a cabo uma crítica e superação da filosofia que, em seu entender, alcançara a maior maturidade ‘crítica e reflexiva’ e que, no entanto, oferecia as maiores dificuldades para esse projectado ‘sistema unitário, fechado e total’ em que deve consistir a

filosofia. Essa filosofia é a filosofia de **Kant**.” (Cordon & Martinez, 1983: 228)

O fragmento acima escolhido, da **História da Filosofia** de Juan Manuel Cordon e Tomas Martinez, ilustra as fontes com as quais Hegel se defronta, bem como o seu objetivo fundamental. Em outras palavras, o filósofo alemão enfrenta o debate em torno dos princípios fundamentais que povoam a discussão da filosofia de sua época - na sua denominação, *Natureza e Espírito* -, mas faz esse enfrentamento a partir da elaboração que julga a mais consistente, a de Kant²⁸. Hegel pretende, nesse enfrentamento, elaborar um sistema filosófico que venha a dar unidade e totalidade à sistematização filosófica. Sua pretensão é a de resolver os problemas da Filosofia e se julga um intérprete privilegiado do seu tempo, tendo, ao seu lado, uma erudição invejável. Vejamos o comentário de Bréhier a respeito dessa erudição, e o de Chatelet a respeito da pretensão de Hegel, respectivamente:

“Hegel revela em sua filosofia um saber enciclopédico, o que, aliás, fizeram ou tentaram fazer muitos filósofos de uma época que visava, sobretudo, a não deixar escapar qualquer momento positivo da cultura humana.” (Bréhier, 1977: 146)

“Ora, Hegel julga que chegou o tempo de responder definitivamente, de acabar a filosofia, isto é, de chegar enfim à exposição sistemática da ciência, desse saber absoluto a que a humanidade aspirava há vinte e

²⁸ Muito embora o enfrentamento à obra de Kant seja claro, não é apenas desse filósofo que se ocupa Hegel, a expressão mais madura da tradição filosófica ocidental até a sua época: analisá-lo filosoficamente representa fazer uma revisão de toda a filosofia anterior a ele. (Cf. Cordon e Martinez, 1983)

quatro séculos; e que é a ele que essa tarefa está reservada.” (Chatelet, 1981: 170)

Nessa empreitada, como já foi mencionado, o foco central é a sistematização kantiana. Hegel (1770-1831) se posiciona criticamente em face às cisões empreendidas por Kant em sua formulação filosófica, a saber, a cisão entre entendimento e razão, a cisão entre fenômeno e noumeno e a cisão entre ser e dever ser.

Na primeira delas, a cisão entre entendimento e razão, Kant acabou por limitar a possibilidade do conhecer. Para ele, o entendimento é uma faculdade do conhecimento finita e limitada, que chega, no máximo, aos conhecimentos dos fenômenos (no sentido kantiano). Já a razão tende para o infinito, para o incondicionado, para a coisa em si que, se fosse possível de ser conhecida, permitiria ao homem um conhecimento de totalidade.

Essa distinção entre entendimento e razão acaba por gerar uma segunda cisão: entre fenômeno e noumeno (a coisa em si), ou seja, a própria realidade é dividida entre aquilo que é possível de se conhecer, os fenômenos (captáveis pelos sentidos e ordenados pelas categorias apriorísticas da razão), e aquilo que é incognoscível, o noumeno. Fica, dessa forma, impossibilitada uma teoria que seja uma, absoluta e total sobre a realidade em sua totalidade.

Como consequência, tem-se uma terceira cisão, entre o ser e o dever ser, pois, na medida em que não é possível o conhecimento da realidade em sua totalidade, como determinar o dever ser do homem se não é possível explicar o seu ser em totalidade?

Hegel irá se opor a essas cisões estabelecidas por Kant, para ele: "o verdadeiro é o todo" e este é absolutamente racional, ou seja, pode ser apreendido racionalmente. É conhecida sua expressão, no prólogo aos **Princípios da Filosofia do Direito**: "o que é real é racional e o que é racional é real".

Muito embora dessa afirmação seja possível tirar duas conclusões - uma de caráter extremamente conservador (a de que a ordem social e política seja a concretização do pensamento humano na realidade, e isso justificaria o quadro econômico, social e político existente) e outra de cariz progressista (a de que a ordem social possa ser apreendida pela Razão, e mais, que esta última se concretiza na realidade), nela está contida sua oposição à interpretação kantiana de que há aspectos "irracionais" na realidade.

Para Hegel, portanto, a realidade é um todo articulado e racional que tem um certo tipo de estrutura, uma estrutura dialética, ou, em outras palavras, a realidade tem por característica fundamental a transformação. Não foi ele o primeiro filósofo a tratar da dialética. Heráclito de Êfeso já o havia feito, ainda na Antigüidade

clássica, mas suas elaborações haviam sido totalmente desprezadas pela hegemonia das formulações de Parmênides. Hegel tem o mérito de retomá-las. Não há dúvidas, então, de que Heráclito é uma das influências²⁹ recebidas pelo filósofo alemão.

Se a realidade é complexa e está em constante movimento, o pensamento, que pretende apreendê-la, deve se submeter aos procedimentos que determinam o desenvolvimento das coisas, ou, em outras palavras, também ele é dialético.

“A dialética, portanto, está nas coisas e no pensamento, já que o mundo real e o pensamento constituem uma unidade indissolúvel, submetido à lei universal da contradição” (Savioli e Zanotto, 1992: 372)

O que põe em movimento a realidade, assim, é a negatividade, a contradição. Partindo da situação do ser do mundo objetivo, coloca em oposição seu estado atual e as suas potencialidades. *É negado* o estado presente do ser a fim de que possa ser substituído por um novo estado. É a realização das potencialidades contidas no velho. Essa contradição é, assim, a força motora de toda transformação da realidade.

As formulações hegelianas, como se vê, sustentam-se, fundamentalmente, no conceito de ser. A essência da transformação está posta nele, pois o ser (em si), o qual possui determinados limites e potencialidades que são seus aspectos distintivos

²⁹ Afirma Corbisier (1981) que, além de Heráclito, Aristóteles e Descartes são outras duas importantes influências. De Aristóteles recupera três noções fundamentais – a do universal; a do vir-a-ser; e a da relação entre a Razão e a experiência, cuja necessidade interna é revelada pelo pensamento. De Descartes recupera a idéia da racionalidade do real.

em relação aos outros seres - sua "identidade" -, nega-se (para si) e se transforma, buscando as suas possibilidades, e, finalmente, volta a si recuperando a sua essência preservada nesse processo de transformações (em si-para si). Esse é um processo contínuo e ininterrupto, em que o ser é um constante vir-a-ser. Com isso, Hegel rompe com a concepção de que algo só pode ser ele mesmo até que deixe de existir, ou seja, rompe com o princípio da identidade imutável. A essência dos seres é que eles são um constante vir-a-ser. Tem-se, então, uma noção de "progresso" no ser em que se identificam o "ser" e o "nada". "Nada há no céu e na terra que não contenha, ao mesmo tempo, o ser e o nada", uma vez que para algo ser deve passar a ser o que não é. Todo ser contém em si, portanto, seu próprio ser e seu oposto, o nada.

"É no vir-a-ser que existe a distinção entre o ser e o nada e o vir-a-ser só é possível em função dessa distinção. Mas o vir-a-ser, por sua vez, não se confunde nem com o ser nem com o nada; ambos existem nele, o que equivale a dizer que não existem para si mesmos. O vir-a-ser compreende tanto o ser quanto o não-ser; só existem quando estão no *Uno* e é isso que apaga a sua diferença." (Hegel *apud* Savioli e Zanotto, 1992: 374)

Diferentemente de Kant, Hegel julga que o homem é capaz de conhecer esse processo constituinte da realidade, nele podendo intervir. Quando age para a realização da liberdade, o homem dá demonstrações de que atingiu um nível de autoconsciência, que compreende seus limites e possibilidades e que é livre para a realização destas.

A autoconsciência só é possível de ser alcançada pela relação dos indivíduos com o trabalho. Os objetos produzidos pelo trabalhador passam a fazer parte do ser do trabalhador que neles se reconhece, ao mesmo tempo que representam a relação entre indivíduos diferentes.

“Os objetos de seu trabalho não mais serão coisas mortas que o acorrentam a outros homens, mas produtos de seu trabalho e, como tal, parte integrante do seu próprio ser”. (Marcuse, 1978: 117)

No processo de trabalho está posta a polêmica e complexa relação do “Senhor e do Escravo” elaborada por Hegel. Pensa ele que tanto para um quanto para o outro o trabalho é expressão de autoconsciência. No caso do trabalhador isso já foi explicitado, mas para o “Senhor” ainda não. Este último, ao se apropriar dos frutos do trabalho do “Escravo”, toma contato com a autoconsciência do outro que está concretizada no objeto apropriado e, ao mesmo tempo, toma consciência da sua dependência em relação ao trabalhador, ou seja, ele se percebe dependente do “Escravo”.

Por meio da relação entre o “Senhor” e o “Escravo” e do conceito de autoconsciência, Hegel supera duas oposições colocadas pelos sistemas filosóficos anteriores (principalmente o de Kant), respectivamente: a oposição objeto/sujeito - com a identidade entre ambos, o primeiro reduzindo-se ao segundo - e a oposição

pensamento e mundo exterior. Dessa forma, portanto, o Espírito autoconsciente é capaz de apreender o mundo em sua totalidade.

“O grande movimento triádico, pois, expresso no sistema hegeliano, toma como *tese* o Ser, entendido como o conjunto dos caracteres lógicos e pensáveis que tem em si toda a realidade, como *antítese* a Natureza, entendida como a exteriorização do Ser nas coisas físicas e orgânicas e, finalmente, toma como *síntese* o Espírito, entendido como a reinteriorização do mundo exterior pelo Ser. Esse movimento se reproduz dialeticamente, em cada um de seus momentos, ou seja, Ser, Natureza e Espírito contém em si a possibilidade de negar-se e superar-se, atingindo, assim, outros estágios de seu próprio desenvolvimento.” (Savioli e Zanotto, 1992: 375)

O Ser que se nega e se supera constitui-se em "Idéia"; esta, ao negar-se, constitui-se em Natureza, ou seja, o Ser manifestando-se no outro, no seu oposto que, ao reintegrar-se ao plano da "Idéia", constitui-se em Espírito. O mesmo movimento triádico efetua o Espírito, em seus três estágios concomitantes: Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto.

Aqui se encontra o caráter idealista da filosofia hegeliana, pois a realidade nada mais é que a realização da "Idéia". O pensamento não é dependente dos objetos, mas o contrário. Esse caráter idealista pode ser constatável na passagem, que segue abaixo, retirada da **Fenomenologia do Espírito**:

“(...) que o verdadeiro só é real como sistema ou que a substância é essencialmente sujeito, exprime-se na representação que enuncia o absoluto como espírito, o conceito mais elevado de todos e que pertence à época moderna. Só o espiritual é o real.” (Hegel, 1992: 209)

Aqui teremos a principal diferença entre a filosofia de Hegel e a de Marx. Principalmente, mas não só lá, na redação dos **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, fica patente a crítica de Marx aos aspectos idealistas de Hegel. No entanto é indiscutível a influência de Hegel em Marx quanto à compreensão do real como uma totalidade dialética, inclusive nos **Manuscritos**.

2.7. HERANÇAS PROGRESSISTAS DE DESCARTES E HUME: Racionalismo, Humanismo e Método

Antes de demonstrarmos as características progressistas desse período filosófico a que nos referimos, cabe lembrar as grandes limitações da nossa análise.

Em primeiro lugar, como já mencionamos, apenas alguns filósofos foram escolhidos para compor essa síntese da Filosofia Moderna e, embora sejam representativos desse período, não podemos querer reduzir essa tradição filosófica às suas elaborações. Principalmente em relação ao Racionalismo e ao Empirismo poderiam surgir objeções à escolha, já que, por exemplo, autores como Espinosa (para o Racionalismo) e Locke (para o Empirismo) poderiam ser considerados escolhas melhores. Apesar de já termos mencionado as razões da escolha, cabe ressaltar que, nos casos desses dois autores, ela foi feita pela representatividade de ambos em relação à filosofia posterior. Tanto um quanto o outro estarão presentes no debate, imediatamente posterior, entre Kant e Hegel. Além disso,

julgamos que, quanto a estes dois últimos não poderá haver objeção alguma quanto à escolha, pois trata-se das expressões filosóficas mais bem elaboradas de sua época.

Apesar dessas observações, vale ressaltar, mesmo que a escolha fosse outra em relação ao Racionalismo e ao Empirismo, o resultado do estudo seria o mesmo, pois esses movimentos filosóficos foram expressões de progresso em seu conjunto.

Em segundo lugar, é possível, atualmente, encontrar-se uma série de críticas a esses autores, e nelas, muitas vezes, o papel cumprido pelos filósofos é invertido. Assim, não são poucas as vezes em que Descartes, para dar apenas um exemplo, aparece como um "vilão", já que propõe uma visão mecanicista de mundo. Em nossa opinião, a grandeza de um pensador não está nas respostas que deu, mas nas questões que se pôs no momento histórico em que viveu. Dessa forma, propor uma visão mecanicista de mundo para se opor à questão de uma visão religiosa de mundo parece-nos algo extremamente revolucionário; afirmar a Razão como instância que pode distinguir o verdadeiro do falso quando se afirmava que cabia à fé a revelação do verdadeiro parece-nos, também, algo extremamente revolucionário.

Feitas essas ressalvas, caso articulemos essas expressões filosóficas, que foram brevemente sintetizadas, com o contexto histórico em que emergiram, podemos afirmar que foram expressões de progresso para a humanidade, muito embora estivessem articuladas com a ascensão da burguesia como classe social.

