

**Lukács e os Limites Histórico-Ontológicos da Sociologia como
Disciplina do Período de Decadência Ideológica Burguesa**



O sono da razão produz monstros (1799) – Francisco de Goya (1746-1828)





Estevam Alves Moreira Neto

Lukács e os Limites Histórico-Ontológicos da Sociologia como Disciplina do Período de Decadência Ideológica Burguesa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista como parte integrante dos requisitos para a obtenção do Título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Trabalho, Política e Sociabilidade.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Mazzeo.



Marília/SP

2011



Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

Lukács e os Limites Histórico-Ontológicos da Sociologia como Disciplina do Período de Decadência Ideológica Burguesa

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Antonio Carlos Mazzeo - orientador
(Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da
FFC – UNESP)

Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio
(Departamento de Ciências Políticas e Econômicas da
FFC – UNESP)

Dr. Paulo Douglas Barsotti
(FGV/SP)



Marília/SP

2011

“Não há estrada principal para a ciência, e apenas aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm a chance de chegar a seus cimos luminosos”.

Karl Marx, O capital.

“Homo sum, humani nihil a me alienum puto”. – Sou homem, nada que seja humano me é estranho. (“Heautontimorumenos” - O homem que castiga a si mesmo, Terêncio).

AGRADECIMENTOS

A atividade acadêmica é aparentemente solitária. Digo isso, porque ao longo do caminho encontramos e (re)descobrimos diversas pessoas que nos marcam e tornam nossa vida uma “existência plena de sentido” (Lukács).

Esse é o local destinado para agradecer o apoio e a paciência desses seres humanos que ajudam na entificação dos alicerces que formam esta pessoa que aqui escreve essas poucas e sinceras linhas.

A lista seria enorme, obviamente, pois são muitas as pessoas que passaram. Aqui dedicamos atenção para algumas:

Ao meu mestre prof. Ivo Tonet, por ter me apresentado Marx e Lukács e oferecido uma rigorosa orientação na graduação.

Ao prof. Sergio Lessa, pelas inspiradoras aulas/palestras na graduação e aos belos cursos que assisti nos seminários/encontros durante a pós-graduação.

Ao meu orientador prof. Antonio Carlos Mazzeo, por ter aceitado a empreitada de orientar essa dissertação e também pelas idas ao Kanasha.

Aos meus professores da pós-graduação Marcos Del Roio e Paulo Lima, pelas aulas de Gramsci e de imperialismo. Ao primeiro pela participação na qualificação e pelas idas ao Kanasha. Ao segundo pelos almoços, pelas idas ao Kanasha e por ter aceitado ser suplente na banca de defesa.

Ao prof. Jair Pinheiro, por ter participado da banca de qualificação e pelas idas ao Kanasha.

Aos meus pais, José Alves Moreira e Libertine Liane Cavalcante Moreira, pelo “paistrocínio” na graduação e ao longo dos três primeiros anos de pós-graduação (um ano de aluno especial e os dois primeiros de efetivo).

Ao Claudinei Cássio, pelo apoio nos primeiros dias de Marília/SP.

Ao Kleber Teixeira, que ao dividir a “comuna” nos primeiros anos de Marília tornou-se meu amigo e camarada.

À Paula Freire, que ao dividir os últimos anos da “comuna” tornou-se minha irmã e anjo da guarda.

À Priscila, Ariana, Sid, Gustavo, Dani e Esdras, os vizinhos da “comuna”, pela parceria que dificilmente se encontrará em quantidade e qualidade em Marília/SP.

Ao Sensei Esbaile e os colega de Aikido de Bauru e Jau/SP, pelos treinos.

Ao Luiz e a Carmina (Nêga), pelas viagens à Argentina, aos churrascos e acolhida nos dias de Toledo/PR.

Ao Alfredo Batista, José Alfonso, Marcelo Gomes e Vanessa de Andrade, pela camaradagem no grupo de pesquisa da Unioeste: “Fundamentos do Serviço Social: Trabalho e Questão Social”. Aos dois últimos, pela enriquecedora e fortificadora amizade em Toledo/PR e, também, por ser um exemplo de casal que não vive a cisão entre teoria e prática.

À Dona Renate Toebe, que me tratou como um filho enquanto pudemos viver em contato e por ter emprestado os móveis/eletros que usei por um bom tempo na kitnet de Toledo/PR.

Aos meus bons alunos da Unioeste (campus de Toledo), por terem me ensinado a ser professor e, conseqüentemente, um ser humano melhor. Um agradecimento especial para Ana e Maiara, pelas companhias.

Por último, à Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior - CAPES - pela bolsa de 1 ano.

Dedico essa dissertação aos trabalhadores, principalmente ao proletariado (operários), que sofrem com a subsunção ao capital.

Para os meus amigos e camaradas, que não me faltaram.

RESUMO

Diversas reflexões foram feitas sobre a sociologia como disciplina particular, mas a maioria delas partindo do próprio prisma sociológico. Entendemos que isso acarretaria num ciclo vicioso que não permitiria uma análise radical da sociologia como proposta científica. Já os estudos marxistas, em sua maioria, foram aplicados por uma perspectiva gnosiológica - que é caracterizada pelo deslocamento da prioridade do conhecimento para o sujeito em vez de reconhecer a prioridade ontológica do objeto. Por esses motivos, propomos nessa exposição uma explanação da crítica do marxista György Lukács à sociologia. Esta se caracteriza pelo resgate da perspectiva ontológica em Marx, ou seja, no reconhecimento de que o arcabouço marxiano está edificado sobre uma ontologia do ser social fundada no trabalho. Com isso, permite resgatar a crítica radical e revolucionária instaurada por Marx e, portanto, demonstrar que mais que interpretar, precisamos transformar o mundo.

Palavras-chave: Lukács, sociologia, decadência ideológica burguesa, ontologia.

ABSTRACT

Several considerations were made on Sociology as a private discipline, but most of them starting from the sociological perspective itself. We believe that this will lead to a vicious cycle that would not allow a radical analysis of sociology as a scientific proposal. The studies Marxists, most of them were applied by an epistemological perspective - which is characterized by shifting the priority of knowledge for the subject instead of recognizing the ontological priority of the object. For these reasons, we propose an explanation at the exhibition of György Lukács critique of sociology. This is characterized by the rescue of the ontological perspective in Marx, namely the recognition that the Marxian framework is built upon an ontology of social being founded in the work. Thus, the radical critique has rescued and brought revolutionary Marx and, therefore, show that more than interpret, we must transform the world.

Keywords: Lukács, sociology, decadent bourgeois ideological, ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
METODOLOGIA E CRÍTICA: NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE AS CLASSES SOCIAIS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO.	18
1. A SOCIEDADE CAPITALISTA.	24
1.1. A ORIGEM: DA REVOLUÇÃO À REPRODUÇÃO DA ORDEM.	24
1.2. A MERCADORIA: VALOR DE USO, DE TROCA E FETICHISMO.	32
2. PRESSUPOSTOS OBJETIVOS E SUBJETIVOS E A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.....	45
2.1. 1848 E O PROCESSO DE DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.	46
2.2. NOTAS FINAIS SOBRE A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.	98
3. O PENSAMENTO DE LUKÁCS E A SOCIOLOGIA.	103
3.1. NOTAS CRÍTICAS SOBRE A GÊNESE DA SOCIOLOGIA.	105
3.2. O RESGATE DO PENSAMENTO DE MARX EM “HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE”.....	116
3.2.1. A OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO EM HCC.....	116
3.2.2. O PONTO DE VISTA DA TOTALIDADE (OU A CATEGORIA TOTALIDADE E DA MEDIAÇÃO) EM HCC.	120
3.2.3. A CRÍTICA DA SOCIOLOGIA EM HCC.....	123

	10
3.2.4. NOTAS SOBRE A DEFESA DE LUKÁCS CONTRA OS ATAQUES DA VULGATA CONTRA HCC.	124
3.3. LUKÁCS E A CRÍTICA À SOCIOLOGIA APÓS OS ANOS 30.	130
3.4. LUKÁCS E MAX WEBER.	142
3.4.1. NOTAS SOBRE O PENSAMENTO DE MAX WEBER.	142
3.4.2 A CRÍTICA DE LUKÁCS A SOCIOLOGIA DE MAX WEBER.	155
CONCLUSÃO.....	169
REFERÊNCIAS	175

INTRODUÇÃO

A reflexão a respeito da gênese, do desenvolvimento, da função social e dos limites da sociologia como ciência particular (em suas várias modalidades) não é uma das temáticas mais desenvolvidas e conhecidas, apesar dos esforços dos sociólogos em fazer tal investigação (ainda que muitas vezes de forma idealista: “a história das ideias sociológicas”). Mesmo na perspectiva do marxismo os esforços de uma analítica crítica da sociologia contam-se nos dedos: Marcuse, Gramsci, Lukács e Mészáros, por exemplo.

Paralelamente, praticamente inexistem estudos que discutam e problematizem a clássica reivindicação marxiano-engelsiana d’A *Ideologia Alemã*: “conhecemos somente uma única ciência, a ciência da história”. Também são poucos os trabalhos que explorem criticamente as considerações de Marx sobre a ciência do “período da decadência burguesa” e que desenvolvam críticas a respeito das ciências sociais, em particular da sociologia. No nosso entender, isso é de primordial importância para compreensão do processo da dita “crise dos paradigmas das ciências sociais”.

Trata-se do debate acerca do esgotamento – que tem como marco importante a década de 1960 (vide os conflitos de Maio de 68) – das bases teórico-filosóficas de compreensão do mundo que serviam de referência à reflexão científica. Ainda que a propalada crise seja dos ditos “paradigmas”, fundamentalmente os alvos das críticas se inserem dentro de apenas um paradigma, o chamado “paradigma moderno”.

A maior parte da bibliografia existente, que analisa criticamente essa relação entre o dito “paradigma moderno” e seus vínculos com as ciências sociais, em especial a sociologia, além de incompleta, tem muitas fragilidades teórico-metodológicas, pois foi instaurada sob o mesmo prisma que procura analisar, ou seja, sob o ponto de vista sociológico.

Dessa maneira, não há como negar que muitos dos nexos que compõem as conexões da sociologia com a totalidade social capitalista em que surgiu e se desenvolveu não são apreendidos, incluindo aqueles relacionados a seu diálogo com o marxismo. Este é também produto do processo de mudanças gestadas pela nova ordem do capital, sendo que é engendrado em oposição a ela. Assim, fica evidente que tanto a sociologia quanto o marxismo surgem precisamente no momento de crises fomentadas pelo capitalismo e ambos se laçam na tentativa de constituição de resoluções para os problemas enfrentados por essa sociedade.