Assim, embora as diferenças entre o Racionalismo Cartesiano e o Empirismo Humeano sejam muitas - na verdade, um é a antítese do outro quanto à origem do conhecimento e quanto ao limite do conhecimento: para o primeiro, como vimos, a origem do conhecimento é a intuição, luz natural da razão, idéia inata e, para o segundo, o homem nasce uma *folha de papel em branco*, tudo o que somos e conhecemos vem da experiência captável pelos órgãos do sentido -, há entre essas correntes continuidades.

Tanto um autor quanto o outro são racionalistas. Nenhum deles coloca a fé como estatuto da verdade. Embora tenham concepções distintas sobre a origem do conhecimento, julgam que pode a Razão humana distinguir o falso do verdadeiro. Além disso, manifestam um forte humanismo: afirmam ser o homem quem conhece, em outras palavras, colocam o homem como ser cognoscente, dão a ele um papel de destaque.

Nessa luta por colocar o homem em papel de destaque e afirmar a Razão como a instância que pode distinguir o verdadeiro do falso, ganha força a preocupação com a maneira para se conhecer, ou, em outras palavras, o método.

A preocupação metodológica posta por esses autores, e que estará presente, também, em Kant e Hegel, não leva, no caso deles, a um reducionismo do homem à sua possibilidade de conhecer. Na época em que viveram, verificar as possibilidades

humanas de conhecer e seus limites era, ao mesmo tempo, uma luta sócio-histórica. Assim, não podem ser reduzidos a epistemologistas. Cordon e Martinez, analisando esse aspecto, fazem importantes observações:

“Ora, o facto de o pensamento moderno se apresentar – em todos os autores e escolas – como uma análise da Razão não deve conduzir à interpretação unilateral da filosofia moderna como uma filosofia exclusiva ou preferencialmente interessada em questões gnoseológicas. (...) a análise da Razão é levada a cabo para fundamentar nela e a partir dela a ciência e para responder, em última análise, às solicitações e problemas postos acerca do Homem, da Sociedade e da História, à procura de uma ordenação da vida e da sociedade.” (Cordon e Martinez, 1983: 8)

Há um outro elemento de continuidade entre esses autores, mas este só representou progresso em sua época. Tanto um autor quanto o outro interpretam como verdade aquilo sobre o que se tem certeza absoluta. Esse traço deve ser debitado à grande influência da Matemática e da Física, nessa época, sobre a Filosofia. Descartes era um Matemático e facilmente é perceptível essa influência nas suas formulações, como, por exemplo, naquilo que ele chama de análise. Para ele, analisar é decompor o fenômeno que se quer conhecer no maior número de parcelas possíveis, raciocínio similar ao efetuado na matemática para se chegar ao mínimo múltiplo comum.

Em Hume, também é perceptível essa noção de verdade como certeza absoluta; tanto é assim que será cético em relação à previsibilidade humana com

relação ao futuro, pois ainda não se teve impressão sobre ele. O conhecimento humano científico, para Hume, reduz-se à captação sensível do fenômeno.

Vale ressaltar que há em Hume, por outro lado, um igualitarismo que não é verificável em Descartes. Para Hume, todos os homens nascem como se fossem *folhas de papel em branco*. Descartes, ao admitir um inatismo de idéias, admite, ao mesmo tempo, uma distinção original entre os seres humanos.

2.8. AS HERANÇAS PROGRESSISTAS DE KANT E HEGEL: Sistema e Totalidade

Os aspectos progressistas contidos nas correntes anteriores vão ser incorporados por Kant e Hegel. Dessa forma, tanto em um quanto no outro veremos as preocupações humanistas, racionalistas e metodológicas presentes e aprofundadas. No entanto, esses autores irão além.

O primeiro passo em busca de uma Filosofia que tivesse estatuto de ciência já havia sido dado anteriormente: a afirmação da Razão, o reconhecimento do homem como ser cognoscente e a tentativa de se estabelecer o método para a Filosofia foram importantes contribuições.

Na obra de Kant, esses elementos de progresso são incorporados, muito embora um pouco modificados. Como já vimos, Kant pretende a construção de um

sistema. Julga ele que pode resolver toda a problemática que envolve a Filosofia de sua época e pretende a construção de um sistema definitivo - lembremos que ele pretende resolver os antagonismos que a Razão enfrenta à sua época: o dogmatismo racionalista; o ceticismo empirista e o irracionalismo.

Sua preocupação, no estabelecimento de um sistema filosófico, é fazer com que o homem esteja de acordo com a época em que vive. Pensa ele que a sua época é uma época de ilustração, mas a Filosofia (e, conseqüentemente, as maneiras de pensar dos seres humanos) não está de acordo com a época ilustrada. Ela, assim como os homens, encontra-se em um estado de menoridade. É necessário, portanto, colocar o homem de acordo com a época em que vive, é necessário tirá-lo de seu estado de menoridade.

Muito embora, ao final, Kant não consiga estabelecer um sistema filosófico que abarque a totalidade da realidade - como sabemos, ele acaba por argumentar que há aspectos da realidade que são incognoscíveis -, sua intenção inicial era um conhecimento de totalidade. Preocupava-se Kant em dar resposta a todas as questões de sua época, principalmente para fazer com que o Ser do homem estivesse de acordo com a época em que vivia.

De todos os elementos de progresso contidos em sua obra, talvez aquele que apareça com maior força seja o seu profundo humanismo.³⁰ Kant põe no centro de suas preocupações a questão do agir humano. Já que não conseguiu estabelecer um sistema que abarcasse o conhecimento da realidade como um todo - irá, inclusive, argumentar que isso é impossível -, construiu uma ética para o agir que tem como maior preocupação a liberdade humana. Na sua obra **Fundamentos da Metafísica dos Costumes** deixa isso muito claro, numa passagem que é clássica na História da Filosofia: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca apenas como um meio” (Kant *apud* Cordon e Martinez, op. cit.: 211)

Os outros elementos de progresso - racionalismo e método - também estão presentes na sua obra. Quanto ao primeiro, como já vimos, Kant o valoriza, mas chega à conclusão de que tem limites, pois há aspectos da realidade que escapam do entendimento humano. Quanto ao segundo, que é uma síntese do Racionalismo com o Empirismo, pensa-o aplicável apenas ao que o entendimento pode alcançar.

Sua concepção de verdade é a mesma de Descartes e Hume, ou seja, a certeza absoluta. Só é conhecimento científico aquele que pode ser afirmado com inquebrantável certeza.

³⁰ A respeito dessa característica na obra de Kant, ver o clássico de Lucien Goldmann, **As origens da dialética: universo e comunidade humana em Kant** (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968).

Hegel, assim como Kant, é herdeiro dos elementos de progresso construídos pela Filosofia Moderna. O Humanismo, o Racionalismo e a preocupação metodológica são aspectos presentes em sua obra.

Também como Kant, pretende a construção de um sistema filosófico e partirá, como já vimos, das limitações de Kant, ou melhor, dos limites postos por Kant.

Como Kant acaba por cindir a realidade em fenômeno e noumeno, argumentando que ao entendimento era possível, apenas, o conhecimento dos fenômenos, Hegel parte da crítica a essa elaboração. Para ele, *o verdadeiro é o todo e esse é racionalmente apreensível*.

A Hegel, assim, o elemento progressista do racionalismo lhe é muito caro. Em seu sistema não admite algum aspecto da realidade que não seja possível de ser conhecido e, ao mesmo tempo, tal realidade é expressão da Razão humana. Essa preocupação racionalista pode ser observada na sua célebre frase - que já citamos anteriormente -, escrita no prólogo aos Princípios da Filosofia do Direito: "o que é racional é real, e o que é real é racional" (Hegel *apud* Cordon e Martinez, *op. cit.*: 43)

Em suas obras também é possível verificar a preocupação metodológica, mas, nesse ponto, suas formulações são radicalmente distintas das anteriores. Hegel argumenta que a realidade é um todo dialético (em constante transformação); portanto, o método de apreensão dessa realidade deve, também, ser dialético.

Tal proposição abala profundamente a noção de verdade que até então vigorava, pois a partir de Hegel a certeza absoluta, influência das ciências naturais na Filosofia, será abandonada. Engels, ao analisar o impacto da obra de Fauerbach na filosofia alemã clássica, mostra isso de maneira impecável:

“Mas, a verdadeira significação e o carácter revolucionário da filosofia de Hegel (temos que nos limitar aqui a considerá-la como o fecho de todo o movimento desde Kant) residia, precisamente, em que ela, de uma vez por todas, deu o golpe de misericórdia no carácter definitivo de todos os resultados do pensar e do agir humanos. A verdade, que se tratava de conhecer na filosofia, não era mais para Hegel uma colecção de proposições dogmáticas prontas que, uma vez encontradas, apenas requeriam ser aprendidas de cor; a verdade residia agora no processo do próprio conhecer, no longo desenvolvimento histórico da ciência, que se eleva de estádios inferiores de conhecimento para (estádios) sempre superiores, sem, porém, chegar alguma vez, pelo achamento de uma pretensa verdade absoluta, ao ponto em que ela não pode avançar mais, em que não lhe resta mais do que ficar de braços cruzados e olhar de boca aberta para a verdade absoluta alcançada. (...) Tão-pouco quanto ao conhecimento, pode a história encontrar um fecho pleno num estádio ideal perfeito da humanidade; uma sociedade perfeita, um ‘Estado’ perfeito, são coisas que só podem existir na fantasia; pelo contrário, todos os estados históricos que se seguem uns aos outros são apenas estádios transitórios no curso do desenvolvimento sem fim da sociedade humana do inferior para o superior.” (Engels, *in* Marx e Engels, 1985: 380-381)

Hegel, ao interpretar a realidade como um todo dialético, acaba por revolucionar o conceito de verdade de sua época. As conseqüências sócio-políticas dessa sua descoberta são da maior importância, como vimos na citação de Engels, pois as organizações sociais são, assim com a realidade, estágios que podem ser superados e desenvolvidos.

A filosofia hegeliana acaba por nos dar mais dois elementos de progresso aos já existentes. Além de dar continuidade ao racionalismo, incorporar o humanismo e de se preocupar com a questão metodológica, Hegel acaba por nos demonstrar que a realidade é uma totalidade dialética que pode ser racionalmente apreendida e transformada. Dessa forma, toda a realidade humana é histórica e o ser humano historicamente determinado.

3. O ABANDONO DOS ELEMENTOS PROGRESSISTAS DA MODERNIDADE: a burguesia como classe conservadora

Estamos trabalhando com o pressuposto de que o *Projeto da Modernidade* corresponde, historicamente, ao período de desenvolvimento e consolidação do capitalismo e, portanto, da burguesia no poder. Nesse processo de superação do feudalismo, a burguesia foi a protagonista central de movimentos revolucionários, foi portadora de interesses universais e, portanto, teve as classes subalternas ao seu lado. Uma vez consolidada no poder e estabelecido o capitalismo industrial, ela deixa de ser classe revolucionária e se torna classe conservadora, o que se dá pelo reconhecimento do surgimento de seu oponente histórico - a classe operária (o processo revolucionário de 1848 demonstra isso com clareza).

Assim, no período que vai do século XVI até meados do século XVIII, as expressões filosóficas da burguesia trarão elementos de progresso para o pensar humano. Trata-se do período, como vimos, em que o capitalismo se constitui e a visão feudal de mundo vai sendo superada.

O movimento iniciado no Renascimento (que Agnes Heller, como lembramos, chamou de "aurora do capitalismo") tem na Filosofia Moderna o seu desfecho. A Idade da Razão finalmente se consolida. Tal movimento (do Renascimento à Filosofia Moderna), do ponto de vista histórico, é representativo da ascensão da burguesia ao poder, que pudemos analisar anteriormente.

Em verdade, o que fizemos, até aqui, foi retomar, resgatando a história, a tese de Carlos Nelson Coutinho, elaborada em seu livro, de 1972, *O estruturalismo e a miséria da razão*. Nessa obra, a partir das formulações contidas num texto clássico de Lukács -*A destruição da razão* -, Coutinho se dispõe a analisar o que chama de *miséria da razão* - o Racionalismo Formalista. Tal denominação é uma analogia com o termo *destruição da Razão*, utilizado por Lukács para designar o processo do moderno irracionalismo.

"Tanto o Irracionalismo quanto o 'racionalismo' formalista (...) são expressões necessárias do pensamento ideológico da burguesia contemporânea, incapaz de aceitar a Razão dialética, a dimensão histórica da objetividade, a riqueza humanista da práxis. O predomínio de uma outra posição (...) depende de causas históricas. 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. 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, 1972: 8)

Vale ressaltar que, para o autor, não há contradição essencial entre o irracionalismo e o racionalismo formalista, ambos, pelo contrário, apresentam uma unidade essencial: abandonam os núcleos categoriais progressistas da filosofia clássica.

O período entre 1830/1848, com os movimentos revolucionários que tiveram como protagonista o nascente movimento operário, é um marco para se entender o abandono das categorias do *humanismo, do historicismo e da razão dialética* (Cf. Coutinho, 1972). A burguesia, a partir desse período revolucionário que demonstra o surgimento de seu oponente histórico - o proletariado -, torna-se, definitivamente, uma classe conservadora. Relembremos a passagem em que o autor deixa isso explícito:

“Na época em que a burguesia era o porta voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram possibilidade aberta à razão humana. Desde a teoria de Galileu de que a ‘natureza é um livro escrito em linguagem matemática’ até o princípio hegeliano da ‘razão na história’, estende-se uma linha que – apesar de suas sinuosidades – afirma claramente a subordinação da realidade a um sistema de leis racionais, capazes de serem integralmente apreendidas pelo nosso pensamento. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez

maior, renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.” (Coutinho, 1972: 8)

Dessa forma, segundo Coutinho,

"na História da filosofia burguesa, é possível discernir – com relativa nitidez – duas etapas principais. A primeira, que vai dos pensadores renascentistas a Hegel, caracteriza-se por um movimento progressista, ascendente, orientado no sentido da elaboração de uma racionalidade humanista e dialética. A segunda – que se segue a uma radical ruptura, ocorrida por volta de 1830-1848 – é assinalada por uma progressiva decadência, pelo abandono mais ou menos completo das conquistas do período anterior, algumas definitivas para a humanidade: as categorias do humanismo, do historicismo e da razão dialética." (Coutinho, 1972: 7-8)

A descontinuidade nas formulações filosóficas é, portanto, consequência da descontinuidade do papel cumprido pela burguesia no processo histórico.

Dessa análise feita por Carlos Nelson Coutinho, concordamos com quase todos os aspectos - não foi à toa que procedemos à recuperação histórica do processo de construção da chamada Modernidade, pois pretendíamos demonstrar a justeza da análise desse autor -, porém julgamos caberem duas ressalvas.

A primeira delas diz respeito à inclusão da preocupação metodológica como um outro elemento representativo de progresso dentro dessa tradição ascendente da filosofia burguesa. Principalmente até 1848, a preocupação com o método não configurou um reducionismo epistemologista, mas foi representativa da afirmação do racionalismo.

A segunda delas refere-se à interpretação da razão dialética como algo que já tenha sido patrimônio da burguesia. Não nos parece que, mesmo em sua fase ascendente, a burguesia tenha feito uso da Razão Dialética. Aparentemente, esse núcleo categorial é um patrimônio do pensamento revolucionário comunista. Explicamos: mesmo tendo por origem Hegel, esse aspecto de sua filosofia foi justamente o divisor de águas entre a esquerda e a direita hegelianas. Em torno da formulação hegeliana “o que é racional é real, e o que é real é racional” é possível uma dupla interpretação. A primeira, extremamente conservadora, dá ênfase ao sistema de Hegel e interpreta que a realidade nada mais é que a consolidação da idéia, e mais, que a realidade como está concretizada é a realização da Razão; dessa forma justifica-se aquilo que está estabelecido. A outra, progressista, interpreta a mesma frase de outra forma, isto é, que a realidade pode ser racionalmente apreendida e a Razão humana se consubstancia no real, dando a este um constante movimento.

O próprio Hegel, segundo Engels, parecia inclinar-se para o lado conservador.

Vejamos a passagem em que aborda esse ponto:

“A doutrina de Hegel no seu conjunto deixava, (...) abundante espaço para o alojamento das mais diversas visões de partido práticas; e, na prática, na Alemanha teórica daquela altura, havia, antes do mais, duas coisas: a religião e a política. Quem pusesse o peso principal no *sistema* de Hegel podia ser bastante conservador em ambos os domínios; quem visse o principal no *método* dialético podia, tanto religiosa como politicamente, pertencer a oposição mais extrema. O próprio Hegel, apesar dos acessos de cólera revolucionária bastante freqüentes nas suas obras, parecia, no conjunto, inclinar-se mais para o lado

conservador; ou não lhe tivesse custado o seu sistema, de longe, mais 'amargo trabalho de pensamento' do que o seu método." (Engels, in Marx e Engels, 1985: 384)

A Razão Dialética, que será aperfeiçoada posteriormente por Marx, não se tratou, portanto, de um patrimônio da burguesia. Sempre foi, muito embora tenha o seu nascedouro com Hegel, um patrimônio do movimento revolucionário pós-1848.

Feitas essas ressalvas, vale então confrontar o que desenvolvemos até agora com as proposições iniciais.

O movimento pós-moderno faz uma crítica à Modernidade como sendo um projeto superado. Na sua crítica, procede, ao mesmo tempo, a um reducionismo na interpretação da Modernidade e a uma generalização indevida. O reducionismo diz respeito à interpretação da Modernidade como, exclusivamente, um *projeto ideocultural* sem o referir à sua história; e a generalização indevida se faz quando todas as formulações modernas são tratadas como *Modernidade* sem qualquer distinção.

Do que vimos, até agora, é importante ressaltar:

- há uma coincidência da chamada Modernidade com o processo de ascensão e vitória política da burguesia - mas, nesse período, ela desempenhou um papel revolucionário na história e, por isso, as suas formulações foram progressistas;
- a partir de 1848, a burguesia deixa de ter protagonismo revolucionário na história e, por isso, abandona os aspectos de progresso que havia elaborado do

ponto de vista filosófico. O nascente movimento operário será o herdeiro dessa tradição progressista. Há, portanto, uma cisão no chamado *Projeto da Modernidade* e se desenvolverão dois vetores: um conservador (que, segundo Carlos Nelson Coutinho, alternará períodos de irracionalismo - em momentos de crise da burguesia - com momentos de racionalismo formalista - em momentos de estabilidade da burguesia) e outro revolucionário.

Como a burguesia passa, depois de 1848, a alternar esses momentos de *Destruição da Razão* (irracionalismo) e *Miséria da Razão* (empobrecimento das categorias progressistas da Razão por meio da redução desta a simples regras formais intelectivas), será que o movimento pós-moderno não é uma expressão de um ou de outro momento?

A fim de podermos responder a essa pergunta, vamos nos ater a analisar, especificamente, a categoria de totalidade, herança progressista da fase ascendente da burguesia, modificada por Marx e que tem sido duramente atacada pela crítica pós-moderna. Segundo os críticos pós-modernos, vivemos numa realidade fragmentada e uma apreensão da realidade em sua totalidade é impossível.

Como vimos, essa categoria foi sendo construída na Filosofia Moderna e, dentro desse período, encontra a sua formulação máxima em Hegel. A tese de que a realidade pode ser compreendida em sua totalidade leva-nos a uma consequência: a

realidade pode ser transformada em sua totalidade (possibilidade revolucionária). Assim, estudar tal categoria em sua forma mais bem acabada, ou seja, já com as superações marxianas às formulações de Hegel, é uma tarefa da maior importância.

III- SUPOSTOS DA CATEGORIA DA TOTALIDADE: trabalho e sociabilidade

“O Reino da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência” (Lukács)

Pelo exposto até aqui, percebemos que a crítica pós-moderna tem como um de seus focos centrais a categoria de totalidade. Afirmando que a realidade é

fragmentária, tal crítica insiste na impossibilidade de sua compreensão enquanto totalidade, atacando, de forma geral, a todas as teorias que têm a totalidade como uma categoria fundamental e, de forma particular, a Marx.

Além da crítica à análise de totalidade empreendida por Marx, costuma-se, também, acusá-lo de determinismo econômico. Aliás, tem sido uma tendência quase geral no debate teórico - seja por parte de marxistas, seja por parte dos críticos de Marx - interpretar que na análise marxiana sobre a história predominam os motivos econômicos. Lukács não concorda com isso e afirma, em *História e Consciência de Classe*, que é o ponto de vista da totalidade que distingue Marx da ciência burguesa.

“É o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa. A categoria da totalidade, a dominação do todo sobre as partes, que é determinante e se exerce em todos os domínios, constituem a essência do método que Marx tomou de Hegel e que transformou de maneira original para dele fazer o fundamento de uma ciência inteiramente nova.” (Lukács, 1989: 41)

Essa transformação original empreendida por Marx, no método de Hegel tem sido entendida pelos analistas, quase exclusivamente, como a inversão materialista da dialética hegeliana. Tais analistas julgam que essa inversão materialista da dialética hegeliana faz da teoria marxiana a expressão revolucionária do proletariado. Lukács, porém, não concorda inteiramente com essa argumentação:

para ele, o que confere o caráter revolucionário à formulação marxiana é a sua preocupação com o conhecimento da sociedade como totalidade. É, inclusive, aquilo que recupera da obra de Hegel - a perspectiva da totalidade - que faz com que a mencionada inversão seja um princípio revolucionário:

“Esse caráter revolucionário da dialética hegeliana – sem prejuízo de todos os conteúdos conservadores em Hegel – tinha sido reconhecido muitas vezes antes de Marx, sem que a partir deste conhecimento se tivesse podido desenvolver uma ciência revolucionária. Só em Marx a dialética hegeliana se tornou, segundo a expressão de Herzen, uma ‘álgebra da revolução’. Mas não se tornou tal simplesmente pela inversão materialista. Muito pelo contrário, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde manifestar-se nesta e por esta inversão porque se salvaguardou a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade, o encarar de todos os fenômenos parciais como momentos do todo, do processo dialético, que se toma como unidade do pensamento e da história. O método dialético em Marx tem por objectivo o conhecimento da sociedade como totalidade.” (Lukács, 1989: 40-41, *grifos nossos*)

Há, em Marx, uma clara preocupação em apreender a sociedade enquanto totalidade dialética, mais especificamente, em apreender a totalidade dialética concreta que é a sociedade burguesa; no entanto o ponto de vista da totalidade não se restringe, apenas, à apreensão da realidade objetiva (como objeto do conhecimento), ele foca, também, o sujeito. Em outras palavras, apreender a realidade objetual como totalidade implica, também, encarar o sujeito como uma totalidade. Na sociedade moderna, as classes sociais são representativas dessa totalidade subjetiva.

“Para o marxismo não há, pois, em última análise, ciência jurídica, economia política, história, etc, autônomas; há somente uma ciência, histórica e dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade.

No entanto, o ponto de vista da totalidade não determina apenas o objecto do conhecimento, determina-lhe também o sujeito. A ciência burguesa – de forma consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera sempre os fenômenos sociais do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode conduzir a nenhuma totalidade, quando muito, pode levar a aspectos dum domínio parcial, na maior parte das vezes a algo de apenas fragmentar: a ‘factos’ sem ligação entre si ou a leis parciais abstractas. A totalidade não pode ser encarada a menos que o sujeito que a encarar seja ele próprio uma totalidade; se, portanto, para pensar a si mesmo, for obrigado a pensar o objecto como totalidade. Este ponto de vista da totalidade como sujeito só as classes o representam na sociedade moderna.” (Lukács, 1989: 42, *grifos nossos*)

Essas observações do filósofo húngaro, que estão postas nas passagens transcritas, são extremamente atuais em seu conteúdo. Em primeiro lugar, por demonstrarem a insensatez das afirmações de que Marx opera um determinismo econômico; em segundo lugar, por resgatarem a importância da totalidade na perspectiva revolucionária marxiana; e, por fim, por demonstrarem que o ponto de vista individual nos leva a uma apreensão fragmentária da realidade.

Muito embora tenhamos afirmado ser a perspectiva da totalidade e não as causas econômicas que confere a especificidade revolucionária às formulações marxianas, isso não infirma que o momento econômico não cumpra um papel especial nesta totalidade; ou seja: trata-se de uma totalidade, para Marx, hierarquizada, na qual, o econômico tem um papel de destaque:

“No marxismo, a sociedade é pensada como uma totalidade na qual, de certo modo, destaca-se o momento econômico; este é entendido como a articulação dos processos de dominação da natureza como os modos de relacionamento entre os homens para implementar essa dominação, ou seja, as relações de produção, nas quais se estruturam a divisão do trabalho e, conseqüentemente, a das classes sociais. Então, a totalidade proposta pelo marxismo é uma totalidade hierarquizada, com momentos relativamente autônomos, que não têm necessariamente o mesmo peso no interior da totalidade.” (Coutinho, 1990: 22)

Marx, em sua teoria social, ocupa-se da apreensão do ser social na ordem burguesa, ou, em outras palavras, de como se dão as relações sociais de produção no capitalismo e que tipo de sociabilidade engendram. Poderíamos, ainda, afirmar isso de outra forma: interessa a Marx compreender o que é o ser social na ordem burguesa. A resposta a essa questão, de acordo com Lukács, deu-nos, ao mesmo tempo, uma teoria do ser social na ordem burguesa e uma teoria do ser social em geral.

Essa compreensão do ser social em seus aspectos gerais apreende a sociedade como uma totalidade que está em constante movimento. São os seres humanos quem movimentam essa realidade por meio de seu traço distintivo: o trabalho.

O trabalho, em geral, é entendido por Marx como toda transformação intencional do homem sobre a natureza. Por meio desse processo, portanto, o homem transforma (movimenta) a realidade, mas também sai transformado.

Na ordem burguesa, essa especificidade humana - o trabalho - realiza-se como alienação, e os frutos desse trabalho humano alienado serão mercadorias que "tomarão" a vida das pessoas. Tal especificidade representa uma determinada forma de ser da qual a alienação e a reificação são dados constitutivos. Tais características podem ser eliminadas desde que a sociedade seja modificada como um todo. Em outras palavras, a superação da alienação e da conseqüente reificação só é possível com a superação da sociedade capitalista como um todo, pois são fenômenos necessários na ordem burguesa.

1. A TOTALIDADE EM MARX

Na *Introdução à crítica da Economia Política (1857/58)*, que, como é sabido, trata-se do texto introdutório de seus apontamentos econômicos, editados postumamente e conhecidos como *Grundrisse...*, argumentou Marx que o objeto daquele estudo por ele empreendido, era a **produção material**. Fazendo uma crítica às formulações de Smith e Ricardo, afirma, logo no início do texto, que a produção material deve ser o ponto de partida:

“Indivíduos produzindo em sociedade, portanto a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida. O caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às pobres ficções das robinsonadas do século XVIII.”
(Marx, 1982a: 3)

Como se percebe, Marx entende o indivíduo como um ser social e, de início, já se contrapõe às formulações que pensam os indivíduos como anteriores à sociedade (os contratualistas, por exemplo). Pode-se, também, inferir, dessa passagem, que tal sociabilidade tem a produção material da vida como elemento fundamental.