Sendo a sociologia uma forma de conhecimento da realidade social que se desenvolveu de forma muito particular, devido aos seus fundamentos estarem específica e radicalmente¹ articulados com a forma capitalista de produção. Logo, é necessário que se apreenda como essa proposta de conhecimento está entrelaçada com as transformações históricas e sociais, já que “não há nenhuma ideologia ‘inocente’” (Lukács, 1968: 4). Já que, o estudo do passado permite salientar determinadas dimensões dos problemas presentes anteriormente não perceptíveis. Em outras palavras: o tipo de teorização sociológica, que surge durante o período conservador burguês, cumpre qual função histórico-ontológica? O que pretende legitimar do ponto de vista da classe a quem interessa pensar epistemologicamente?

Algumas dessas dimensões, que devem atrair especial atenção, são: 1) a articulação estrutural e sua vertente político-ideológica na composição da sociologia; 2) o caráter de ciência particular da sociologia e como isso leva à manipulação do conhecimento; 3) os vínculos estabelecidos entre sociologia e marxismo, mais precisamente como a sociologia apropria-se do arcabouço teórico-metodológico do marxismo e seus desdobramentos práticos.

¹ Radical – no sentido marxiano mais preciso – significa a busca da raiz dos problemas humanos na forma histórico-social em que estes satisfazem suas necessidades, produzem e reproduzem sua existência. Ou como o próprio Marx diz: “ser radical é ir à raiz. E a raiz do homem é o próprio homem” (MARX, 2002a).

Nosso trabalho terá como base a análise feita por György² Lukács. A analítica desse autor nos parece a mais fecunda no tratamento da problemática em questão. No nosso entendimento, primeiro, porque reconhece a perspectiva marxiana como edificada numa ontologia do ser social fundada no trabalho; segundo, com tal ontologia materialista pode encarar com “ortodoxia” o método marxiano, pois reconhece a superioridade da dialética na captação da realidade em seu em-si; terceiro, pelo nosso autor húngaro, mas de formação alemã, ter uma trajetória que perpassa o kantismo, passando pelo hegelianismo, até chegar ao marxismo, portanto, por conhecer com profundidade as principais correntes do pensamento moderno (fora o fato de dominar Aristóteles como poucos); quarto, por também conhecer com profundidade as “ciências do espírito” através de seu antigo professor Max Weber, um dos fundadores da sociologia como disciplina acadêmica. Em outras palavras: por estar inserido em um contexto no qual assistiu e vivenciou os acontecimentos mais incisivos do processo de solidificação tanto da sociologia, quanto do marxismo no século XX.

Desde sua primeira obra marxista e até o final de sua vida, György Lukács deixou precisamente claro sua concepção onto-negativa sobre a sociologia: tais críticas são encontradas, contudo, em muitas de suas obras e artigos, tanto de forma mais extensiva, quanto de formas pontuais.

Ao fazermos tal rastreamento, percebemos que elas estão centradas naquelas feitas em *História e Consciência de Classe*, *A Destruição da Razão*, no artigo *Marx e a Decadência Ideológica Burguesa* e nas entrevistas *Conversando com Lukács* (feita por Holz, H. H., Kofler, L. e Abendroth W.) e *Uma Conversa com Lukács* (feita por Franco Ferrarotti). Nos seus últimos empreendimentos intelectuais, *Para uma Ontologia do Ser Social* e *Prolegômenos Para uma Ontologia do Ser Social*, também não encontramos críticas específicas que vão além das já feitas nas obras citadas, apesar de encontramos um diálogo

² Em algumas edições de suas obras e em referências em obras de outros autores, György aparece, na forma ocidental, como Georg.

(explícito e implícito) com Max Weber e um mais extenso e elogioso com Wright-Mills; além da clara oposição entre a ontologia marxiana e as perspectivas lógico-epistêmicas. Essas duas últimas obras, por sinal, infelizmente, não puderam ser contempladas nessa dissertação (ainda que se sintam suas fortes influências), deixando tal empreendimento para trabalhos futuros. Assim sendo, apenas faremos uma rápida referência sobre elas nessa introdução.

O que conseguimos apreender na Grande e na Pequena Ontologia³, até o momento, são confrontações entre a nova perspectiva histórico-ontológica marxiana e as diversas formas de produzir conhecimento, proveniente do arcabouço gnoseológico burguês. O que permite instaurar um diálogo crítico entre a forma burguesa de se fazer ciência e a nova, radical e revolucionária proposta do arcabouço teórico-metodológico marxiano. Este instaura sua

gnosologia a partir do instante em que desvela no homem efetivo, não no homem especialista, no homem filósofo, no homem intelectual, mas no homem comum, no homem na sua cotidianeidade, a partir desse homem que trabalha, e eu grifo a palavra trabalha, é que instaura a problemática gnosiológica (Chasin, s/d: 1).

Netto (2002: 92-93) explanando esta obra de maturidade lukácsiana, frente às “querelas epistemológicas” da dita “crise dos paradigmas” e sua hegemonia expressa na concepção “pós-moderna”, tão em voga na academia, diz que “trata-se, de uma parte, do abastamento do significado heurístico da perspectiva da totalidade e, de outra, da leviana tematização da noção de *crise dos paradigmas*”. As teorias que propagam tal crise tomam diferentes formas e, “embora a besta-fera dos cientistas sociais engajados na promoção da

³ É válido assinalar que Lukács, durante muitos anos percebeu a ontologia como algo negativo vista pela proximidade que possuía com o irracionalismo, corrente filosófica que tomava para si a representatividade da ontologia verdadeira e que de acordo com Lukács deformava a realidade, sendo por isso duramente criticada por ele. A mudança quanto ao aspecto do termo ontologia foi completamente rechaçada na última obra do húngaro, adquirindo um sentido positivo e provocando uma ruptura com a ontologia tradicional. Isto se deveu, segundo estudiosos como Tertulian, Oldrini, Netto, Lessa às leituras referentes a Ernest Bloch e Nicolai Hartmann – este Lukács dedica na primeira parte da Ontologia um generoso capítulo.

‘ciência pós-moderna’ seja o ‘paradigma cientificista-naturalista’, a crítica dirige-se centralmente contra Marx”. E continua:

Praticamente ignorando a quase centenária crítica marxista ao positivismo e ao cientificismo, instala-se nessa cultura a ideia-chave de que está em curso uma “transição paradigmática” (a expressão é de B. de Sousa Santos), no quadro da qual esbate-se a relevância do patrimônio cultural elaborado na Modernidade.

Aprofundando a análise, Netto (2002: 94-95) assevera que essa concepção de ciência, que é contrária a concepção de Lukács, onde este autor reconhece-a como “*reflexo* do mundo objetivo”, é transmutada, na dita cultura pós-moderna,

em um saber de caráter discursivo, similar a outras discursividades – e, reduzida a discurso, além de constituir-se num estrito jogo de linguagem, não pode aspirar à qualquer superioridade cognitiva em face de outros saberes e, uma vez posta como discurso, o estatuto de sua verdade encontra-se na retórica.

Sem sobra de dúvidas, nessas ciências, predomina ainda aquele tipo de perspectiva gnoseológica, parâmetro lógico-fenomenológico e aquele molde epistemológico ou “epistêmico-cientificista” que escolta as ciências sociais em sua divisão (e subdivisões) em disciplinas particulares e especializadas, trazendo em si claras tendências neopositivistas. Em outros termos: esse tipo de reflexão que inicia pela problemática da teoria do conhecimento (gnoseologia), ou seja, da própria possibilidade e os meios de se chegar ao conhecimento encontra-se, como veremos ao longo de nosso trabalho, o núcleo metodológico dos limites das ciências sociais.

Na sociologia sempre houve uma preocupação com a definição de um método e objeto próprios (vide a ênfase que Émile Durkheim, na França, e Max Weber, na Alemanha, dão na

elaboração rigorosa destes, para que essa proposta de ciência seja efetivamente institucionalizada, ou seja, reconhecida pela academia – e também como ambos reconhecem que tais propostas são opostas tanto as perspectivas romântico-reacionária, quanto àquelas ligadas ao movimento operário, principalmente o marxismo). Ora, o próprio tratamento da problemática do conhecimento em termos de uma necessidade de definição do “objeto” específico e do “método” apropriado (para que a cientificidade seja garantida) já indica que a teorização parte de uma perspectiva gnoseológica, na qual aquela reflexão é iniciada pela tematização da própria possibilidade e os meios de se chegar ao conhecimento, ou seja, aquela que se centraliza na problematização da atitude subjetivista do “sujeito de conhecimento” frente ao “objeto do conhecido” (vide Kant: “O que é a Razão? Quais os seus limites e possibilidades de conhecimento?”).

É a partir desse tipo de reflexão, que toma o homem especialista como ponto de partida, que edifica uma representação da realidade onde esta seria tão complexa que a subjetividade não seria capaz de tomá-la como totalidade, que se estabelecem os “recortes metodológicos” que fragmentam o conhecimento do mundo em setores. Uma vez negada a captação e até mesmo a existência da “coisa-em-si”, o objeto passa a ser entendido apenas como a “representação” que fazemos dele (lembramos que em Kant a “coisa-em-si” existe, ainda que não seja passível de conhecimento). Assim, postula-se a necessidade da fragmentação do saber em “campos específicos”. O status de cientificidade passa a ser uma questão relacionada à orientação da subjetividade do pesquisador, deslocada de um parâmetro objetivo em última instância, no sentido do conhecimento.

Sem mais delongas - relembro o aviso de Hegel no prefácio da Fenomenologia de não devemos começar falando já sobre o que o objeto é, ou seja, começar pelo fim, mas sim pelo devir do objeto -, em nosso trabalho, num primeiro momento, explicitaremos, de forma concisa, o instrumental teórico-metodológico marxiano, pois acreditamos que este é o mais

adequado na análise e exposição da problemática em questão. Nessa exposição, trabalhamos com a tese de que em Marx o conhecimento não é apenas objetivo, isto é, que reflete a realidade objetivamente existente, como também que este, por estar sendo desenvolvido numa sociedade classista, está vinculado – consciente ou inconscientemente - à luta de classes. A perspectiva marxiana, por estar expressando o ponto de vista da classe trabalhadora, é levada a desenvolver um arcabouço teórico-metodológico que configura a nova e radical concepção de mundo exigida por essa classe revolucionária. Tal exigência leva nosso autor a reconhecer que: 1) o concreto real e objetivo existe antes da subjetividade realizar o movimento de sua reprodução ideal e continua a existir durante essa reprodução; 2) que a elaboração da síntese do todo na subjetividade é um processo desenvolvido por indivíduos historicamente situados, concretos. Considerações estas que permitem ver na perspectiva marxiana uma crítica de caráter histórico-ontológico⁴.