O homem, em verdade, é um ser social *por natureza*, mas a identificação dessa sua especificidade, historicamente, foi um longo e difícil processo. Nas organizações sociais anteriores à ordem burguesa, tendo em vista o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e o grau inferior de complexidade das relações sociais, tal compreensão até era possível, na medida que o indivíduo se reconhecia pertencente a uma tribo ou comunidade, porém, na maioria das vezes, sob um viés religioso. A complexificação das relações sociais, com o advento do capitalismo, ao mesmo tempo que deu as condições objetivas para a superação dessas interpretações religiosas, fez com que surgissem teorias naturalistas do homem; Assim, a especificidade dessa forma de organização social, muitas vezes, conduz a uma compreensão de que os indivíduos são anteriores à sociedade. Não há sociedade e sim indivíduos. A sociedade nada mais é que o ajuntamento de indivíduos que se relacionam por contratos estabelecidos entre eles.

Analisando o desenvolvimento histórico da sociedade, na *Introdução*, Marx se contrapõe a essa perspectiva, demonstrando que o homem é um ser social:

“Quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é a família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na ‘sociedade burguesa’, as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é no sentido mais literal um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade – uma raridade, que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso para um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si.” (Marx, 1982a: 4)

Como se pode perceber, Marx procura comprovar a inconsistência da tese de que a sociedade é um conglomerado de indivíduos e, na passagem acima, explicita que até o isolamento individual - uma possibilidade rara, mas exequível - é um ato social.

O reconhecimento do indivíduo como um ser social, que tem como dado fundamental desta sociabilidade a produção material, não nos deve conduzir a uma interpretação de que este mesmo indivíduo é apenas uma reprodução do que a sociedade fez dele. Há uma relação de mútua determinação entre indivíduo e sociedade. Afirmar o homem como um ser social é entendê-lo como produto e produtor da sociedade. Mas como os homens produzem a sua própria vida na ordem burguesa?

A resposta a esta pergunta exige que entendamos o que o trabalho representa na sociabilidade humana. Para isso, faz-se necessário que explicitemos o que é o trabalho para Marx.

1.1. O TRABALHO PARA MARX

Para Marx, o trabalho é o aspecto distintivo do homem em relação à natureza. Nele está contida a potencialidade da totalidade da vida humana. Ele é representativo, ao mesmo tempo, dos patamares de desenvolvimento da sociabilidade humana e da exteriorização da individualidade dos seres humanos. Analisemos o processo de trabalho, detalhadamente, a fim de que possamos compreender essas afirmações.

O trabalho, segundo Marx, é toda transformação intencional do homem sobre a natureza. No processo de trabalho, três são os componentes fundamentais: o projeto, a execução e o produto.

No projeto está posta a intencionalidade. Trata-se do momento de antecipação do futuro, de teleologia (do pensar prévio), ou seja: antes de modificar a natureza, o homem projeta o que irá fazer, como irá fazer e o que é necessário para esse fazer. Tal projeto não surge do nada nem é fruto de conhecimentos anteriores ao existir; sua origem é o processo de vida concreto em que o indivíduo

se apropria de conhecimentos disponíveis à sua época. Essa apropriação pode ser maior ou menor, dependendo das condições objetivas de vida a que o indivíduo está submetido. Dessa forma, o projeto poderá ser mais ou menos elaborado a depender das circunstâncias do indivíduo e de suas opções entre as possibilidades que teve. Assim, quanto maior a apropriação de conhecimentos por parte do sujeito que trabalha, maior é a possibilidade de um projeto mais elaborado. Em outras palavras, o projeto surge das condições históricas que estabelecem os limites para a prospecção, porém o indivíduo não é passivo nessa relação, ele faz opções entre possibilidades. O grande problema é que, numa sociedade em que os produtos humanos - materiais e simbólicos - não estão disponíveis a todos os indivíduos, as possibilidades de opção são limitadas.

Uma vez elaborado o projeto, tem-se a execução. Nessa, o indivíduo executa aquilo que projetou, empreendendo uma transformação na natureza, e, ao mesmo tempo, também sendo transformado, já que a natureza impõe resistência à sua ação e, dessa forma, faz com que aquilo que havia sido projetado, não se realize exatamente da maneira como foi idealizado. Nesse processo, portanto, mudam a natureza e, também, o ser humano, já que esse último sai do processo, no mínimo, com novas habilidades e conhecimentos sobre os nexos causais da natureza que tentou transformar.

Por fim, temos o produto pronto, que representa, ao mesmo tempo, a concretização daquilo que havia sido idealmente projetado - apesar de nunca sair tal qual foi projetado - e a configuração de um novo momento da realidade, ou em outras palavras, depois do produto pronto, a realidade está diferente do que era. Essa nova realidade, depois do trabalho realizado, expressa de algum modo o sujeito que trabalhou e nela se concretizou. Mas a concretização desse sujeito é, ao mesmo tempo, a concretização da humanidade na realidade. Para a comprovação disso, basta lembrar o que anteriormente mencionamos sobre a "origem" do projeto: parte-se de um projeto realizado por um indivíduo, mas que é, em verdade, uma consubstanciação dos patamares de desenvolvimento social, executa-se uma ação transformadora sobre a natureza e tem-se o produto final.

A natureza, em seu estado bruto, possui os elementos necessários para a subsistência do homem, assim, apresenta-se como "objeto geral do trabalho humano". Os elementos naturais que ainda não tiveram ação humana sobre si são denominados matérias preexistentes ou matérias brutas (o peixe que ainda não foi pescado, as árvores que não foram plantadas ou abatidas, o minério que não foi extraído, etc.); já aquilo que irá ser trabalhado e sofreu anteriormente uma ação (um trabalho) humana nele incorporada, denomina-se matéria-prima (madeira que irá ser trabalhada pelo marceneiro, minério que irá ser tratado, etc.).

Para mediar a atividade humana sobre o objeto de trabalho, há necessidade dos meios de trabalho:

“O meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme seu objetivo”. (Marx, 1983: 150)

Mesmo um órgão do corpo humano pode ser considerado um meio de trabalho, desde que esteja mediando a atividade humana sobre o objeto trabalhado.

Pela análise dos meios de trabalho podemos medir tanto o nível de desenvolvimento da força de trabalho humana como também as condições sociais nas quais se trabalha.

Portanto, na concretização do trabalho realiza-se uma transformação na natureza que desde o início havia sido pretendida. Terminado o processo, temos aquilo que havia sido idealizado, ou seja, o produto - natureza modificada adaptada às necessidades humanas. Temos, agora, sob o ponto de vista do resultado de todo o processo, meios de trabalho como meios de produção, e o trabalho (a atividade) como trabalho produtivo (de valores de uso neste momento).

O trabalho tem sempre um significado produtivo, e uma de suas implicações é o próprio sujeito no trabalho. Dessa idéia podemos depreender que o pensar é

animado pelo fazer e a objetivação do sujeito incorpora a consciência. É claro que não se trata de uma conclusão simplista: as relações entre o fazer e o pensar são históricas e dialéticas.

1.2. O TRABALHO NA ORDEM BURGUESA

Muito embora o trabalho, como vimos, tenha uma dimensão de liberdade, pois representa a transformação intencional do homem sobre a natureza, na ordem burguesa não é desta forma que ele se apresenta. Na verdade, no capitalismo, o trabalho é muito mais representativo de "desrealização humana" do que expressão de liberdade. Verifiquemos isso mais de perto.

O modo de produção capitalista pode ser caracterizado como "produtor das mercadorias", pois, fruto de um processo histórico, nesse tipo de organização social, o trabalho humano é, fundamentalmente, produtor de mercadorias, assim como o próprio trabalho é uma mercadoria.

Para entendermos melhor do que se trata esta mercantilização do trabalho, cuidemos de compreender o que é, para Marx, a mercadoria e quais são as relações que traz embutida em sua forma.

"A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada a coisa". (Marx, 1983: 45)

Toda mercadoria, por satisfazer necessidades humanas, tem um valor de uso, ou seja, uma utilidade, um valor qualitativo. Assim, o valor de uso é a própria utilidade do objeto, ou seja, para o que ele serve. Apresenta-se como algo de que alguém, por necessidade, irá usufruir, é uma relação de necessidade do sujeito com a qualidade do objeto. Trata-se, portanto, de uma relação sujeito-coisa.

No entanto, o conceito de mercadoria não se esgota no seu valor de uso. Para que, realmente, o fruto do trabalho humano torne-se mercadoria, há necessidade de que o objeto também possua, além do valor de uso, um valor de troca.

Valor de troca é a potencialidade que o objeto tem de ser trocado por outro objeto. Diferentemente do valor de uso, o valor de troca revela uma relação entre homens possuidores de objetos que serão trocados.

Para que essa troca seja efetuada, há necessidade de que os objetos a serem trocados tenham alguma utilidade para a pessoa com quem se irá travar a relação. Assim, o valor de troca manifesta-se no momento em que os homens estão realizando uma relação de troca de coisas. Toda essa troca pressupõe a existência de produtores privados que irão se relacionar quando forem trocar aquilo que produziram para além de sua necessidade, ou seja, o seu excedente.

Há, portanto, uma grande divisão social do trabalho, ou seja, uma grande divisão que proporciona a produção total necessária para a existência humana na ordem burguesa. Trata-se de uma divisão em que os vários produtores privados produzem diferentes objetos. Nessa produção, aquilo que se produziu para o próprio consumo e que só tem valor de uso não é uma mercadoria, no entanto aquilo que se produziu para a troca, desde que atenda a necessidades humanas, é uma mercadoria.

Para que as mercadorias sejam trocadas, há que se fazer uma igualação, forma pela qual os produtores se relacionam por meio das coisas que possuem. Para isso, é necessário verificar o que os objetos a serem trocados possuem em comum. Tais objetos não podem ser trocados por possuírem um valor de uso, uma utilidade, pois objetos distintos possuem utilidades distintas. Aprofundando a análise, verificaremos que o que todos os objetos possuem em comum é o fato de serem produzidos pelo trabalho humano. Na verdade, a igualação para a troca é feita, na ordem burguesa, tendo por base o quanto de tempo de trabalho abstrato foi necessário para se fazer aquele objeto que se pretende trocar. É essa quantidade de tempo de trabalho, dessa forma, que confere valor às coisas. O valor expressa, portanto, o "quantum" de trabalho abstrato está contido na mercadoria que irá ser trocada.

Assim, o trabalho é o gerador de valor, mais especificamente, o trabalho abstrato, ou seja, o trabalho abstraídas todas as suas especificidades, ou em outras palavras, enquanto dispêndio de energia que assume forma social na igualação. Não importa, portanto, se foi um trabalho artesanal, agrícola ou de construtor, importa o "quantum" de trabalho humano abstrato foi utilizado para fazer o objeto.

Esse "quantum" de trabalho pode, em um primeiro momento, sugerir que quanto mais se demora para confeccionar algo, maior será seu valor. De acordo com tal raciocínio, bastaria, portanto, fazer "corpo mole" na produção e maior seria o valor do objeto. Para evitar tal interpretação, deve-se ter claro que este "quantum" de trabalho não é uma medida puramente fisiológica, mas também social. Dessa forma, o valor de uma mercadoria é representativo da quantidade de tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para se fazer aquela determinada mercadoria. Em outras palavras, se um determinado produtor privado demora mais tempo para fazer algo, esse é um problema dele, pois o seu produto será valorizado de acordo com a média de tempo que na sociedade, em geral, leva-se para fazer esse mesmo produto. O valor não é, portanto, uma medida individual, mas sim social.

Na ordem burguesa, os produtores individuais foram, historicamente, sendo incorporados às manufaturas e passaram a produzir para outro homem em troca de salário. A partir do momento que alguém faz com que outro produza para ele em

troca de uma quantia de dinheiro (em troca de um salário), temos o primeiro momento de negação do homem, a qual se dá no sentido de que o artesão - conhecedor de todo o processo de confecção, possuidor de todo o conhecimento técnico -, ao se submeter ao capitalista que paga por sua força de trabalho utilizada em um determinado tempo, passa a não ser mais possuidor dos meios de produção (matéria-prima e objeto de trabalho) nem do produto de seu trabalho, pois este pertencerá ao capitalista.

1.2.1. SUBSUNÇÃO FORMAL E REAL

O capitalista fornece a matéria-prima e os instrumentos de produção ao produtor, compra sua força de trabalho, e o resultado final, o produto, pertence ao capitalista.

O trabalhador, ao vender sua força de trabalho ao capitalista, subordina-se ao capital. Ele já não é mais sujeito: aquilo que realizou, que concretizou em forma de objeto, já não mais terá o destino que ele quiser na troca, ou seja, ele já não é mais sujeito no processo de produção. O que irá ser feito com o produto será o capitalista quem decidirá. Este último, ao possuir os meios de produção, bem como o objeto produzido, faz com que o trabalhador submeta-se a ele. A esse processo de

subordinação do trabalhador ao capital, Marx denominou **subsunção formal** do trabalho ao capital.

Todo esse processo efetuado pelo capitalista tem um objetivo, uma finalidade: fazer com que o capital aplicado aumente, ou seja, objetiva o lucro. Nessa etapa histórica, na qual os meios de produção e a força de trabalho mantêm-se inalteradas - já que o trabalhador conhece o processo todo do trabalho e executa todas as suas fases - o lucro só poderá vir pelo aumento da intensidade do trabalho e/ou pelo aumento da jornada de trabalho para além do tempo necessário. O capitalista, ao contratar a força de trabalho, calcula o seu valor pelo necessário para a reposição física do trabalhador. Assim, nessa jornada existe um tanto de horas trabalhadas que são necessárias para pagar a força de trabalho e um tanto de horas que não são pagas pelo capitalista ao trabalhador, muito embora este último não perceba. A esse processo, que extrai a lucratividade pela intensidade ou pela extensão da jornada de trabalho, dá-se o nome de **mais-valia absoluta**. Quanto maior for o número de horas trabalhadas, portanto, maior será o lucro do capitalista.