No momento seguinte, tratamos de localizar os pressupostos histórico-ontológicos que fundamentam a perspectiva do pensamento moderno e sua conseqüente relação com a sociologia (com uma rápida revisão crítica de sua história, como também uma exposição da crítica de Lukács ao pensamento de Max Weber). Esta disciplina acadêmica, como veremos, veio responder à lacuna do saber social burguês diante dos novos problemas abertos pelo capitalismo. Assim sendo, é a explicitação de sua gênese, de seu devir e de sua função social pela ação das forças históricas e socialmente constituídas. Com isso, para que essa estrutura teórico-metodológica possa ser compreendida em seus nexos mais íntimos com as determinações da realidade social.

Após tais exposições, procuramos desenvolver como Lukács resgata a essência do método marxiano, que é o ponto de vista da totalidade, a partir do reconhecimento do seu caráter classista e da unidade entre teoria e prática, destacando o vínculo estreito que articula,

⁴ Que podemos conceituá-la, sinteticamente, como o tratamento dos limites e possibilidades da intervenção radical do agente humano na processualidade histórica e socialmente estabelecida.

no marxismo, o método com a transformação do mundo. Por isso, para nosso pensador, a sociologia, como ciência típica da “etapa de decadência ideológica burguesa”, isto é, por ser uma forma de conhecimento estabelecida de acordo com as exigências e limites do capital, está impossibilitada de ir além da aparência reificada dos fenômenos próprios da determinação histórico-ontológica do capitalismo. O pesquisador, consciente ou inconscientemente, por mais sério e preparado que seja, fica alienado da problemática histórico-ontológica do ser social e passa a produzir uma forma de conhecimento favorável ao capital. O que leva à negação da validade e da necessidade de transformação radical da ordem e sua respectiva superação pelo socialismo.

METODOLOGIA E CRÍTICA: NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE AS CLASSES SOCIAIS E A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO.

Uma teoria social que pretenda explicitar os nexos essenciais de uma estrutura social - isto é, sua gênese, seu desenvolvimento e sua reprodução - só poderá alcançar o objetivo de demonstrar a possibilidade efetiva de superação da ordem de classes, se estiver do lado daqueles que possuem como objetivo a superação dessa ordem (que vem não só o lado positivo, mas também o lado negativo do trabalho no capitalismo, como Marx lembra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*). Portanto, não é possível a produção de conhecimento científico-filosófico que desvele a raiz dos problemas histórico-ontológicos, limitado pela perspectiva sócio-metabólica dessa mesma ordem social. O desenvolvimento do pensamento, que aceite essas limitações que mistificam as relações sociais, acaba por produzir uma forma limitada de entender a realidade. Desta forma, por mais sérios que sejam os intelectuais da classe dominante, eles acabam sendo levados a tomar a gênese e o fio condutor dessa forma

societária de acordo com a lógica de reprodução do capital.

Assim como a burguesia é a classe que personifica o capital, levando-a ao embate direto com a aristocracia no período feudal, a classe trabalhadora, com destaque para seu núcleo-duro que é o proletariado⁵, possui o mesmo estatuto ontológico ao personificar o trabalho. Desta maneira, esta última possui a possibilidade historicamente posta de instaurar uma forma de sociabilidade para além do capital, ou, de outra maneira, é a classe que por ser antagônica à burguesia e pode tomar em suas mãos a missão histórica de instaurar uma ordem social fundamentada no trabalho associado, isto é, consciente, livre e coletivamente organizado.

Mas ao contrário da burguesia que com a revolução ascendeu à classe dominante e passou a universalizar os seus interesses particulares, a classe trabalhadora, que para superar sua condição de mercadoria explorada pela burguesia, desenvolve necessidades e interesses que ao se efetivarem, como veremos mais adiante, tomarão uma dimensão que beneficiará o gênero humano. Desta forma, poderá ter a oportunidade de estabelecer a supressão da degradação humana produzida pela alienação e, assim, superar seu caráter classista ao emancipar a humanidade.

A perspectiva ontológica marxiana, por estar expressando o ponto de vista da classe trabalhadora, é levada a desenvolver um arcabouço teórico-metodológico que configura a nova e radical concepção de mundo exigida por essa classe revolucionária, para-si⁶. Portanto, disto decorre que as ideias não são apenas puras abstrações, mas ao contrário, são momentos

⁵ “Proletariado é o membro da classe dos trabalhadores assalariados que *cria e expande o capital*” (MARX, Karl. O Capital, cap. 23, nota 70). Portanto, é aquele que realiza o trabalho concreto, isto é, que estabelece as mediações de primeira ordem, da sociedade com a natureza.

⁶ Cabe, nesse momento, lembrar a distinção marxiana, de inspiração hegeliana, de classe em-si (não consciente de sua missão histórica, ou seja, desorganizada, amorfa - expressão do senso comum e fragmentário -, portanto, passível de ser manipulada por interesses de terceiros) e de classe para-si (consciente de seu papel na emancipação humana, isto é, organizada e revolucionária – a expressão do senso de totalidade). Portanto, a consciência de classe dos trabalhadores não é algo natural e espontâneo, mas sim um processo longo e árduo, onde esta também passa por condicionantes históricos como qualquer outro componente social.

articulados – consciente ou inconscientemente - da totalidade histórico-social, com funções muito precisas na reprodução da sociabilidade.

Para que seja erigida uma nova sociabilidade é imprescindível, antes de qualquer coisa, a crítica dos pressupostos que fundamentam o agir e o pensar da classe conservadora. É preciso perguntar contra quem e o que e em favor de quem e de que essas ideias são elaboradas. E, paralelamente, instaurar um novo estatuto teórico-prático que apreenda o mundo pela raiz, demonstrando que a humanidade constrói a realidade social, e também é construída por ela, dentro de limites historicamente determinados.

Somente dessa forma é possível ultrapassar os limites impostos pela propriedade privada e pelo capital. A classe trabalhadora pode e deve exigir a superação do fetichismo produzido pela ordem do capital, que oculta a raiz dos problemas histórica e socialmente produzidos.

Marx (2002b: 8-12), no Posfácio à 2ª edição alemã d'*O capital*, ainda nos diz: “(...) na medida em que esta crítica representa uma classe, só pode ser a da classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e abolir, finalmente, todas as classes: o proletariado”. Esta expressão é extremamente significativa, pois, no nosso entender, indica que as ideias não devem ser entendidas como simples e mera representação de classe, mesmo que elas reivindicuem para si um ponto de vista de uma classe. O que essa expressão informa é que podemos possuir um conhecimento objetivo, isto é, crítico, se partirmos de um ponto de vista de uma classe que não “vê na ordem capitalista a configuração definitiva e última da produção social”. Portanto, uma classe que vê o capitalismo como uma formação social particular na história e, com isso, entende que para superar as mazelas da ordem necessita ter um conhecimento da totalidade desse processo em que está inserida.

O que buscamos deixar claro na perspectiva histórico-ontológica marxiana é a fidelidade à integridade processual do objeto em estudo. Não uma fidelidade nascida de uma

pura vontade, mas de um método enraizado, como foi referido anteriormente, na perspectiva do proletariado. Esta que permite desvelar o trabalho como ponto de partida e fio condutor analítico do processo de autoconstrução da humanidade. São esses fatores que permitem desenvolver um novo e revolucionário corpo teórico-prático que permite ao sujeito captar a processualidade do objeto em-si e indicar suas possibilidades de transformação.

Assim, após termos entrado no desenrolar dos fundamentos onto-críticos, podemos observar, desde já, que o conceito de que estamos tratando não é uma forma que o sujeito possui de estabelecer desqualificações ou de um simples desdobramento de um rigoroso estudo sobre um determinado tema. Fazer crítica significa estabelecer o exame da lógica processual do que é histórica e socialmente constituído, ou seja, a apreensão de como os fenômenos histórico-ontológicos surgem, suas contradições, seus limites, suas tendências e suas funções na reprodução do ser social. E isso é possível, pois ela está determinada por dois critérios avaliativos: o da totalidade, que é a exposição da articulação dos momentos de determinado objeto com a realidade social; e o da historicidade, que é demonstração que essa totalidade não é fechada, mas um movimento processual da realidade social.

Desse modo, podemos constatar: no conceito marxiano de crítica é o próprio objeto que faz a exposição dos nexos que compõem a processualidade em questão, em contraposição as perspectivas de ótica gnoseológica, onde é o sujeito aquele que estabelece, em última instância, a lógica do objeto. O que significa dizer que a própria realidade constituída historicamente se apresenta como critério de verdade para a investigação. O sujeito investigador tem critérios objetivos como base para estabelecimento da verdade e não critérios meramente subjetivos.

Na perspectiva histórico-ontológica, fazer crítica significa capturar o encadeamento, as interações, as contradições e a essencial unidade existentes das leis históricas, imanentes e invioláveis, necessárias à processualidade do ser social, ou seja, a apreender como as esferas

histórico-ontológicas surgem, suas contradições, seus limites, suas tendências e suas funções na reprodução do ser social, sempre orientado pelo movimento de autoconstrução dos seres humanos.

Dessa forma, podemos constatar que, em Marx, teoria é crítica e crítica é, necessariamente, um tipo de conhecimento que articula ciência e filosofia. De que “na luta contra o estado de coisas, a crítica não é a paixão da cabeça, mas à cabeça da paixão” (Marx, 2005). De outra maneira: é a análise genética, portanto, histórica das necessidades intrínsecas às entificações, é a explicitação da processualidade do ser em si mesmo, é a busca da raiz empírica do que faz o mundo possuir uma natureza histórica e socialmente determinada.

Para não restar dúvidas, vale destacar: fazer crítica não é uma descrição de como se deu e se está dando a história de um determinado ser. Pelo contrário, é o desvendar do chão histórico-ontológico em que este foi e está sendo constituído, para que possamos captar as diretrizes precisas que nos permitam transformá-lo a partir da raiz mais íntima.

Portanto, a crítica opõe-se ao mesmo tempo em que expõe a fragilidade do discurso vigente, não permitindo que este tente desvirtuar as determinações intrínsecas do ser, ou seja, seu ponto de partida, quais as particularidades de sua articulação com as outras dimensões do real, as necessidades que satisfaz na totalidade histórico-ontológica e qual a sua potencialidade de permanência ou extinção.

No nosso entendimento, estabelecer um processo de crítica sem considerar a ontologia do ser social fundada no trabalho é atrofiar os pressupostos que permitiriam a produção de uma teoria que desvele os fetiches que ocultam a raiz dos problemas histórico-ontológicos e suas possibilidades de transformação. É negar a possibilidade e necessidade de colocar abaixo a arrogância da lógica da especulação e seus personificadores. É transformar uma visão totalizante, por conseguinte, rica de determinações, em um todo fragmentado. Portanto, a ótica da

ontologia marxiana vai diretamente contra as correntes que advogam uma fratura entre sujeito e objeto que impediria a apreensão do ser em-si.