Tal processo, como não poderia deixar de ser, gerou uma série de empecilhos ao capitalista. Por um lado, havia os limites fisiológicos do trabalhador, que impediam que sua jornada fosse cada vez mais estendida ou intensificada, e, por

outro, havia a resistência que este contrapunha à sua exploração, lutando pela redução da jornada de trabalho.

Dessa forma, devido às condições históricas, o capitalista, a fim de enfrentar tais problemas, precisou fazer com que o processo de trabalho fosse modificado para obter o aumento de produtividade. A saída foi reduzir o tempo de trabalho necessário para a produção.

Como consequência do aumento de trabalho excedente sem alteração da jornada de trabalho, tem-se o surgimento de uma nova forma de exploração do trabalho baseada no aumento da produtividade: **a mais-valia relativa**.

No desenvolvimento das forças produtivas, um dos meios encontrados para realização da mais-valia relativa foi a **divisão pormenorizada do trabalho**, que surge para resolver alguns problemas enfrentados pelo capitalista. Como este não conhecia o ofício, não havia como fiscalizar o processo nem o ritmo do trabalho. A Gerência e o controle do processo produtivo, os intervalos para mudar de uma fase para outra, enfim, tudo o que envolvia o processo de trabalho era o próprio trabalhador quem administrava, tendo em vista que era ele quem conhecia o ofício. Manietava o capitalista não poder gerenciar esses aspectos, mas não só: travava-o a sua dependência em relação ao trabalhador que conhecia todo o processo e, por isso, assumia um importante papel.

Para resolver tal situação é que foi criada a divisão pormenorizada do trabalho, que consistia em, após a análise das fases do processo de produção, designar um trabalhador para cada uma delas. Tal processo trouxe inúmeras vantagens ao capitalista, entre elas:

- economia de tempo na mudança de uma fase para outra;
- maior facilidade para gerenciar o desempenho do trabalhador, pois se sobre todo o processo não era possível, sobre uma fase somente tal procedimento é facilitado;
- diminuição do tempo de trabalho necessário em relação ao tempo de trabalho excedente;
- possibilidade de se produzir maquinário para aprimorar a execução das fases;
- o trabalhador, ao executar apenas uma fase, historicamente, sofre uma desqualificação gradativa, que traz ao capitalista a facilidade de treinar com maior rapidez um trabalhador;
- ao não mais controlar o processo de trabalho, já que passou a executar apenas uma fase dele, o trabalhador não tem mais tempo para intervalos intencionais, ou intervalos de fase para fase; o processo e o maquinário dão o ritmo do trabalho.

Dessa forma, a máquina, que foi produto de relações sociais de produção e que agora representa um trabalho já realizado pelo homem, ou seja, um **trabalho morto**, passa a “sugar” o trabalho que está sendo realizado, um **trabalho vivo**, o que significa que o homem passa a ser um apêndice da máquina. Assim, o homem, que já havia perdido sua condição de sujeito em face do objeto, ou seja, que já não era proprietário daquilo que produziu, passa também a não ser sujeito no processo, já que executa apenas uma fase, está desqualificado, não conhece todo o processo, não dita o seu próprio ritmo e tem o trabalho morto sugando o seu trabalho vivo.

A todo esse processo pelo qual o homem, que já não era sujeito em face do objeto produzido, deixa também de ser sujeito no processo de produção do objeto, dá-se o nome de **subsunção real** do trabalho ao capital.

1.2.2. O TRABALHO ALIENADO

Após essa análise sucinta de alguns traços do modo de produção capitalista, podemos entender por que, nos seus escritos, ao contrário de Hegel, Marx trata o

trabalho num sentido negativo, tanto como atividade quanto como para representação do produto.

A pesquisa marxiana, que tem como objeto a ordem burguesa, verifica, portanto, que o trabalho, nesta organização social, é o trabalho alienado, expressão da total negação do homem e forma histórica assumida no processo de existência humana.

“Os escritos de Marx, entre 1844 e 1846, consideram a forma de trabalho na sociedade moderna como constituindo a ‘alienação total’ do homem. O emprego desta categoria liga a análise econômica da Marx a uma categoria básica da filosofia hegeliana. A divisão social do trabalho, declara Marx, não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acordo com as leis da produção capitalista de mercadorias. Sob estas leis, o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana”. (Marcuse, 1978: 252)

Porém, se por um lado, a sociedade burguesa impõe um tipo de trabalho que historicamente não realiza a essência humana - muito pelo contrário, nega-a -, por outro lado, é nessa mesma sociedade, na produção social da existência humana, que se geram as condições objetivas para a percepção dessa situação sócio-existencial, bem como para a sua superação em busca de um novo tipo de organização social em que o trabalho alienado seja superado.

Para a superação dessa sociedade, devemos entender a propriedade privada não como fato imutável, mas sim como um problema - aliás não só ela, mas tudo o que

envolve o processo da alienação (o espírito de aquisição, a separação do trabalho, o capital e a propriedade fundiária, a troca e a correspondência, os valores e a desvalorização do homem, etc.). Antes de mais nada, a alienação, para ser entendida e combatida, não pode ser encarada como um dado natural do ser humano.

Após termos analisado o processo de trabalho, o processo de produção de mercadorias, o trabalho como mercadoria, a produção de mais-valia, podemos verificar a concretização do trabalho na ordem burguesa como "desrealização" do homem. A confecção de produtos que assumem a característica da mercadoria faz com que se prive o homem de poder satisfazer suas necessidades mais elementares e de realizar-se enquanto sujeito.

O trabalho, assim, na sociedade capitalista, não resgata a "essência" do homem: de expressão de vida, para a ser, na ordem burguesa, meio de sobrevivência:

"A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até a morte pela fome. A objectivação revela-se de tal maneira como perda do objecto que o trabalhador fica privado dos objectos mais necessários, não só à vida mas também ao trabalho. Sim, o trabalho transforma-se em objecto, que ele só consegue adquirir com o máximo de esforço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objecto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objectos o trabalhador produzir tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital". (Marx, 1993: 159)

No modo de produção da "sociedade das mercadorias", quanto mais o trabalhador se esforça para produzir, mais vida dá aos produtos e menos para si: "o

trabalhador põe a sua vida no objecto; porém, agora ela já não lhe pertence a ele, mas ao objecto”. (Marx, 1993: 160).

Como vimos, para se trabalhar, há necessidade da natureza; Sem ela nada se pode criar. O homem faz parte dessa natureza, mas, ao mesmo tempo, hominiza-se modificando-a pelo seu domínio sobre ela. O conceito de homem, portanto, não termina nos limites de seu corpo.

A natureza também fornece, além dos meios de trabalho, os meios de existência do homem, que ele mesmo também produz numa conjugação de esforços sociais. Ao fazer, pelo tipo de trabalho realizado na ordem burguesa, de sua existência uma mercadoria, produto independente de seu sujeito, o trabalhador se priva dos meios de existência que se transformaram em mercadoria, aumenta mais ainda a sua distância deles:

“Deste modo, o objecto capacita-o para existir, primeiramente como trabalhador, em seguida, como sujeito físico. A culminação de tal servidão é que ele só pode manter-se como sujeito físico enquanto trabalhador e só é trabalhador enquanto sujeito físico”. (Marx, 1993: 160)

O trabalhador, como vimos, está alienado do produto, mas devemos ter claro que tal alienação também se dá no processo, no interior da atividade produtiva. Na verdade, para que o produto se torne alienação, há necessidade que a produção seja alienação. O trabalho é forçado, não constitui uma satisfação necessária, mas um

meio para satisfazer outras necessidades. O homem só se sente sujeito quando está fora do trabalho, pois este não representa uma atividade espontânea, uma vez que “pertence a outro, e é a perda de si mesmo”. (Marx, 1993: 162)

O trabalho alienado, ao alienar a *natureza* do homem, aliena o homem de si mesmo e de sua espécie, transformando aquilo que é vida genérica em meio de vida individual, ou seja, a sua consciência de espécie é mudada, fazendo com que se pense como indivíduo isolado, pois o trabalho alienado transforma:

“A *vida genérica do homem*, e também a sua natureza enquanto sua propriedade genérica espiritual, em ser *estranho*, em meio de existência individual. Aliena do homem o próprio corpo, bem como a natureza externa, a sua vida intelectual, a sua vida humana” (...) De modo geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado de sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana.” (Marx, 1993: 166)

Assim, o mesmo trabalho alienado faz com que haja a alienação do homem em relação ao homem, ou seja, “um homem está alienado dos outros, e cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana”. (Marx, 1993: 166).

Aqui, encontramos, portanto, a negação total da *natureza* humana modificada; aqui nos deparamos com o mundo das mercadorias, no qual tudo está disponível ou à venda. Nesse estado de coisas, fica difícil pensarmos o homem como autor e ator de sua história pois, lembrando as palavras de Marx e Engels, verificamos que o homem para fazer história, necessita, antes de tudo, de condições para existir -

“mas para viver, é preciso antes de tudo, beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais”

(Marx e Engels, 1999: 23)

1.3. O FETICHISMO DE MERCADORIA

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiprovão os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais. (...) [a forma mercadoria] Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos que nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.” (Marx, 1983: 71)

Como consequência do trabalho alienado, temos uma organização social que nada mais é que “a sociedade das mercadorias”. Uma vez que os indivíduos não se sentem sujeitos daquilo que fazem, que o trabalho é a “desrealização” do homem e que os produtos do trabalho humano resultam de trabalhos alienados, são mercadorias, os homens só irão estabelecer relações por meio dessas mercadorias que, por consequência, adquirem forma social.

Os indivíduos, que produziram de forma privada, apresentam-se, nas relações sociais, como proprietários de mercadorias a fim de trocá-las por outras. Essas

mercadorias, que são frutos de trabalhos humanos alienados, tendo em vista a maneira como foram confeccionadas, terão *vida própria*, movimentarão relações sociais, ao mesmo tempo que os indivíduos se relacionarão por meio delas.

Analisando mais de perto, temos, aqui, uma categoria social - o trabalho humano - adquirindo forma de coisa, ou seja, coisificando-se, ao passo que o objeto produzido, a coisa, desprende-se de seu criador e irá mover relações sociais.

Os trabalhadores, dessa maneira, não só se relacionam com o objetivo de produzir coisas, mas as próprias relações de produção se dão por meio delas.

O capital, que é uma produção do homem - uma relação social -, propicia a possibilidade de subordinar o ser social, pois permite, a quem o possui, estabelecer relações sociais de exploração com trabalhadores. Assim, vemos uma "coisa" produzida socialmente pelo homem tomar forma autônoma e conduzir uma relação de "coisificação" de uma relação social entre pessoas.

Dessa forma, de controlador do processo, o homem passa a ser controlado. Enquanto ainda está produzindo a "coisa", o produtor a domina, no entanto, quando ela estiver compondo o "mundo das mercadorias", terá vida autônoma e passará de controlada a controladora. Aparecerá como um objeto autônomo, com vida própria - que possui em si relações sociais coisificadas - e, ao mesmo tempo, terá o poder de, ela mesma, estabelecer relações sociais com outros objetos.

Ao processo pelo qual as relações entre as pessoas transferem a uma coisa, por meio da qual as pessoas relacionam-se entre si, características sociais, Marx denominou **"reificação das relações de produção"**. É àquilo que a posse de determinada coisa possibilita a seu proprietário, ou seja, a forma social adquirida pela coisa que movimenta relações sociais, Marx chamou de **"personificação das coisas"**. Por exemplo, a forma capital dá ao seu proprietário a característica de capitalista e permite que este possa comprar a força de trabalho de outros homens. Essa possibilidade de compra da força de trabalho alheio com o fim de apropriar-se do excedente produzido por esta força, em forma de mais-valia, caracteriza a exploração do trabalho no modo de produção capitalista.

1.4. A ONTOLOGIA MARXIANA

Não foi por acaso que, na abertura deste capítulo tenhamos resgatado as formulações lukacsianas sobre a totalidade. Também não foi um acidente que, ao tratarmos da totalidade para Marx, fizéssemos uso da *Introdução* de 1857. Menos acidental, ainda, foi a utilização d'*O Capital* e dos **Manuscritos Econômico-Filosóficos** a fim de analisar a produção material na ordem burguesa e a alienação por ela engendrada. O conjunto dessas obras, mas não só ele, permite-nos identificar a construção de uma perspectiva ontológica de análise na elaboração

marxiana. Na verdade, é possível a identificação dessa perspectivação em toda a produção marxiana pós 43/44.

Há, como se percebe, nesse conjunto escolhido, obras da juventude - *Manuscritos* - e da maturidade intelectual de Marx - *O Capital*. Intermediando estas, uma das poucas obras em que Marx trata do seu método - a *Introdução*.

Junta-se a esse conjunto a elaboração de Lukács, já que se trata do autor que, na tradição marxista, recupera a impositação ontológica de totalidade posta na obra de Marx. Tal recuperação será desenvolvida em suas obras derradeiras: a *Estética e A ontologia do ser social*.

Julgamos que, no desenvolvimento de nossa análise, tenhamos demonstrado que a preocupação fundamental de Marx é com o homem. Esse homem é entendido como um ser social, como um conjunto de relações sociais e, como a perspectiva de Marx é materialista, entendê-lo demanda entender a sociedade como um todo.