Resumidamente, na perspectiva ontológica marxiana, crítica é: a) análise genética das entificações (o que é), b) busca histórico-social dos pressupostos (como se formou), c) explicitação da processualidade do ser em si mesmo (como se desenvolve) e d) exposição dos limites e possibilidades de transformação do real (como ir radicalmente adiante).

Sendo assim, o que pretendemos com essa pequena explanação, é explicitar a importância do movimento histórico-ontológica de classes como de profunda influência no pensamento – reconhecendo a autonomia relativa das ideias – expressa consciente ou inconscientemente o ponto de vista posto pelas classes sociais. Por estarem inseridas no processo histórico-ontológico, as produções teórico-metodológicas, estão, em última instância, traduzindo os interesses da luta vigente entre as classes sociais.

1. A SOCIEDADE CAPITALISTA.

Para entendermos de forma mais adequada os limites e possibilidades postos pelos problemas das ciências sociais, principalmente da sociologia, é necessário partimos de suas raízes materiais, ou seja, histórico-ontológicas. Como a sociologia é uma ciência da modernidade, ou como preferimos na expressão lukácsiana uma “ciência do período de decadência ideológico burguesa”, devemos nos reportar, como em qualquer proposta marxista, em seus lineamentos mais gerais, a estrutura do sistema de produção capitalista, como a mercadoria é a unidade mediativa entre as relações posta nessa forma societária e como dele desdobra-se o fetichismo que falseia as relações entre os seres humanos.

1.1. A ORIGEM: DA REVOLUÇÃO À REPRODUÇÃO DA ORDEM.

Na primeira metade do século XIX, na Europa ocidental, surgem os pressupostos que, quando se articularam, inauguram os tempos modernos: a Revolução Industrial (1760-1830), a Revolução Francesa (1789) e as Revoluções Proletárias de 1830, 1848 e 1871. Os lineamentos gerais de como eles foram gestados e quais os seus desdobramentos, é o que veremos a partir desse momento.

A burguesia surge no final da Idade Média, proveniente de pequenos comerciantes e artesãos que viviam nos burgos. A sociedade feudal caracterizava-se pela sua estrutura social de baixa margem de mobilidade social e sua forma de pensamento compreendia o universo como estável e organizado hierarquicamente pela vontade divina (concepção teológica de mundo). Assim, sendo pronto e fixo, a verdade dar-se-ia pela por via da revelação através da leitura da Bíblia pela Igreja e essa reproduziria aos indivíduos. Tal concepção de mundo era

fundamentada na ideologia católica através do dogmatismo escolástico, que buscava racionalizar a hierarquia entre os seres humanos e destes com Deus.

Apesar de essa concepção entender o mundo de forma imutável, o desenvolvimento das forças produtivas e a expansão do comércio internacional estimularam as atividades práticas e intelectuais, que sofreram progressos significativos. A observação e o experimento, como fontes da exploração dos fenômenos da natureza, propiciaram a acumulação de dados estatísticos sobre os fatos⁷. Por isso, esse desenvolvimento é combatido pelo controle religioso, principalmente através da Inquisição, fazendo com que a sociedade entrasse em contradições cada vez maiores entre as determinações objetivas e as subjetivas. Esse processo chega a uma crise generalizada no século XV.

A partir do século XVI, o modo de produção capitalista desdobra-se e inicia-se um clima ideológico-cultural que modifica o sentido que as pessoas possuem de sua existência. Com o desenvolvimento tecnológico e do pensamento progressista-revolucionário do Racionalismo (Inglaterra), Iluminismo (França) e Esclarecimento (Alemanha), tudo poderia ser contestado e modificado – o que caracterizaria o chamado “Programa da Modernidade”, que sintetiza um projeto de emancipação humana que vinha sendo construído desde o período do Renascimento. Consequentemente, a existência de valores tidos como naturais e eternos, conjuntamente com as leis supostamente provenientes de uma ordem divina, passam a ser criticadas, estas críticas passam a ganhar ainda mais força devido à corrupção do clero.

A filosofia burguesa clássica deu lugar ao nascimento e ao desenvolvimento de uma ideologia universal e potente, colocada sob o signo do progresso. Nessa época, a filosofia ocupava o cume das ciências humanas; era o termo, a base e o quadro de todo o conhecimento. A

⁷ Se o processo histórico possui uma lógica imanente, pode ser compreendido e assim abrir novas pistas para o estudo racional da sociedade (Vico, 1668-1744). Para este pensador é o ser humano que produz a história. Daí, afirmava que a sociedade podia ser compreendida porque, ao contrário da natureza, ela constitui obra dos próprios homens. Esta postura influenciou os historiadores da época, como David Hume (1711-1776) e Adam Ferguson (1723-1816), e seria posteriormente desenvolvida e amadurecida por Hegel e, finalmente, por Marx.

ideologia constituía então o objeto propriamente dito da filosofia, ela própria produto orgânico do progresso social ininterrupto, término e corolário do conjunto da atividade científica de cada etapa da evolução social (Lukács, 1979: 43).

A visão liberal, ou seja, a concepção de mundo burguesa, nesse momento buscava romper com a paralisia e as certezas absolutas do feudalismo. Ela procurava colocar o indivíduo como centro, para que ele ganhasse autonomia, para assim movimentar e transformar a realidade em sua volta. Como Lukács (1979: 31) esclarece:

É esta época que dá origem à expressão mais elevada da concepção do mundo da burguesia. A filosofia desta época codifica os princípios últimos e a concepção geral do mundo, próprios a este vasto movimento progressivo e libertador que tão profundamente reformou a sociedade. Assistiu-se à transformação revolucionária da lógica, das ciências naturais e das ciências sociais. As intervenções da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais mostraram-se férteis e é então que ela se eleva à região das abstrações mais elevadas. É assim que se manifesta seu caráter de universalidade e seu papel de fermento das ciências, que lhe permite descobrir tantas perspectivas novas⁸.

Vejamos o que esta nova forma de pensamento representa do ponto de vista das classes sociais.

Segundo Marx (2008) e Lukács (1979, 1968, 1983), esses movimentos ideológicos expressavam as aspirações da nova classe em ascensão, a burguesia, e o modo de produção que ela buscava engrenar. O capital precisava dessa nova concepção de mundo dessacralizada, para poder explorar a natureza em busca de matérias-primas para a produção das mercadorias. São os vastos interesses gerais de uma classe, colocados no palco da história

⁸ Lukács (1979: 32) ainda nota que estas observações não se aplicam à Rússia. Na sua evolução política e econômica, portanto, da luta ideológica, 1905 corresponde àquilo que o ano de 1848 significa para a Europa Ocidental e Central.

mundial, objetivamente chamados a transformar no sentido do progresso o conjunto da sociedade, que recebem sua expressão adequada no pensamento clássico burguês. Lukács (1979: 32) assim o desenvolve:

Eis porque este pensamento está tão intimamente ligado a esses imensos interesses e aos conflitos que devem ocasionar. Os pensadores desta época têm ao mesmo tempo um senso sutil e robusto da realidade, e seus próprios erros dependem da história mundial, porque são oriundos de ilusões heroicas que correspondem a necessidades históricas.

Desta articulação profunda entre o pensamento e os interesses materiais da burguesia revolucionária, resulta uma relativa independência dos pensadores frente à tática de sua classe. Esta independência confere-lhes a possibilidade de uma crítica rigorosa, porque se funda sobre a “grande missão histórica burguesa”, e a situação do pensador é tal que o permite a tomar a posição mais clara e corajosa. Em outras palavras, no “período heroico” da burguesia, em que representava a luta contra a velha sociedade do Antigo Regime, as melhores realizações do pensamento burguês procuravam compreender e expor de forma honesta e a mais radical possível as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor de que as contradições pudessem ser esclarecidas. Embora historicamente limitados pelo tempo histórico e também pela sua condição de classe, os intelectuais burgueses do período progressista apresentavam um materialismo espontâneo, uma vez que se propunham a apreender as determinações próprias do desenvolvimento social, com seus antagonismos imanentes. Assim, Lukács (1979: 32) conclui:

E enfim, por não ser esta coragem somente uma virtude individual, mas, sim, função precisamente desta relação com sua classe, o intelectual se sente com direito de criticar da maneira mais radical o menor desvio da missão histórica, em nome dessa própria missão.

Nas palavras complementares de Tonet (2005: 43):

Era o momento de estruturação positiva da nova ordem social; por isso mesmo interessava à burguesia, seu carro-chefe, a compreensão da realidade, embora esta, por força de pressupostos histórica e socialmente configurados, fosse conceituada de formas unilaterais (idealismo, materialismo).

Mas apesar das mudanças promovidas, os movimentos revolucionários resultam em vitória parcial ou derrota. A Contrarreforma sucede à Reforma e o Absolutismo sobressai aos ideais republicano-burgueses.

Com a descoberta e a colonização do continente americano, o tráfico de negros, o intercâmbio comercial com a Índia e a China e as leis sanguinárias europeias, amplia-se a acumulação capitalista e abrem-se mais portas para a transição do capitalismo mercantil para o industrial e, assim, abrindo a possibilidade de novas tentativas revolucionárias da classe burguesa.

Com o capitalismo industrial, a burguesia e seus ideólogos iniciam uma nova jornada de críticas às diretrizes semi-feudais existentes, sendo a monarquia absolutista o foco principal dos ataques filosóficos, literários e políticos. Esse processo de inversão radical nas relações sociais levará a uma polarização definitiva da burguesia de um lado e monarquia, nobreza e clero do outro. Sendo expresso de forma máxima nas revoluções burguesas: a *Revolução Americana* (1776) e a *Revolução Francesa* (1789).

Com a *Revolução Industrial* (1760-1830), através da introdução da máquina a vapor e dos aperfeiçoamentos dos métodos produtivos, determinou-se o triunfo da indústria capitalista pela concentração e controle de máquinas, terras e ferramentas onde as massas humanas eram simples trabalhadores despossuídos dos meios de produção.

Cada passo da acumulação capitalista ampliava a desintegração e o solapamento de instituições e costumes reinantes, para constituir-se em novas formas de organização social. As máquinas não simplesmente destruíam os pequenos artesãos, como os obrigavam a forte disciplina, nova conduta e relações de trabalho até então desconhecidas.

Entretanto, à medida que o modo de produção capitalista avança e solidifica-se, o caráter ambíguo da burguesia passa a ser expresso. Ao mesmo tempo em que o mundo passa por um grande progresso econômico e político, torna-se cada vez mais conservador. Isso se explica quando se observa que o modo de produção capitalista é fundado na relação de apropriação privada dos meios de produção pela classe burguesa e de compra de força de trabalho da classe trabalhadora. É essa relação, diretamente antagônica, que permite a transformação dos meios de produção e da força de trabalho em mercadoria.

Sendo esta a unidade mediadora entre as relações deste modo de produção e reprodução social, este termina por ser caracterizado pela irreconciliável contradição entre a produção correspondente à necessidade (valor de uso) e a produção voltada para a valorização do capital (valor de troca), onde este se torna um fim em si mesmo, subordinando todas as relações entre os homens e destes com a natureza a sua lógica alienante e reificadora. Dessa maneira, quanto mais se desenvolve a riqueza e o conhecimento, tanto mais se acumulava opressões e miséria. E, como a expansão do valor de troca é a preocupação recorrente dessa sociedade, todo tipo de mistificação, como veremos mais adiante, é utilizada.

Estas transformações bruscas implicariam numa nova organização social, através da transformação da atividade artesanal em manufatureira e fabril, como também pela emigração do campo para a cidade onde mulheres e crianças em jornadas de trabalho desumanas percebiam salários de subsistência e constituíam-se em mais da metade da força de trabalho industrial. As cidades se transformaram num verdadeiro caos, uma vez que sem condições para suportar um vertiginoso crescimento, deram lugar a toda sorte de problemas sociais, tais

como, surtos de epidemias de tifo e cólera, vícios, prostituição, criminalidade, infanticídio que dizimaram parte das suas populações (Engels, 2010). Como lembra Netto (2010: 4-5):

Pela primeira vez na história registrada, *a pobreza crescia na razão direta em que aumentava a capacidade social de produzir riquezas*. Tanto mais a sociedade se revelava capaz de progressivamente produzir mais bens e serviços, tanto mais aumentava o contingente dos seus membros que, além de não terem acesso efetivo a tais bens e serviços, viam-se despossuídos até das condições materiais de vida de que dispunham anteriormente. Se, nas formas de sociedade precedentes à sociedade capitalista, a pobreza estava ligada a um quadro geral de escassez (quadro em larguíssima medida determinado pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas materiais e sociais), agora ela se mostrava conectada a um quadro geral tendente a reduzir com força a situação de escassez. Numa palavra: a pobreza acentuada e generalizada no primeiro terço do século XIX – o pauperismo – aparecia como *nova* precisamente porque ela se produzia pelas mesmas condições que propiciavam os supostos, no plano imediato, da sua redução e, no limite, da sua supressão. Este pauperismo marca a emergência imediatamente visível da dimensão mais evidente da *moderna barbárie*⁹, a barbárie capitalista.

Os efeitos da revolução industrial foram catastróficos para o proletariado, pois geraram sentimentos de revolta que foram traduzidos, na primeira década até a metade do século XIX, de forma imediatista na violência do movimento luddista: destruição de máquinas, sabotagens, explosão de oficinas e roubos. Com o amadurecimento de sua consciência de classe, onde os eventos de 1830, 1848 e 1871 são fulcrais, deixou de ver nas coisas e passou a ver nas relações sociais por detrás delas a raiz dos problemas em que estavam envolvidos. A resolução efetiva dos problemas existentes e do novo conflito entre

⁹ E, em seguida, na nota 6, aprofunda: “Para sermos rigorosos, a *moderna barbárie* – isto é, a barbárie própria da ordem do capital – já se manifestara, originariamente, no processo do que Marx caracterizou como *acumulação primitiva*”.

classes somente se daria pela subversão completa da ordem burguesa, num processo do qual estaria excluída qualquer acordo de classes entre burguesia e proletariado: o novo pensamento revolucionário é a ordem do dia. Nesse processo, não custa lembrar, surgiram novas formas de organizações de massa onde cada vez mais o espontaneísmo passou a ser substituído pela criação de associações, sindicatos e, posteriormente, partidos que permitiram ao proletariado se organizar como classe para-si, isto é, que ameaçava a burguesia e seus interesses como proprietários privados dos meios de produção.

Esses movimentos de avanços e recuos tem nos eventos de 1848, como veremos com maior profundidade no capítulo seguinte, seu momento chave. É nele que se fecha o ciclo progressista da força social de classe burguesa. Os burgueses aparecem claramente aos olhos de todos como a nova classe conservadora, desde os reacionários, passando pelos anticapitalistas românticos, até aqueles que tinham em vista a emancipação humana completa, ou seja, que exigiam a conversão da igualdade jurídico-política (cidadania) formal em igualdade econômico-social substantiva.

Sendo assim, ao mesmo tempo em que a classe burguesa estabeleceu-se como dominante na ordem capitalista, isto é, representando a lógica do capital. O proletariado também foi forjado como seu coveiro. Este é o representante das diretrizes radicais do trabalho, pois está no núcleo de produção e reprodução do capital. E é ele, ao desenvolver a consciência revolucionária, que possui a possibilidade efetiva de iniciar uma nova jornada que tem como objetivo levar - não só a si mesmo, mas toda a humanidade para além do capitalismo e do capital.

1.2. A MERCADORIA: VALOR DE USO, DE TROCA E FETICHISMO.

Marx, em *O Capital*, desvelou a mercadoria como a unidade primeira entre as relações sociais estabelecidas na sociedade capitalista. A mercadoria é a unidade entre valor de uso e valor de troca. O primeiro é constituído pela utilidade do objeto. Assim sendo, o valor de uso é determinado pela importância que assume para um determinado indivíduo e não existe senão em relação objetiva com o mesmo. Dessa maneira, o valor de uso é determinado devido suas características essencialmente qualitativas, pois estas serão reconhecidas pelo sujeito como propriedades que serão capazes de satisfazer suas necessidades materiais e espirituais, portanto, por ser um valor determinado subjetivamente, ele não pode ser quantificado.

Com isso, podemos constatar que o trabalho, no plano da universalidade, é uma atividade essencial para realização da produção e reprodução da vida, já que ele é a atividade responsável pela mediação do homem com a natureza, além de, ao mesmo tempo, construir e fazer os homens desenvolverem e aprenderem sobre suas potencialidades/habilidades como seres sociais. Desse modo, esta atividade é essencialmente valorativa, pois é constituidora de bens, valores de uso, que satisfazem as necessidades essencialmente humanas.

Por outro lado, Marx também desvela que trabalho, no plano da particularidade, é efetivado sempre no interior e no meio de uma determinada forma de sociedade historicamente determinada, logo, cada sociedade necessita de uma forma específica de trabalho. Mas ao ser executado em sociedades de classes, além de criar valor de uso, também desenvolve o valor de troca, ou seja, uma forma de valor essencialmente quantitativo, portanto, passível de ser mensurável.

Para se realizar, o valor de troca implica necessariamente a existência de um equivalente. Para que alguém possa interessar-se em levar seu produto ao mercado para trocá-lo, ele parte do pressuposto que poderá permutá-lo por outro produto que satisfaça

determinada(s) necessidade(s) - portanto, possui o valor de uso que o produto do qual ele quer se desfazer não possui - e que seja de igual valor (valor de troca). Assim, sendo se o valor de uso existente independente do intercâmbio, o valor de troca necessariamente precisa para se realizar de um processo social entre indivíduos que possui necessidades distintas e que pretendem satisfazê-las pela troca de equivalentes. No dizer de Marx (2002b: 60): “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de qualquer coisa, de qualidade diferente; como valores de troca, só podem diferir na sua quantidade, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso”.

A equivalência é o trabalho abstrato. Isso significa que não interessa com o que o proletário trabalha, ou seja, com madeira, com metal ou tecido. O que importa agora, para poder medir essa igualdade, é saber qual o tempo socialmente necessário para fazer qualquer dessas atividades. O trabalhador individual que está na fábrica não trabalha mais concretamente, pois trabalha pedaços. Nesse momento, falemos rapidamente da reflexão marxiana sobre a divisão social e técnica do trabalho (idem).

Marx indica, nas obras “A ideologia alemã” (conjuntamente com Engels) e “O capital”, que o surgimento da divisão do trabalho ocorre pelo estabelecimento de determinantes “naturais” (idade, sexo, causalidades, necessidades etc.) e que, com o desenvolvimento histórico, ela passa a ser regida essencialmente por determinações sociais e, assim, torna-se propriamente divisão social do trabalho, com o surgimento da divisão entre trabalho manual e intelectual.

A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real - a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção d[e] teoria[s] (...) “puras” (2008: 35-6).

Retomando e ampliando a analítica, Marx explicita que é a partir da sociabilidade de classes, onde a separação entre possuidores e não possuidores de meios de produção desenvolve uma divisão desigual do trabalho - onde “cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar” (2008: 37-8).

E mais: com o desenvolvimento do capitalismo, a superação dos trabalhos executados sobre a forma da **cooperação simples** pela forma da **manufatura**, onde o trabalhador perde não somente a posse dos meios de produção, mas também o controle sobre as técnicas produtivas, pois “A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina” (2002b: 416).

Portanto, a manufatura não queria apenas reunir os trabalhadores num mesmo espaço físico, como a cooperação fazia, mas ir além: reunir e especializá-los no interior de unidades produtivas – surge a divisão técnica do trabalho. Esta permite não só um enorme ganho de produtividade, mas também, ao fracionar os trabalhadores em diversos setores, fá-los perde a visão de conjunto do processo produtivo, reduzindo sua força de organização e barganha com os capitalistas.

Desse modo, temos o processo que faz o trabalho transitar da subsunção *formal* para subsunção *real* ao capital, que ocorrerá em sua plenitude na **grande indústria**. Nesta, o proletariado é inserido numa divisão técnica mais profunda, na medida em que, é amplamente desqualificado (“dessubjetivado”) ao ponto de ser reduzido a um “apêndice” das máquinas. Nas palavras de Teixeira (2009: 100):

É nessa forma de produção de mercadorias que o processo de trabalho se transforma em processo de produção, no sentido de que o trabalho deixa de ser sua unidade dominante, isto é,

a produção dos valores de troca não depende mais da destreza e da habilidade do trabalhador, como acontecia nas formas que a antecederam. Noutras palavras, a grande indústria supera as limitações físicas do trabalhador como instrumento de produção.

Não custa lembrar que, a especialização ao demonstrar suas vantagens na esfera econômica, é desdobrada nas outras esferas da sociedade, lançando por toda parte as especializações, desenvolvendo o homem parcelamento¹⁰. Mais precisamente:

Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações são distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial, tornando-se assim, realidade a fábula absurda de Menenius Agrippa que representa um ser humano como simples fragmento de seu próprio corpo (Marx, 2002b: 415).

Foi isso, de acordo com Marx, “que levou A. Ferguson, o mestre de A. Smith, exclamar: ‘Construímos uma nação de hilotas e não temos cidadãos livres’” (Ibid.: 409). Como também foi isso que fez Hegel observar, na sua obra sobre filosofia do direito, sobre esse reflexo da divisão do trabalho capitalista sobre os indivíduos, ao fazer questão de declarar: “‘Por um homem culto entendemos, em primeiro lugar, o capaz de fazer tudo o que os outros fazem’” (*apud* Marx, 2002b: 419, nota 74).