A teoria marxiana é, então, a teoria que expressa a gênese, o desenvolvimento, as crises e as possíveis superações da ordem burguesa. E por que são necessárias essas superações? Porque, na ordem burguesa, o ser social, em decorrência da alienação do trabalho e da reificação, não é um ser emancipado. O objetivo de Marx, ao compreender e socializar essa compreensão da ordem burguesa, nada mais é do que oferecer ferramentas aos homens a fim de que possam

se emancipar, ou em outras palavras, o autor objetiva a emancipação humana. Claro que esse objetivo, que justifica a sua elaboração teórica, está fundado num princípio iluminista: só é possível transformar-se aquilo que conhecemos.

Baseado na idéia de que o homem é um ser social, Marx empenha-se em entender o que vem a ser esse ser social na ordem burguesa. Assim, o autor acaba por nos ofertar uma teoria do ser social, uma **ontologia do ser social**.

Na contracorrente daqueles que julgam haver um corte epistemológico na formulação marxiana (Althusser), a escolha deste conjunto de textos a fim de demonstrar a impositação ontológica de Marx, especialmente no que tange à categoria da totalidade, funda-se no pressuposto de que há uma continuidade na elaboração marxiana, que não há uma ruptura entre os seus textos da juventude e a sua elaboração da maturidade. Lukács é quem nos dá apoio nesse pressuposto.

Muito embora Marx pouco tenha utilizado o termo "ontologia" em sua análise, concordamos com Lukács: há uma teoria do ser na obra de Marx, uma ontologia. Claro que não se trata de uma ontologia metafísica, idealista, a-histórica. É justamente o que Lukács denominou de *Ontologia do ser social*, ou seja, a essência do ser humano é o fato de se caracterizar como um ser social. Tal constatação, aliada à sua compreensão dialética e materialista, permite-lhe conferir a especificidade de ser processo e auto-construção.

Dentro dessa concepção de que não há rupturas entre o jovem e o Marx da maturidade e de que há uma impostação ontológica na elaboração marxiana, Celso Frederico afirma, em *O Jovem Marx: as origens da ontologia do ser social* (1995), que nas obras de 1843 e 1844 encontramos as origens da ontologia do ser social.

Parece-nos extremamente convincente a hipótese defendida por Frederico e vamos reforçar a veracidade de sua formulação analisando algumas passagens dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em Paris em 1844.

Nessa obra, pela primeira vez, Marx trata da alienação e, muito embora não estejam nela consignados, ainda, os avanços que a compreensão da Economia Política lhe proporcionarão no futuro, já é possível identificar a construção de uma teoria do ser social enquanto totalidade. É notável como a leitura de obras como as mencionadas e, especialmente, os *Manuscritos*, destitui de fundamento a afirmação de que Marx não se preocupou com o indivíduo.

Vejamos, então, uma passagem. Nela, Marx identifica que a alienação humana se deve ao tipo de sociedade em que vivemos, a qual tem a propriedade privada como elemento fundamental; Assim a superação da alienação só é possível com a superação da propriedade privada:

“A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. (...)

Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter. (...)

A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. O olho se fez um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana e objetiva para si e para o homem e inversamente. Carecimento e gozo perderam com isso a natureza egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade, ao converter-se a utilidade em utilidade humana. Igualmente os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana. (Marx, 1974: 17)

Marx, nessa longa, mas belíssima, passagem, já dá pistas de que pretende compreender o ser social na ordem burguesa. Ele, aqui, já trata da alienação, associando-a com a propriedade privada e anunciando que uma nova forma de ser para o homem, que seja realmente humana, somente será possível com a superação da propriedade privada. Em outra passagem belíssima, Marx continua a demonstrar o que a alienação (sempre como consequência da propriedade privada) acaba por fazer com os seres humanos:

“A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até os nossos dias. O sentido que é prisioneiro da grosseira necessidade prática tem apenas um sentido limitado. Para o homem que morre de fome não existe nenhuma forma humana de comida, mas apenas seu modo de existência abstrato de comida; esta bem poderia apresentar-se na sua forma mais grosseira, e seria impossível dizer então em que se

distingue esta atividade para alimentar-se da atividade animal para alimentar-se. O homem necessitado, carregado de preocupações, não tem senso para o mais belo espetáculo. O comerciante de minerais não vê senão seu valor comercial, e não sua beleza ou a natureza peculiar do mineral; não tem senso mineralógico. A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural.”(Marx, 1974: 18)

Há, nesta passagem, uma clara demonstração da criação do homem pelo homem, de suas possibilidades de desenvolvimento enquanto ser e de como o capitalismo impede esse pleno desenvolvimento. É interessante assinalar como essa passagem está muito relacionada com o conceito de alienação com o qual trabalha Lukács (como veremos mais adiante). Não é de se estranhar, portanto, a referência que o próprio Lukács faz da leitura dos *Manuscritos* e a influência em sua obra.

Prossegue Marx demonstrando o que vem a ser o ser social na ordem burguesa e, analisando a Economia Política, afirma:

“A auto-renúncia, a renúncia à vida e a todo o carecimento humano é seu dogma fundamental [da Economia Política]. Quanto menos comas e bebas, quanto menos livros compres, quanto menos vás ao teatro, ao baile, à taverna, quanto menos penses, ames, teorizes, cantes, pintes, esgrimes, etc., tanto mais poupas, tanto maior se torna o teu tesouro, que nem traças nem poeiras devoram, o teu capital. Quanto menos és, quanto menos exteriorizas tua vida, tanto mais tens, tanto maior é a tua vida alienada e tanto mais armazenas de tua essência alienada. (...) O trabalhador só deve ter o suficiente para querer e só deve querer viver para ter. (...) E não debes poupar somente teus sentidos imediatos, como comer, etc., mas também a participação em interesses gerais (compaixão, confiança, etc.); tudo isso debes poupar se quiseres ser econômico e não quiseres morrer de ilusões.” (Marx, 1974: 24-25)

Na análise da forma de ser do homem na ordem burguesa, consignada nos *Manuscritos*, já há, inclusive, uma antecipação da teoria do fetichismo que terá o seu pleno desenvolvimento em *O Capital*. Ao tratar do dinheiro, nos *Manuscritos*, Marx já nos dá pistas da inversão que ocorre, na ordem burguesa, entre os homens e as coisas:

“O dinheiro, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de apropriar-se de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de sua essência; ele vale, pois, como ser onipotente (...). O dinheiro é o proxeneta entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem.

(...)Aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Minha força é tão grande quanto a força do dinheiro. (...) O que eu sou e o que eu posso não são determinados de modo algum por minha individualidade. Sou feio mas posso comprar a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força afugentadora, é aniquilado pelo dinheiro. (...) Sou um homem mau, sem honra, sem caráter e sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom o seu possuidor; o dinheiro poupa-me além disso o trabalho de ser desonesto, logo, presume-se que sou honesto; sou estúpido, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser um estúpido? Além disso, seu possuidor pode comprar as pessoas inteligentes e quem tem o poder sobre os inteligentes não é mais inteligente do que o inteligente? Eu que mediante o dinheiro posso tudo a que o coração humano aspira, não possuo todas as capacidades humanas? Não transforma meu dinheiro, então, todas as minhas incapacidades em seu contrário?” (Marx, 1974: 36)

No entanto, apesar de identificar o ser social, no capitalismo, como um ser que tem a sua “essência” alienada, Marx julga ser possível uma outra forma de ser, ou em outras palavras, Marx não considera que a maneira de ser na ordem burguesa seja imutável. Na verdade, pensa ele, o ser social só se encontra nesta forma em

virtude da propriedade privada, que é a base das relações sociais burguesas. Para se superar essa forma de ser, portanto, há que se superar a propriedade privada e, numa passagem de rara beleza, dá-nos indicações de como seria o ser social numa sociedade em que as relações fossem, de fato, humanas:

“Se se pressupõe o homem como homem e sua relação com o mundo como uma relação humana, só se pode trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se se quiser gozar da arte deve-se ser um homem artisticamente educado; se se quiser exercer influência sobre outro homem, deve-se ser um homem que atue sobre os outros de modo realmente estimulante e incitante. Cada uma das relações com o homem – e com a natureza – deve ser uma exteriorização determinada da vida individual efetiva que se corresponda com o objeto da vontade. Se amas sem despertar amor, isto é, se teu amor, enquanto amor, não produz amor recíproco, se mediante tua exteriorização de vida como homem amante não te convertes em homem amado, teu amor é impotente, uma desgraça.” (Marx, 1974: 38)

Há, como vimos, na elaboração marxiana juvenil, uma impositação ontológica, ou seja, Marx elabora uma teoria do ser social na ordem burguesa tratando-o como totalidade. É claro que tal impositação irá, no decorrer da maturação de suas elaborações, tornar-se mais refinada, mas já temos, aqui, “anunciada” a pretensão do autor.

Por outro lado, a recepção da obra de Marx em contextos históricos determinados também contribuiu para que essa interpretação de cariz ontológico das formulações marxianas fosse posta de lado (o caso do período stalinista na URSS é, nesse sentido, emblemático).

Na tradição marxista, principalmente com o intuito de "salvar" o marxismo da vulgarização stalinista e de combater as tendências neopositivistas de sua época, Lukács é o autor que recupera essa dimensão da obra de Marx, tanto no seu vigor como possibilidade de apreensão totalizante da realidade, quanto como princípio metodológico.

Vale, então, que tangenciemos a ontologia lukacsiana. Para isso, alguns temas que de alguma forma já foram tratados, serão recuperados.

2. A ONTOLOGIA DE LUKÁCS

Como já mencionamos anteriormente, Marx não utiliza, salvo algumas passagens nos *Manuscritos*, o termo "ontologia". Muito embora não faça uso do termo, há em sua obra uma impoção ontológica. Na tradição marxista, o autor que cuidou de resgatar essa característica da obra marxiana foi Lukács.

Na sua produção da maturidade, esse será o aspecto distintivo de sua obra. A respeito disso, argumenta Sérgio Lessa que:

"o que particulariza a leitura lukacsiana de Marx é a sua proposta de tomá-lo como o fundador de uma nova concepção ontológica do mundo dos homens. Tanto os que, de algum modo, se identificam com esta leitura, como aqueles que a consideram um equívoco, coincidem em um aspecto: ainda que a evolução teórica do pensador húngaro o tenha conduzido por fase bastante diferenciadas, o referencial ontológico de suas últimas obras é decisivo para a avaliação do conjunto de sua obra." (Lessa, 2000: 159)

A preocupação de Lukács em tratar da ontologia se deveu muito às suas observações em relação ao capitalismo tardio. Tal estágio do capitalismo determinava uma vida submetida, mais do que nunca, à racionalização formal que, por conseqüência, submetia cada vez mais os indivíduos a uma sociabilidade manipulada.

“Esse sistema de manipulação, gerado inicialmente no nível da economia, teria se generalizado depois para as esferas da cultura, da ideologia e da política. Segundo ele [Lukács], esse sistema encontraria sua expressão teórica nas correntes neopositivistas: apesar de sua grande diversidade, essas correntes se identificariam numa batalha aberta contra a ontologia, contra a análise dos movimentos essenciais da realidade, em favor de um esclarecimento formalista e logicista da racionalidade humana (entendida, ademais, como técnica formal para manipular dados fetichizados e fragmentados). Com isso, a análise ontológica do real – cujos modelos supremos estariam, para Lukács, nas obras de Aristóteles, Hegel e Marx – teria sido substituída pela elucidação epistemológica dos ‘discursos’.” (Coutinho, 1996:17)

Lukács estava, então, preocupado com o crescimento das correntes neopositivistas da filosofia burguesa, e a retomada da ontologia é uma tentativa de lutar ideologicamente contra essas correntes. Inclusive, a própria escolha do termo “ontologia” parece ser uma tentativa de lutar contra o epistemologismo das correntes neopositivistas.

Seu intento intelectual, que já aparece na construção da sua *Estética*, estará explicitamente consignado na *Ontologia do Ser Social*, e de imediato receberá críticas duríssimas.

Nicolas Tertulian, em *Uma apresentação à ontologia do ser social, de Lukács*, relata que à medida que elaborava a obra, Lukács foi submetendo-a à análise de seus discípulos (entre os quais estava Agnes Heller). Sua obra não é publicada em vida; porém, mesmo antes de sua publicação e com Lukács já morto, esse grupo de ex-discípulos (a Escola de Budapeste) publica as críticas que haviam elaborado e enviado para o autor. O interessante é que, apesar de conhecer as críticas que, posteriormente, foram publicadas, Lukács escreveu um prolegômeno à **Ontologia** em que não altera em nada seu conteúdo substancial, ou seja, parece não ter concordado com as críticas efetuadas.

Uma das críticas que a obra recebe é a de ser anacrônica, na medida que a evolução da filosofia, desde a Idade Média, foi se dando no sentido de um afastamento da ontologia, pois esta consistia em fixar a-historicamente aspectos do ser como se fossem aspectos essenciais.

Com certeza, no que se refere a isso, a obra de Lukács não foi corretamente entendida; argumenta Lessa:

“Se Lukács estiver correto, nem a ontologia tem como única possibilidade o horizonte metafísico tradicional, nem, por outro lado, é possível a constituição de qualquer concepção de mundo autenticamente revolucionária sem que resolvamos algumas das questões ontológicas mais tradicionais, entre elas e acima de tudo, a questão da essência humana.” (Lessa, 2000: 159-160)

É essa a perspectiva de Lukács nessa leitura peculiar da obra de Marx: compreender a essência humana na ordem burguesa, não como uma essência dada, acabada, mas como um processo histórico passível de ser radicalmente transformado. No entanto, ao fazer essa interpretação, Lukács acaba por nos demonstrar que, ao compreender o ser social na ordem burguesa, Marx, também, acaba por construir uma teoria do ser social em geral, teoria esta que está fundada na protoforma da práxis social: o trabalho.