Retomando nossa reflexão sobre o trabalho abstrato. É esse trabalho segmentado, fracionado, numa linguagem hegel-marxiana, é uma abstração, não um concreto (rico de determinações/mediações). Assim sendo, o que importa para o capital não é o que qualitativamente se faz no trabalho, mas “a quantidade da ‘substância criadora de valor’ nela contida” (Marx, 2002b: 60), medida pelo tempo de trabalho que é consumido para fazê-lo.

¹⁰ Essa observação será mais bem desenvolvida no capítulo seguinte por Lukács, quando ele articulará esse homem e sua respectiva produção do conhecimento.

Se o valor é determinado pela quantidade de trabalho gasto durante sua produção, poderia padecer que, quanto mais preguiçoso ou inábil um ser humano, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois precisa de mais tempo para acabá-la. Todavia, o trabalho que constitui a substância dos valores é o trabalho humano homogêneo, dispêndio de força de trabalho (Marx, 2002b: 60).

E em seguida aprofunda:

Cada uma dessas forças de trabalho se equipara às demais, na medida em que possua o caráter de uma força média de trabalho social e atue como essa força média, precisando, portanto, apenas do tempo de trabalho em média necessário ou socialmente necessário para produção da mercadoria (Ibid.: 61).

Portanto, o trabalho na sociabilidade capitalista tem como essência a abstração do trabalho concreto e a retenção do tempo social consumido: “Tempo é tudo, o homem é nada; no máximo ele é a carcaça do tempo” (Marx, 2001). Em outras palavras: o trabalho deixa de ser visto na sua forma concreta (*work*), como produtor de bens com qualidades específicas (valor de uso) e passa a ser visto na sua forma alienada, como trabalho abstrato (*labour*), como produtor de mercadorias, de produtos que ocultam suas qualidades e a passam a ser vistas pela quantidade de riqueza que podem ser obtidos pela venda (valor de troca).

Destarte, não é uma relação estabelecida por puros ajustes meramente subjetivos entre os sujeitos envolvidos, mas sim uma relação em que os parâmetros nela envolvidos são objetivos e independentes, em última instância, da vontade dos sujeitos, pois são relações estabelecidas dentro das regras do mercado. Como é afirmado por Teixeira (1995: 57):

O mercado passa a se constituir, assim, num elo de ligação [sic] entre as diferentes atividades. Nele, e por meio dele, se tece a integração, gesta-se a unidade do todo social. Por isso, a produção e a distribuição da riqueza social passam por um processo de coisificação, que não

obedece mais a uma orientação consciente dos produtores como era nas formas de produção anteriores, onde a produção era levada a cabo de acordo com as necessidades previamente determinadas pela comunidade. A produção e a distribuição da riqueza se autonomizam perante os indivíduos, passando a se regerem por leis independentes da vontade pessoal, da política etc.

Dessa maneira, o mercado na sociedade capitalista torna-se o momento onde as relações sociais giram ao redor, o ponto onde a partir dele todas as relações humanas estão interligadas e permeadas pela lógica da mercadoria. Não custa lembrar que, nas sociedades precedentes, o comércio, em sua origem, tinha como função ser o local de troca da produção excedente. Portanto, as relações nele estabelecidas não eram centrais naquelas sociedades, mas sim periféricas. Os possuidores dos produtos excedentes iam comercializar seus produtos, transformando-os em valores de troca, mas com o objetivo final de obter valores de uso e não almejando obrigatoriamente o lucro.

Com isso, o valor de uso fica subsumido ao valor de troca e as relações humanas, que nas sociedades pré-capitalistas estavam ligadas por dependência pessoal, passam no capitalismo a estarem ligadas por interdependência pessoal (caracterizada pela competição). Assim sendo, as relações sociais passam a ser cada vez mais a expressão de relações mercantis, não mais vistas como relações entre pessoas, mas entre coisas, onde as pessoas tornam-se simples portadores, receptáculos e mediadores de mercadorias. Em outras palavras: o valor é uma relação social entre pessoas oculta por um “invólucro material”, ou seja, “o valor transforma cada produto do trabalho num hieróglifo social”, com isso os indivíduos executam suas atividades sem ter real controle sobre elas: “fazem isso sem o saber” (Marx, 2002b: 96).

Tendo em vista tais observações gerais, adentramos na questão da mercadoria dinheiro.

Para facilitar a troca entre equivalentes, ainda nas sociedades pré-capitalistas, desenvolveu-se o dinheiro como equivalente geral. Com o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo, como já vimos, a produção de excedente passou a ser padrão e os produtos produzidos voltados diretamente para serem mercadorias. Assim, o objetivo no comércio deixa de ser a troca de um bem por outro (troca entre valores de uso em si mesmo), passando para a troca de uma mercadoria comum por dinheiro (mercadoria de equivalência geral): a venda deixa de ser corresponde à compra imediata. O dinheiro passa a assumir importância central diante de outras mercadorias. Estas passam a ter sua distinção qualitativa ocultada por ele, pois o objetivo deixa de ser a obtenção de um produto para satisfação das necessidades individuais, para ser o acúmulo de dinheiro.

Num primeiro momento isso aparece como entesouramento: obter dinheiro e guardá-lo e, quando necessário, obter algum bem de satisfação pessoal. Mas essa relação é substituída logo que o proprietário da mercadoria percebe que se lançar o dinheiro na circulação, pode obter lucro sobre o valor primitivo: comprando maquinaria, ferramentas, matéria-prima e, principalmente, força de trabalho – esta possui a propriedade de ao participar do processo, restituir o valor que o capitalista adiantou para comprá-la acrescido de uma soma adicional de valor (mais-valia).

Nas condições de igualdade formal, jurídica-política, postas pela sociedade capitalista, o proletário acredita estar vendendo sua força de trabalho dentro de princípios justos ao estabelecer o contrato. Mas o que não é percebido, por detrás dessa aparência de justiça, é a maior desigualdade: o trabalhador por não possuir os meios de produção, ou vende sua força de trabalho para viver ou morre de fome (ou vai sobreviver em trabalhos informais, como catador de lixo, por ex.): igualdade jurídico-política que oculta a desigualdade fundamental, a econômica. O capitalista no contrato não está comprando o fruto do seu trabalho, mas sua força de trabalho pela qual obterá trabalho excedente, logo, não pago, já que o proletário é

inserido num sistema de produção do qual não possui o controle e com isso seguirá as leis que o capital determina para sua produção e reprodução.

A circulação simples da mercadoria – vender para comprar – serve de meio a um fim situado fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidade. A circulação de dinheiro como capital, ao contrário, tem sua finalidade em si mesma, pois a expansão do valor só existe nesse movimento continuamente renovado. Por isso, o movimento do capital não tem limites (Marx, 2002b: 182).

E mais à frente nosso autor estabelece uma alegoria para expressar essa característica do capital: “um monstro animado que começa a ‘trabalhar’, como se tivesse o diabo no corpo” (Marx, 2002b: 228).

Destarte, na troca entre mercadorias, dentro do sistema capitalista, um ser humano ganha em detrimento do outro, pois o parâmetro não é do valor de uso, mas do valor de troca. Dessa maneira, o salário do trabalhador nunca poderá ser justo, pois sempre produzirá inevitavelmente mais – já que não possui controle algum sobre o processo de produção - do que foi acertado em seu contrato, já que é da mais-valia que o capitalista, depois de pagar os custos da produção (o salário inclusive!), obtém seu lucro; e não, da falaciosa ideia da economia burguesa, de que vende a mercadoria acima do custo de produção.

Sendo assim, no sistema capitalista, a mercadoria dissimula o seu valor: o valor de troca da mercadoria não se apresenta como a expressão efetiva de uma relação entre indivíduos, não se objetiva realmente como função de realizar o valor de uso, este é apenas meio e não fim. Portanto, as proporções de troca não são fatalidades, elas possuem uma regularidade que é estabelecida por causas que residem no processo de produção, ou seja, no local onde é determinada a “quantidade de trabalho socialmente necessária” para produzir mercadoria. Dessa maneira, o valor de troca termina por criar um “véu nebuloso” que

estabelece um ocultamento da natureza social do produto do trabalho, dando à mercadoria um ar misterioso, fantasmagórico e até mesmo um poder sobre-humano diante dos homens: a mercadoria se fetichiza.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu trabalho através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais (...). A forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada tem a ver com a natureza física desses produtos, nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagoria de uma relação entre coisas (Marx, 2002b, 94).

Portanto, como podemos observar até o momento, com o imenso desenvolvimento das forças produtivas que foram postas pela sociedade capitalista, é possível pela primeira vez na história, uma efetiva apreensão teórica da sociabilidade humana, pois a humanidade passa a ser vista como um ser diferente da natureza, com legalidade própria, ainda que traga a natureza ainda em si, mas uma natureza humanizada. Ou seja, um complexo ontológico que necessariamente ligado ao ser natural (inorgânico e orgânico) possui leis próprias, históricas e socialmente constituídas.

Isso será fundamentalmente importante quando formos discutir os limites da sociologia (como das ciências sociais burguesas em geral), pois se essa(s) ciência(s) é/são a expressão de uma perspectiva gnoseológica, ou seja, aparentemente são forjadas a partir da discussão do conhecimento e não do ser. Mas se observarmos com mais vagar, na verdade é/são fundada(s) a partir de uma falsa concepção da natureza e do homem (falsa ontologia) –

falso aqui não entendido como estrito erro analítico, pensamento obscuro, mas sim um falso socialmente necessário, de acordo com os interesses do capital e da classe que o personifica¹¹, que tem por função histórico-ontológica contribuir no ocultamento, mistificação da realidade - , logo, a teoria do conhecimento (gnoseologia) que é edificada a partir dela, acabará transferindo propriedades e analisando o complexo societário a partir de pressupostos que efetivamente não são próprios do ser social.

E se isso já não fosse o suficiente, como a sociedade capitalista é edificada numa relação social que produz riqueza pela exploração da força de trabalho alheia, o capital, numa forma nunca antes vistas nas sociedades classistas anteriores, desenvolve novos mecanismos alienadores, que ocultação, mistificam as suas estruturas: o fetichismo da mercadoria e a reificação.