2.1. A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DA ATIVIDADE HUMANA

Para que possamos compreender a ontologia lukacsiana, é necessário que retomemos a compreensão de trabalho elaborada por Marx, pois é nessa categoria que se podem identificar os aspectos essenciais do ser social tanto na ordem burguesa quanto em seus aspectos gerais.

Todas as formas de vida mantêm-se na natureza de alguma maneira específica, própria de sua espécie. Cada uma delas tira algum proveito da natureza, apropriando-se de algo para sua existência. Tal apropriação gera, de alguma forma, uma transformação da natureza.

Apropriar-se da natureza, portanto, não é uma exclusividade do homem, transformá-la também não é aquilo que nos diferencia dos demais seres, pois estes também a transformam - basta verificar a atividade de diversos deles, como a abelha, o castor ou a aranha. No entanto o homem, apesar de também ser natureza, diferencia-se do restante e seu aspecto distintivo é o trabalho, entendido como toda transformação do homem sobre a natureza com intencionalidade.

O trabalho, antes de mais nada, portanto, é um processo em que participam homem e natureza. Claro que o homem também é natureza e, ao colocar suas forças a serviço da transformação da matéria natural, acaba por transformar a si mesmo. Por sua ação, por meio de sua intenção, coloca à sua disposição, ou seja, sob o seu domínio, as forças naturais externas a ele.

Em síntese, trata-se de uma atividade adequada a um fim, pela qual será produzido um valor de uso que já havia sido idealmente planejado. Trata-se de uma atividade pertencente exclusivamente ao homem, da submissão da natureza à vontade humana, da concretização da subjetividade humana.

“Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente”. (Marx, 1983:149)

Na análise dessa citação, devemos ter cuidado para não incorreremos no erro de uma interpretação psicológica, ou seja, não devemos simplificar o trabalho a uma simples objetivação de uma vontade. Há que se lembrar que em seu processo participam também, além da atividade orientada, os meios de produção, os objetos de trabalho e o objeto trabalhado (produzido).

Nota-se, também, que não se trata de uma primazia da razão sobre o objeto, mas de uma relação dialética em que a práxis é o conhecimento e, ao mesmo tempo, o instrumento de conhecimento. Não existe conhecimento à margem da atividade prática do homem.

“Conhecer é conhecer objetos que se integram na relação entre o homem e o mundo, ou entre o homem e a natureza, relação que se estabelece graças à atividade prática humana”. (Vasquez, 1990:153)

É na prática que se comprova a verdade do pensamento, pois não existe verdade em si no puro reino do pensamento.

"Citando diretamente Marx, Lukács argumenta que três são os momentos decisivos da categoria trabalho: a objetivação, a exteriorização (Entäußerung) e a alienação (Entfremdung). A objetivação é o complexo de atos que transforma a prévia ideação, a finalidade previamente construída em consciência, em um produto objetivo. Pela objetivação, o que era apenas uma idéia se consubstancia em um novo objeto, anteriormente inexistente, o qual possui uma história própria. Se em alguma medida o novo objeto continua submetido aos desejos do seu criador (este pode quase sempre, por exemplo, destruir aquilo que construiu), não raramente gera conseqüências muito distintas daquelas finalidades presentes na sua construção." (Lessa, 1996: p.10)

A objetivação é o que articula a teleologia com a construção de um novo ente. Tanto esse novo ente como a idéia abstrata que o originou são momentos singulares, ou seja, que jamais se repetirão. E esse novo ente é ontologicamente distinto da consciência que o concebeu, já que nunca é realizado tal qual havia sido concebido.

Nesse processo, o indivíduo também se transforma, pois, por um lado, desenvolve novas habilidades e, por outro lado, para poder vencer a resistência imposta pela natureza a ser transformada, é necessário que conheça os nexos causais da natureza que pretende transformar. Não há dúvidas, portanto, de que, nesse processo, mudam a natureza e o indivíduo. Dessa maneira, a produção de um objeto não é apenas uma transformação da realidade, uma objetivação, mas é também uma exteriorização do sujeito que trabalha. O sujeito se consolida nas coisas que faz, porém essas coisas não são a identificação imediata do sujeito, já que, no processo, ambos se transformam e de tal forma que temos um processo ininterrupto. A exteriorização desse indivíduo é, ao mesmo tempo, a exteriorização dos patamares da individualidade social, é representativa do nível de desenvolvimento da humanidade como um todo.

"Esse complexo objetivação-exteriorização é o solo genético do ser social enquanto uma esfera ontológica distinta da natureza. A distinção fundamental entre a sociedade e a natureza, já dizia Vico, está em que o mundo dos homens é um construto humano, enquanto a natureza não o

é. Os objetos construídos pelo trabalho apenas poderiam surgir enquanto objetivações de finalidades ideais; eles incorporam determinações que emergem do fato de terem um pôr teleológico em sua gênese. Um machado é muito mais do que mera pedra e madeira: é a pedra e a madeira organizadas numa determinada forma que apenas poderia surgir por uma transformação teleologicamente orientada do real. Nenhum processo natural, seja ele qual for, poderia produzir algo semelhante a um machado; este é um ente que apenas pode surgir enquanto construto humano. O mesmo *mutatis mutandis*, poderia ser dito de objetivações muito mais complexas como uma obra de arte ou uma relação social como a estabelecida pelo capital" (Lessa, 1996:12)

Esses objetos construídos pelo trabalho humano não são menos objetivos que a natureza, pois passam a compor a realidade, estabelecendo nexos causais que influenciarão todas as atitudes vindouras. Ambos são dados ontológicos, mas o resultado da atividade humana representa um salto ontológico em relação à natureza, pois, como trabalho humano, como reprodução social, representa uma mediação teleológica, "possibilita a gênese e o desenvolvimento de um ser-para-si ontologicamente impossível à natureza." (Lessa, 1996: p.12)

Há, como se pode perceber, uma diferenciação entre história humana e história da natureza, pois a objetividade posta pela atividade teleológica humana é atividade humana com significado, apesar de essa causalidade posta pela atividade humana nunca ser correspondente à consciência, ou seja, é ontologicamente distinta.

"(...) as conseqüências dos atos humanos jamais coincidem completamente com a finalidade que está na sua origem. Variando conforme o caso, o grau dessa divergência pode ser secundário e o ato é coroado de êxito, ou então pode ser de tal ordem que faz dele um retumbante fracasso." (Lessa, 1996:13)

Isso se deve a três fatores:

1. há um tanto de acaso nas ações humanas;
2. ao se inserir na realidade existente, o objeto produzido desencadeia nexos causais que não podem ser previstos na sua totalidade;
3. como a objetivação é, ao mesmo tempo, uma transformação da realidade e também do sujeito, o indivíduo que iniciou o trabalho não é exatamente o mesmo que o termina; novas habilidades e conhecimentos foram adquiridos durante o processo.

"Devido a essas três circunstâncias, sempre segundo Lukács, jamais teleologia e produto objetivado coincidem de modo perfeito. Jamais haverá a identidade sujeito-objeto de Hegel. Por isso as conseqüências dos atos humanos jamais são exatamente aquelas idealmente previstas; ao agir, os indivíduos desencadeiam nexos causais que não podem ser totalmente antecipados." (Lessa, 1996:13)

O trabalho, como se percebe, é, dessa forma, uma dimensão ontológica do ser social, pois é por meio dele que o homem realiza sua intenção na natureza - claro que essa intenção é modificada no processo, ao mesmo tempo em que a realidade é transformada. Essa atividade representa, concomitantemente, a generalização do indivíduo no social e a singularização do social nesse indivíduo; representa, portanto, sociabilidade.

Assim, não há como se pensar a humanidade sem o seu correspondente, sem seu traço distintivo, ou seja, o trabalho. Ele é o determinante ontológico da humanidade, ele é representativo da criatividade humana, do processo em que o homem cria a realidade e se cria ao mesmo tempo, ele é expressão da possibilidade de realização humana, de liberdade humana.

Se Lukács afirma que os três momentos decisivos do trabalho são a objetivação, a exteriorização e a alienação, falta-nos estudar o terceiro aspecto do trabalho: a alienação.

"Na enorme maioria das vezes, a síntese dos atos singulares em tendência histórico-genéricas impulsiona a humanidade para patamares superiores de sociabilidade. Contudo, isso nem sempre ocorre. Em dadas situações históricas, mediações e complexos sociais, mesmo que anteriormente tenham impulsionado o desenvolvimento sócio-genérico, podem passar a exercer um papel inverso, freando ou dificultando o desenvolvimento humano." (Lukács, 1979:54)

Devemos compreender a alienação como resultante da história humana, como resultante da reprodução social, pois essa é a condição para a sua superação, ou seja, trata-se de um fenômeno produzido historicamente e que constitui a maneira de ser do homem na ordem burguesa. Não se trata de uma característica essencial e, portanto, pode ser superada pela própria prática social humana, mas, na ordem burguesa, trata-se de um fenômeno que necessariamente ocorre ou, em outras

palavras, a alienação é uma condição necessária da vida humana na ordem burguesa. O capitalismo engendra, necessariamente, alienação. Há que se conter o desenvolvimento humano-genérico para que continue a exploração e a dominação. Se o capitalismo algum dia representou uma tendência sócio-histórica que elevou os patamares de sociabilidade, hoje em dia representa o papel inverso mencionado.

Percebe-se, aqui, uma dupla importância do referencial lukacsiano para analisar as formulações pós-modernas: o resgate da imposição ontológica que é claramente totalizadora e a possibilidade de verificar, por meio dela, que o pensamento pós-moderno, que defende a fragmentação em oposição à totalização, é uma manifestação necessária da ontologia do ser social na ordem burguesa enquanto expressão da vida reificada.

IV - CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Compreender uma totalidade complexa envolve certo volume de análise rigorosa. Por isso mesmo, não é de surpreender que um pensamento sistemático e árduo como este esteja fora de moda e seja ignorado como fálico, cientificista ou qualquer outra coisa no tipo de período que estamos imaginando. Se não há nele nada particular que nos indique onde estamos (...) podemos nos dar ao luxo de sermos ambíguos, evasivos, deliciosamente vagos. É também muito provável que, nessas circunstâncias, nos tornemos idealistas – porém não mais em um sentido tediosamente antiquado, e sim novo e apropriado. Isso porque uma das maneiras básicas de conhecermos o mundo, é claro, através da prática. E se qualquer prática suficientemente ambiciosa nos fosse negada, não levaria muito tempo até nos descobrirmos questionando se de fato havia alguma coisa lá. Seria de esperar, então, em uma época como esta, que uma crença na realidade como algo que resiste a nós (‘História é o que dói’, como disse Fredric Jameson) cederia lugar a uma crença na natureza ‘construída’ do mundo. Isto, por um lado, andaria de mãos dadas com um ‘culturalismo’ plenamente desenvolvido, que subestimaria o que os homens e mulheres tinham em comum como criaturas humanas e suspeitaria de toda conversa sobre natureza como sendo uma mistificação insidiosa. E tenderia a não compreender que tal culturalismo seria tão redutivo como, digamos, o economismo ou o biologismo. Descrições cognitivas e realistas da consciência humana cederiam lugar aos vários tipos de pragmatismo e relativismo, em parte porque não pareceria haver, politicamente, muita coisa em jogo em saber o que isso significa para nós. Tudo se transformaria em interpretação, inclusive esta afirmação. E o que também implodiria gradualmente, junto com o conhecimento razoavelmente correto, seria a idéia de um sujeito humano ‘centrado’ e unificado o suficiente para iniciar alguma ação significativa. Isso porque pareceria, nesse momento, haver escassez dessa ação significativa. E o resultado, mais uma vez, transformaria a necessidade em virtude ao louvar o ser humano difuso, descentrado, esquizóide: um sujeito que talvez não estivesse suficientemente ‘completo’ para derrubar uma pilha de latas, quanto mais o Estado – mas que poderia, ainda assim, ser apresentado como uma assustadora vanguarda, em contraste com os sujeitos confortavelmente centrados de uma fase mais antiga, mais clássica do capitalismo. Ou, em outras palavras: o sujeito como produtor (coerente, determinado, autogovernado) teria cedido lugar ao sujeito como consumidor (instável, efêmero, constituído de desejos insaciáveis).” (Eagleton, 1999: 26-27)

O fragmento é extremamente longo, mas emblemático para a caracterização do tempo presente. Nele, Terry Eagleton, carregando de cinismo sua prosa, trata do tempo presente como se fosse algo imaginário. Tal método de exposição objetiva

criticar a pós-modernidade não apenas no conteúdo, mas também na forma. Traça, assim, um panorama do tempo presente como se fosse uma ficção, algo imaginário.

Na fragmento, Eagleton acaba por criticar uma série de *imposturas pós-modernas*³¹, pois várias de suas limitações são abordadas criticamente: a falta de história na análise, o relativismo causado pela desreferencialização do real e pelo culturalismo, a destruição do sujeito histórico revolucionário, a autonomia do sujeito e a falta de análise totalizante.

Fizemos uso dessa passagem porque ela resgata boa parte do que abordamos ao longo deste trabalho. Muito embora tivéssemos nos centrado na questão da Modernidade e da totalidade, principalmente na sua perspectiva marxista-lukacsiana, todas essas temáticas foram tangenciadas de alguma forma.

O discurso de resistência à pós-modernidade que empreendemos não se fez com o objetivo de querer desconsiderar aquilo que se tem chamado de *agenda pós-moderna*. Até porque:

³¹ Fazemos menção ao livro de Alan Sokal e Jean Bricmont intitulado **Imposturas Intelectuais**: o abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos.