O fetichismo da mercadoria, como o fetichismo religioso, faz com que os indivíduos, controlados pela hipertrofia do valor de troca, atribuam às coisas caracteres exclusivamente humanos, ao ponto deixarem de se ver como criadores das coisas e passarem a se ver controlados por elas. Mas, como lembra Frederico (2010: 196):

A fantasmagoria assim apresentada guarda uma analogia, mas somente uma analogia, com o papel desempenhado pela religião nas sociedades pré-capitalistas. Nestas, o poder estruturador da religião manifesta-se com sua conhecida eficácia. Mas a religião é um produto do *cérebro*; a

¹¹ “O capitalista não é capitalista por ser dirigente industrial, mas ele tem o comando industrial porque é capitalista. O comando supremo na indústria é atributo do capital...” (Marx, 2002b: 385). Ou nas palavras de Mészáros (2002: 410): “(...) o trabalhador não é dependente do ‘empresário’ e do ‘chefe político’: uma sugestão que tanto torna trivial como mistifica a natureza das relações de poder em questão. Ele é submetido, material e politicamente, a uma *dependência estrutural do capital* imposta, cujas injunções objetivas e cujos imperativos estruturais devem ser executados também pelo pessoal dirigente (...), não importando em que fase histórica particular de desenvolvimento possamos estar pensando na longa trajetória do sistema capitalista d produção e reprodução cada vez mais ampliada. Além disso, a mistificadora personificação do alegado controle ‘empresarial’ e ‘chefia política’ do sistema estabelecido oblitera o fato de que – longe de ser – ‘em suas mãos’ as condições objetivas do sociometabolismo (...) - também aqueles em posição de comando são, na verdade, inseridos numa malha de determinações objetivas que confere um estrito mandato às suas atividades, mesmo que sua ‘liberdade’ seja exercida no interesse da regência do capital sobre a sociedade, em vez de estar em oposição a esta regência”.

mercadoria, no mundo capitalista, como produto da *mão* humana, reveste-se de uma materialidade indiscutível que em nada se assemelha às ilusões da consciência.

Assim, os seres humanos deixam de estabelecer relações efetivamente humanas, que as edifiquem, humanizem, tanto no âmbito público, quanto no privado, como seres sociais e passam a se relacionar como personificações das mercadorias, como relações coisificadas. Portanto, não só as coisas são descaracterizadas (humanizadas), mas os homens também o são, ao serem desumanizados ao ponto de se tornarem coisas (e passam a ser ver como inimigos, pois se tornam mercadorias, a concorrência entre si é posta como ordem do dia). O “fetichismo não é, portanto, nem uma mistificação da consciência, um erro do intelecto (algo que poderia ser ‘corrigido’), nem significa a substituição da realidade social pelo jogo aleatório das coisas que se autonomizaram”. É “uma realidade fantasmagórica na qual as relações sociais entre os homens aparecem reificadas. Por isso, as mercadorias *parecem* movimentar-se por conta própria” (Frederico, 2010: 196). Ao fim e ao cabo, é o produto de uma forma societária que faz da mercadoria-dinheiro a expressão universal da riqueza social.

O processo de reificação, portanto, também é uma especificidade que se desenvolve juntamente com a universalização das relações mercadológicas. A reprodução das relações sociais orientadas pelo valor de troca necessariamente precisa estender a racionalidade analítica (aquela que se restringe ao plano do fenômeno, negando ou indicando incognoscível a essência), ao domínio de todas as relações humanas. É por isso que, segundo Netto (1995: 32), a ordem burguesa, como

(...) propiciadora da emersão da razão moderna, a partir de um dado patamar de desenvolvimento termina por incompatibilizar-se com a sua integralidade: por sua lógica imanente, deve prosseguir estimulando o evoluir da razão analítica (a intelecção), mas deve, igualmente, obstaculizar os desdobramentos de sua superação crítica (a dialética). Por

exemplo: se os modelos lógico-matemáticos e a regulação da ação (social) por regras formais lhes são conaturais e indispensáveis (...) é lhe intolerável, como Lukács observou em 1923, situar o problema do *presente* como *problema histórico*.

E Netto (1995: 31), ao continuar aprofundando sua argumentação, indica que é apenas com a sociabilidade capitalista que “a produção e reprodução da vida social pode aparecer aos homens como o resultado das suas relações com a natureza e consigo mesmos”. Ao mesmo tempo em que, com a consolidação da ordem burguesa, “não só a estruturação de uma nova socialidade sobre a socialização da sociedade; é, na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma específica forma fenomênica do social, aquela engendrada pela reificação.”

Desse modo, constata-se que todo o esforço que a humanidade estabeleceu até o modo de produção capitalista para controlar a natureza e transformar o mundo e a si mesmo para patamares superiores de humanização, termina sendo invertido e volta-se contra os seres humanos. O homem termina sendo dragado para o mundo das coisas e todo o progresso até o momento adquirido termina não abrindo a possibilidade para a liberdade substantiva, mas sim para uma vida “desencantada” da magia/religião e reencantada pela mercadoria. Vida que se desenvolve numa “jaula de ferro” (Weber), que foi por ele mesmo criado e que não permite a tomada de consciência de como isso foi realmente acontecendo. Os processos de alienação, das criações humanas que se voltam contra si e os controlam, nas diversas etapas da sociedade capitalista, criam um mundo controlado pelas coisas (humanização das coisas) e desprovido de uma efetiva existência rica de sentido (coisificação do humano).

E é claro que por mais que toda humanidade sofra com isso, há aquela minoria que sofre com conforto. A manutenção deste estado de coisas, na sustentação deste sistema de relações onde o capital é o “sujeito sem sujeito” (Marx) que comanda tudo, exige a elaboração

de arcabouços teórico-metodológicos que não levem a efetiva apreensão do estado das relações humanas e destas com os objetos que cria.

Nesse sentido, o pensamento científico e filosófico está voltado para continua reprodução do *status quo* e não para sua radical superação. O conhecimento é destinado, ao fim e ao cabo, não para satisfação das necessidades dos homens, pois eles não são fins nessa ordem, mas meios. Para a produção de mercadorias, portanto, o pensamento destina-se a tratar os objetos como coisas, mensurá-los e deles extrair dados para sua continua modificação em mercadoria.

Essas formas de produção de conhecimento apologético, como veremos no próximo capítulo, sejam diretas ou indiretas, conscientes ou inconscientes, expressam as determinações socialmente necessárias da classe burguesa, do período ideológico de decadência, em se manter como classe dominante da ordem vigente.

2. PRESSUPOSTOS OBJETIVOS E SUBJETIVOS E A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.

Para um entendimento mais adequado dos fundamentos da sociologia, é preciso, antes de começarmos esse novo capítulo, localizar os pressupostos histórico-ontológicos que fundamentam essa perspectiva de pensamento social. Dessa maneira, é fundamental que explicitemos sua gênese, seu devir, limites, possibilidades e sua função social pela ação das forças históricas e socialmente constituídas. É necessário, em outros termos, aplicar a explicação materialista da história, isto é, estabelecer o rastreamento histórico-ontológico à sociologia. Pois, não queremos, utilizando as palavras de Max Weber ao criticar os marxistas positivistas, embarcar numa carruagem¹², ou seja, considerar o aparecimento da sociologia, muito menos do marxismo, como imune a explicações, portanto, não reconhecendo a articulação do conhecimento com as transformações histórico-ontológicas e seus respectivos condicionantes de classe.

Dessa forma, passaremos a expor as considerações de Lukács – com o apoio de alguns comentadores que consideramos fundamentais e, em certos momentos, também observações de nosso próprio punho, quando assim considerarmos enriquecedores do debate - presentes em: “Marx e o problema da decadência ideológica”, que é um ensaio originalmente de 1938; “Existencialismo ou Marxismo?”, livro de 1947 (já usado no capítulo anterior); e “A Destruição da Razão”, obra escrita em 1952.

¹² Löwy (1992: 82) esclarece: “Essa história do princípio da carruagem vem de uma espécie de piada de Max Weber contra o marxismo, ele dizia que os marxistas não levam a sério o seu próprio método, eles tratam o materialismo histórico como se fosse uma carruagem que, fazendo-se um sinal, ela para. Como, Max Weber queria dizer que os marxistas aplicam o marxismo a todos, menos a si mesmos, que eles aplicam o materialismo histórico a todas as outras ideologias, mas não às suas próprias. Eles se excluem da crítica, tratam seu próprio método como se fosse uma carruagem para a qual se faz um sinal e ela para”. Cf. o texto “Ciência como Vocação” de Max Weber.

No entanto, nosso objetivo, nesse momento, não é realizar uma análise sistemático-crítica da exposição teórico-metodológica que Lukács estabeleceu sobre o que Marx denominou de período de “decadência ideológica burguesa”. O que nos interessa nesse presente momento é fazer uma exposição do tratamento crítico que Lukács constitui sobre a mesma, a partir dos pressupostos da crítica marxiana sobre o mesmo conjunto de problemas.

2.1. 1848 E O PROCESSO DE DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.

Como ficará explicitado em nossa exposição, o declínio da burguesia como classe revolucionária e sua, conseqüente, decadência ideológica têm como divisor de águas os eventos de 1848. É nesse período em que a burguesia não só domina o processo produtivo, mas também toma para si o controle do poder político, ou seja, determina plenamente “sua hegemonização, sua localização social na estrutura de comando do capital” (PINASSI, 2009: 12), tornando-se definitivamente classe dominante. Com isso, a luta de classes desta com o proletariado passa a se colocar dali em diante no centro do cenário histórico.

Dessa maneira, ainda em meados do século XIX, será travada a primeira das grandes batalhas que determinaram os rumos classistas-ideológicos desse século e se desdobrarão ao longo dos seguintes. Este novo antagonismo classista vem à luz com as insurreições proletárias de 1830, e ainda mais com as de 1848, atestando que a burguesia tinha perdido seu lugar à frente do processo revolucionário, do projeto da emancipação humana.

Mészáros (1993:17), referindo-se a essa temática, elucida que:

(...) é um traço característico exclusivo das ideologias dominantes que, uma vez atingida a fase declinante do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses expressam, elas são

incapazes de oferecer nada além de um quadro conceitual inteiramente negativo, não obstante sua identificação ‘positiva’ com o *status quo*.

Em 1830 começa o processo de decomposição da filosofia burguesa clássica, que termina com a revolução de 1848. Esse acontecimento que explicitará a natureza essencial da burguesia como classe dominante, fará com que seus ideólogos passem do combate ofensivo contra as sobrevivências do feudalismo à defensiva contra o proletariado ascendente, através das ideias contidas nas propostas restauradoras e românticas¹³ que a burguesia anteriormente combatia. Como bem resume Lukács (1979: 37): “os intelectuais burgueses não colocam mais os grandes problemas universais da burguesia na sua fase ascendente, mas limitam sua reflexão aos interesses defensivos da burguesia”.

A renúncia à missão de dar resposta às “últimas questões do espírito” expressa o reflexo no plano do pensamento da nova fase da burguesia, como nos lembra Lukács:

O período economicamente repleto de compromissos sociais desviou-se com preguiça e covardia de toda questão ideológica, cujo estudo julgava inútil, declarando anticientíficas as grandes realizações ideológicas do período precedente. Quanto à “intelligentzia” do período de crise, aspira à resignação e reconforto que uma ideologia nova devia fornecer-lhe (1979: 43).