“Seria fácil (...) ignorar os modismos correntes. Mas, a despeito de todas as suas contradições, falta de sensibilidade histórica, repetição aparentemente inconsciente de velhos temas e derrotismo, eles estão reagindo também a alguma coisa real, às condições reais no mundo contemporâneo e na atual situação do capitalismo, com a qual os membros da esquerda socialista têm que chegar a um acordo.” (Wood, 1999: 16-17)

As temáticas postas pelos chamados *pós-modernos* têm, em alguns pontos, substância: a história do século XX não inspira, realmente, confiança, pois não são pouca coisa, por exemplo, duas grandes guerras mundiais; também não é possível se ignorar as questões relacionadas às identidades, já que indubitavelmente negros e mulheres, entre outras categorias sociais, possuem questões específicas a serem resolvidas - mas não devemos esquecer, também, do ressurgimento de identidades perigosas como as expressas no nacionalismo e na xenofobia; são visíveis as mudanças ocorridas na classe operária em decorrência das novas formas produtivas; é absolutamente visível o imperialismo ideológico que continua a afirmar o etnocentrismo; também é notável a importância da língua nesses tempos de “comunicação de massa”, que, como se sabe, está concentrada nas mãos de poucos (Cf. Wood, 1999). Os grandes equívocos estão em supor que esses fenômenos não estejam articulados em uma totalidade que pode ser racionalmente apreensível e radicalmente transformada, e que quem gerou todos esses problemas foi a ilustração e não o capitalismo.

“Uma das ironias do pós-modernismo é que, enquanto aceita o capitalismo – ou pelo menos a ele se rende – rejeita o ‘projeto iluminista’, responsabilizando-o por crimes que seriam mais justamente creditados ao capitalismo.” (Wood, 1999: 18)

O chamado movimento pós-moderno considera que todo problema está na lógica que se desenvolveu na construção do chamado *Projeto da Modernidade*. Toda a opressão que ora enfrentamos se deveu ao tipo de racionalidade que então foi gestada, marcada por uma forte ênfase no racionalismo totalizante.

Procuramos, no desenvolvimento da nossa dissertação, demonstrar que falta história à análise pós-moderna. Essa falta de história leva a que se interprete a Modernidade como um *Projeto* (no sentido de conjunto de idéias) enquanto, na verdade, é muito mais que isso (usamos o tempo presente por estarmos convencidos de que não foi superada a Modernidade). Essa ausência de história produz algo pior: faz com que se trate a Modernidade como um bloco único. Procuramos demonstrar, em nossa exposição, que, a partir de 1848, a Modernidade, claramente, divide-se em dois vetores - um conservador e outro revolucionário.

Fundados na análise de Carlos Nelson Coutinho, argumentamos que esse vetor conservador da filosofia burguesa se alternará com formulações ora irracionistas (em momentos de crise), ora reducionistas do racionalismo (em momentos de estabilidade), configuradas naquilo que o autor denomina *miséria da razão*.

A crítica pós-moderna, que, se legítima, deveria se dirigir, exclusivamente, às expressões representativas da *Miséria da Razão*, acaba por atacar, também, o herdeiro dos elementos progressistas da filosofia burguesa da fase da ascensão: Marx. Ao assim proceder, acaba-se por se inaugurar um novo momento irracionalista, um novo momento de *destruição da razão*³². Confirma-se, então, o argumento de Coutinho (extraído de Lukács) de que em momentos de crise as expressões filosóficas da burguesia tendem para o irracionalismo. As expressões de reencantamento do mundo, de crítica à racionalidade, principalmente à racionalidade totalizante, o hedonismo e a desreferencialização do real comprovam esse novo irracionalismo.

Ao abordar, mais especificamente, a categoria da totalidade conforme a orientação marxiana, notamos que ela não padece daquilo de que a acusam os pós-modernos, ou seja, ela não empreende nenhum tipo de reducionismo, não é totalitária - pelo contrário, é essencialmente emancipatória, e mais, é absolutamente necessária para que possamos superar a situação atual.

“(...) vivemos hoje um momento histórico que, mais que qualquer outro, requer um projeto universalista. Trata-se de um momento histórico dominado pelo capitalismo, o sistema mais universal que o mundo já conheceu – tanto por ser global quanto por penetrar em todos os aspectos da vida social e do ambiente natural. Ao estudar o capitalismo, a insistência pós-modernista em que a realidade é fragmentária e, portanto, acessível apenas a ‘conhecimentos’ fragmentários é

³² Expressão cunhada por Lukács.

desarrazoada e incapacitante. A realidade social do capitalismo é 'totalizante' em formas e graus precedentes. Sua lógica de transformação de tudo em mercadoria, de acumulação, maximização do lucro e competição satura toda a ordem social. E entender esse sistema 'totalizante' requer exatamente o tipo de 'conhecimento totalizante' que o marxismo oferece e os pós-modernistas rejeitam. (Wood, 1999: 19)

A reificação que, como vimos, é um fenômeno necessário no ser social da ordem burguesa, tomou um vulto impressionante nos últimos tempos. Isso se deveu à complexificação da sociedade contemporânea. Fruto disso, a realidade parece ser fragmentária e

“quando o fragmentário, o microcosmo e o fatual que abundam na cotidianidade, não são vistos como produzidos pela reificação das relações sociais no capitalismo, instala-se a irrazão. O mediato foge à percepção da consciência, restando, exclusiva ou principalmente, o imediato. Essa é no essencial a origem do irracionalismo contemporâneo.” (Evangelista, 1992: 35-36)

A esse novo irracionalismo, tendo em vista os nossos desejos, poderíamos responder com a máxima rousseuniana, “Se tivera que escolher o lugar de meu nascimento, teria escolhido uma sociedade de tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas” (Rousseau, 1973: 223), mas, embora a defesa da racionalidade seja, aqui, belíssima, ela não é suficiente para nos tirar de nossas circunstâncias atuais.

Na verdade, nenhuma elaboração teórica, por si só, irá nos tirar desse estado de coisas. Precisamos de uma ação totalizante que seja fundada numa

compreensão também totalizante do real, e isso representa o reconhecimento de um sujeito histórico que seja portador dos interesses universais.

Marx e Lukács são, portanto, fundamentais para a "batalha ideológica" que temos que enfrentar em relação ao novo irracionalismo, pois a compreensão de totalidade que está posta em suas análises, numa impostação claramente ontológica, pode nos iluminar em nossas intervenções e demonstrar que a categoria *classe social* ainda é um valioso instrumento na luta revolucionária.

“A oposição ao sistema capitalista exige-nos também convocar interesses e recursos que unificam (ao invés de fragmentar) a luta anticapitalista. Em primeira instância, são os interesses e recursos da *classe*, a mais universal força isolada capaz de unificar lutas libertadoras diferentes. Em análise final, porém, estamos falando sobre os interesses e recursos da humanidade comum, na convicção de que, a despeito de nossas muitas divergências, há certas condições fundamentais e irredutivelmente diferentes de bem-estar humano e auto-realização que o capitalismo não pode satisfazer, mas que o socialismo pode.” (Wood, 1999: 19)

Julgamos que nessa citação final esteja toda a razão do estudo que empreendemos. É possível a análise de totalidade, é possível a transformação radical da totalidade, e mais, é possível a construção de uma sociedade em que o homem seja a medida e o centro de tudo - uma sociedade em que um homem não seja meio para outro homem e sim um fim em si próprio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERY, M. A. P. A.; SÈRIO, T. M. de A. P. A experiência e o hábito como determinantes da noção de causalidade: David Hume (1711-1776). In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.314-330.

ANTUNES, R. Dimensões da crise e as metamorfoses no mundo do trabalho. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 78-86, abril 1996.

_____. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1995.

ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo, 1996.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.15-35, 85-125.

BRECHT, B. Vida de Galileu. In: _____. **Teatro Completo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. 12 v. v. 6. p 51-170

BRÉHIER, E. **História da Filosofia: a filosofia moderna**. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CASTELLANI FILHO, L. Lazer e Qualidade de vida. In: MARCELLINO, N. C. (org.). **políticas públicas setoriais de lazer: o papel das prefeituras**. Campinas: Autores Associados, 1996. p 7-21.

CHÂTELET, F. **A Filosofia e a história de 1770 a 1880**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

CONNOR, S. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Temas de atualidade, 1). p.11-56, 163-198.

CORBISIER, R. **Hegel**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. Gramsci e as ciências Sociais. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, ano XI, n. 34, Cortez ed., p. 21-40, dez 1990.

_____. Lukács, a ontologia e a política. In: **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996. p. 16-.26

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. In: Descartes. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*, XV.

DOBB, M. **A evolução do capitalismo**. 7 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. De onde vêm os pós-modernistas? In: WOOD, E. M. e FOSTER, J. B. **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999. pp. 23-32

ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. In: Marx e Engels. Obras Escolhidas. Lisboa: Avante, 1985.

EVANGELISTA, J. E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo: Cortez, 1992. (Questões da nossa época, 7).

_____. Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna. **Novos Rumos**, São Paulo, ano XVI, n. 34, Instituto Astrogildo Pereira, p. 29-40, abril/maio/junho 2001.

FREDERICO, C. **O jovem Marx (1843/1844: as origens da ontologia do ser social)**. São Paulo: Cortez, 1995.

GIANFALDONI, M. H. T. A. e MICHELETTO, N. As possibilidades da Razão: Immanuel Kant. In: Andery, M. A. *et alli*. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4 ed. São Paulo: Educa, 1992.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HABERMAS, J. Modernidad: um projecto incompleto. In: CASULLO, N. **El debate Modernidad/Posmodernidad**. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995. pp.131-144.

HELLER, A., **O Homem do Renascimento**. Portugal, Lisboa: Editorial Presença, s/d.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

HOBBSAWN, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **A Era do Capital (1848-1875)**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HUBERMAN. **História da Riqueza do Homem**. 19 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. In: Hume São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*, XVIII.

JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Trad. Maria Elisa Cevalco. São Paulo: Ática, 1996. (Temas, 41). p.5-90, 171-284, 302-413.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. In: Kant. São Paulo: Abril cultural: 1972. Col. (Os Pensadores)

- KOFLER, L., ABENDROTH, W. & HOLZ, H.H. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969
- KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989
- KURZ, R. **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LESSA, S. **A ontologia de Lukács**. Maceió: Edufal, 1997.
- _____. **Trabalho e ser social**. Maceió: UFC/Edufal, 1997.
- _____. Centralidade Ontológica do Trabalho em Lukács. **Serviço Social e Sociedade nº 52**, São Paulo, Cortez Ed., 1996 (pp. 7-22).
- _____. Lukács: por que uma ontologia no século XX. In: **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000. p. 159-170.
- LÖWY, M. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Busca Vida, 1987
- LYOTARD, J. F. **O pós-modernismo explicado às crianças: correspondência 1982-1985**. 2 ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- _____. **O pós-moderno**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979
- _____. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979
- _____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. In: **Ontologia social, formação profissional e política**. Revista do NEAM - Núcleo de Estudos e Aprofundamento Marxista, São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da PUC/SP, pp. 8-44, maio de 1997.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razon: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Grijalbo, 1976.

_____. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Porto: Escorpião, 1989.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: ed. 70, 1993.

_____. Terceiro manuscrito. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores) p. 7-54.

_____. Prefácio [à Crítica da economia política] In: _____. **Para a crítica a economia política [e outros escritos]**. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas)

_____. Introdução [à Crítica da economia política] In: _____. **Para a crítica a economia política [e outros escritos]**. São Paulo: Abril Cultural, 1982a. (Os economistas)

_____. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os economistas)

_____. **A miséria da filosofia**. Introd. de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MARX, K. & ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. **Manifesto do Partido Comunista**. Prólogo de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. **A Ideologia Alemã (Feurbach)**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.

MOTA, C. G. **História Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Moderna, 1986.

NETTO, J.P. (org.) **Lukács: sociologia**. São Paulo: Ática, 1981 (*Grandes Cientistas Sociais*, 20)

_____. O Marx de Sousa Santos - uma nota polêmica. **Praia Vermelha: estudos de política e teoria social**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.123-143, primeiro semestre 1997.

_____. Transformações societárias e Serviço Social - notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 87-132, abril 1996.

PEIXOTO, M. G. **A questão política na pós-modernidade: a questão da democracia**. São Paulo: Educ/Fapesp, 1998.

PEREIRA, M. E. M.; GIOIA, S. C. Do feudalismo ao capitalismo: uma longa transição. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.157-174.

_____. Séculos XVIII e XIX: Revolução na Economia e na Política. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.255-295.

PRADO JR., C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p.9-45, 96-119, 120-184.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Rousseau São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção (*Os Pensadores*), XXIV.

RUBANO, D. R.; MOROZ, M. Alterações na sociedade, efervescência nas idéias: A França do século XVIII. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.331-346.

- SADER, E., GENTILI, P. (orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- SANTOS, B. de S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- _____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1994. (Biblioteca das ciências do homem. Sociologia, epistemologia, 18). p.25-46, 69-84, 103-137.
- SANTOS, J. F. dos. **O que é pós-moderno**. 11.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Primeiros passos, 165).
- SAVIOLI, M. R.; ZANOTTO, M. de L. B. O real é edificado pela razão: Gerog Wilhelm Friedrich Hegel. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.369-377.
- SEVERINO, A. J. **Filosofia**. São Paulo: Cortez, 1993.
- TERTULIAN, N. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, São Paulo, Vol. I, n. 03, Brasiliense, p. 54-69, 1996.
- VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VIEIRA, E. A. **Poder político e resistência cultural**. Campinas: Autores Associados, 1998.
- V.V.A.A. **Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- WOOD, E. M. O que é agenda "pós-moderna"? In: WOOD, E. M. e FOSTER, J. B. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999. pp. 7-22