Essa ideologia tão necessária aos novos tempos não tardou a aparecer, basta observa com Lukács (1979: 33-4), que no plano da teoria do conhecimento manifesta-se a tendência pelo agnosticismo:

¹³ “O pensamento restaurador, de claras conotações católicas e ranços místicos, lamentava a ‘anarquia’ trazida pela revolução burguesa e a liquidação, pelo capitalismo, das ‘sagradas instituições’ da feudalidade – e recusava firmemente as novas formas sociais embasadas na dessacralização do mundo e no intercâmbio mercantil”. Este estava acompanhado do protesto romântico, que criticava “a prosaica realidade burguesa, escapava dos dilemas sociais do presente mediante a ideliazação da Idade Média e, em face das misérias contemporâneas, refugiuava-se num passado idílico” (NETTO, 1985, pp. 13-14).

(...) o qual pretende que não podemos nada saber da essência verdadeira do mundo e da realidade e que este conhecimento não teria nenhuma utilidade para nós. Só temos que nos preocupar com as aquisições das ciências, especializadas e separadas umas das outras, conhecimentos indispensáveis do ponto de vista da vida prática de todos os dias. O papel da filosofia, segundo o agnosticismo, deve limitar-se a vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências e para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o regime. No mesmo sentido, o agnosticismo proíbe-nos de explorar as descobertas das ciências naturais contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia por princípio todas as pesquisas que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, que considera como autoridade suprema.

De acordo com Tonet (2005: 44):

É neste momento - de necessidade de conservação 'positiva' da ordem social - que começa a se constituir a tradição positivista (num sentido amplo), cujo esforço se concentra em defender a naturalidade dos fundamentos da ordem capitalista e, portanto, de rejeitar qualquer possibilidade de transformação revolucionária e no sentido de construir um método que pudesse compreender objeto sem nenhum comprometimento valorativo do sujeito.

Dada tais constatações, não é de se estranhar que nesse período, o agnosticismo, além de estimular a ascensão dos ideais do pessimismo/nihilismo, passa a atribuir à filosofia a função de “guarda-fronteira” e destina aos intelectuais burocratizados, que estão localizados no aparelho do Estado, o direito de explorar seus métodos e seus resultados conforme são utilizados pelas ciências especializadas. É assim que, “em perfeita conformidade com a divisão do trabalho¹⁴, própria do capitalismo evoluído, esta camada de intelectuais,

¹⁴ Lukács (1968 e 1979), como veremos com maiores detalhes, destaca que esta divisão do trabalho estaria entranhada em todos os homens, causando profundas deformações materiais e psicológicas-morais, estas serão ainda mais aprofundadas no período imperialista da decadência ideológica da burguesia.

beneficiária de uma independência relativa” (Lukács, 1979: 34-5), torna-se a expressão mais nítida das diretrizes da nova forma burguesa de fazer conhecimento e, ainda, de condicionar o processo de manipulação da realidade.

Ainda do ponto de vista do conhecimento, Lukács (1979: 40-1) constata que é necessário lembrar que o idealismo subjetivo:

(...) constitui a ideologia espontânea, por assim dizer natural, da “intelligentzia”. O trabalho material, que determina em última instância a relação entre o indivíduo e o mundo, fornece a esse respeito uma dupla indicação. De um lado, demonstra que o mundo material existe independente da consciência. De outro lado, todo processo de trabalho é teleológico, o que quer dizer que seu fim é dado na consciência do trabalhador, antes do seu começo efetivo. Ora, a consciência da “intelligentzia” está dominada por seu afastamento crescente do trabalho material. É essa evolução que explica que numerosos cientistas se comportam, dentro de sua especialidade, como materialistas espontâneos, o que é completamente contrário à sua atitude no domínio da filosofia.

Referindo-se a intensificação do fetichismo exercer um feito antidialético sobre o pensamento, em passagem anterior, Lukács (1979: 29) insiste:

Cada vez mais, a sociedade se apresenta ao pensamento burguês como um amontoado de coisas mortas e de relações entre objetos, em lugar de nele se refletir como é, ou seja, como a reprodução ininterrupta e incessantemente cambiante de relações humanas. O clima mental assim criado é muito desfavorável para o pensamento dialético. (...) A maior parte dos intelectuais encontra-se, com efeito, muito afastada do processo de trabalho efetivo que determina a estrutura verdadeira e as leis de evolução da sociedade; estão tão profundamente ajustados na esfera das manifestações secundárias da produção social – que consideram aliás como fundamentais – que a descoberta das relações humanas mascaradas pela alienação, torna-se para eles coisa impossível.

No plano político, o ideário iluminista de que as instituições que atentavam contra a natureza dos indivíduos de serem destinados à liberdade e à igualdade social eram irracionais e injustas deveriam ser destruídas, agora passa a ser atrofiado pela própria burguesia. No momento em que o capitalismo passa a ter as condições necessárias para o desabrochar “natural” das potencialidades humanas, a burguesia abandona seu projeto emancipador e passa a produzir a defesa das enormes desigualdades que acompanham o mundo moderno: a sociedade oferece condições igualitárias para todos, mas a natureza competitiva inerente à humanidade e suas diferenças individuais acabam produzindo uma nova hierarquia entre os indivíduos.

Portanto, de acordo com os nossos autores, o surgimento e o desenvolvimento da polarização de classes possuem seu divisor de águas em 1848. A partir de então, ocorreu um fratura definitiva entre os que querem manter a reprodução do capital e aqueles que buscam a sua superação através da revolução. Desses dois campos opostos emergem as grandes correntes de pensamento do nosso século.

Como se pode observar ao longo da nossa exposição, Lukács estabelece a análise da concepção marxiana sobre a necessidade social da decadência do pensamento burguês - onde Marx constata que ao longo do século XIX a ideologia burguesa passa por uma nova etapa na qual abandona as posições que defendiam o progresso social-humano - e amplia sua análise para outras formas de pensamento que surgiram posteriormente, demonstrando ainda com maior profundidade as determinações histórico-ontológicas que permeiam a problemática do conhecimento efetivo da realidade.

Retomando a continuidade da reflexão, Lukács (1968: 49) lembra que Marx viveu os anos decisivos de sua juventude entre as revoluções de 1830 e de 1848, que estabelecem praticamente a perspectiva proletária como oposta à burguesia. Sua “primeira grande

atividade política e jornalística é a preparação da revolução de 1848 e a direção ideológica” do proletariado revolucionário na Alemanha. Conforme o nosso autor, uma das questões fundamentais nessa preparação ideológica era a “tomada de posição em face da dissolução do hegelianismo”, a última grande filosofia iluminista, expressão da perspectiva progressista dessa classe em ascensão.

Assim, na atividade da preparação dessas lutas, Marx realizou a crítica dos neo-hegelianismo e de Hegel¹⁵ (Alemanha), bem como da decadência prática dos partidos políticos da burguesia (França, Inglaterra e Alemanha). Essas críticas são um importante fator de formação de uma nova concepção científico-filosófica a partir da perspectiva proletária. No entanto, o desenvolvimento desse novo arcabouço teórico-metodológico implicaria também “o exame crítico do nascimento e da decomposição da economia clássica, isto é, da maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa” (1968: 50), principalmente da sua expressão maior na Escola de Ricardo (Inglaterra).

Desse modo, com as críticas: 1) dos epígonos do pensamento filosófico da dissolução do hegelianismo posteriores a 1840, 2) da tomada de posição política da burguesia no contexto, principalmente, de 1848 e 3) da decadência da economia-política clássica burguesa, Marx acabou por apresentar “uma exposição e uma crítica rica e multifacetada da decadência ideológica da burguesia”. Esta estabelecida a partir da sua necessidade de se contrapor, tanto na teoria quanto na prática, à perspectiva proletária. Ao mesmo tempo em que reconhece e conserva o que é verdadeiro, ou seja, o reflexo efetivo do real que são expressas nas

¹⁵ Lukács (1979) observa: Hegel é o maior representante da filosofia iluminista. Ele destaca-se, apesar da sua impossibilidade histórica de abandonar por completo o idealismo (lembramos que Hegel é idealista objetivo: “conhecer é elevar o objeto a Conceito”). Ele é responsável por apreender: 1) a categoria da contradição como aquela responsável por mover o mundo: “a História é dialética”; 2) a universalização e a individuação humanas, mesmo esta ocorrendo sob a forma da decadência burguesa. Assim sendo, sua tentativa desenvolveu formulações particulares que apreendem de maneira significativa e correta aspectos da objetividade, a despeito do idealismo do sistema jamais pode ser desvinculada do caráter progressista de seu pensamento burguês. Ao contrário, essa possibilidade constitui uma consequência e explicitação desse caráter. O progressismo burguês, como veremos com mais vagar, se caracteriza pelas tentativas honestas e corajosas de apreender as verdadeiras forças objetivas da sociedade, sem temer o desvelamento da raiz que o esclarecimento das contradições expõe.

concepções burguesas clássicas, no segundo momento, também aponta as suas falhas, determinadas pelo desenvolvimento histórico-ontológico e dos limites dados pelo grau da luta de classes.

Assim, sobre o esfacelamento da economia política clássica, Lukács faz uma citação de uma passagem do Posfácio da 2ª edição alemã de “O capital” na qual Marx, afirmando que os conflitos entre burguesia e proletariado, trazida à tona e aprofundada pelos eventos por nós já referidos, impulsiona o falseamento apologético da realidade pelo pensamento burguês. Dessa maneira, para Marx (*apud* Lukács, 1968: 50) a luta de classes:

“dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética”.

Nesse momento, gostaríamos de deixar claro, contra as “teorias da conspiração”, que a decadência da burguesia e seu conseqüente abandono do projeto de emancipação humana, não se dá por uma simples e pura traição, como num primeiro momento pode-se pensar e muito se repete. O pensamento burguês se torna apologético em razão das mudanças objetivas dessa classe. Esse degradingolar da classe burguesa é a expressão lógica, imanente ao processo de superação de uma determinada sociedade de classes (feudal) através da edificação de outra também classista (capitalista).

Assim sendo, esse declínio não é uma escolha, uma vontade, uma determinação meramente subjetiva, mas sim a expressão de determinações objetivas dadas pelos limites daquele momento histórico: a burguesia por mais que quisesse, não poderia avançar mais adiante, pois os limites últimos já estavam postos. O próprio ato de fundar uma nova

sociedade de classes, podemos ver hoje com maior clareza, graças ao amadurecimento permitido pelo movimento histórico, já expressava tais limites e a conseqüente ingenuidade daqueles pensadores que acreditavam que naquele período pudesse efetivamente ocorrer a libertação da humanidade dos seus flagelos e grilhões. Portanto, dados tais determinantes, cabia à burguesia agora garantir a reprodução daquela nova ordem, para fortalecê-la diante dos ataques contrarrevolucionários dos representantes do Antigo Regime. Assim, centrada no presente, a burguesia rompia definitivamente com o futuro, com o projeto de edificar radicalmente a emancipação humana.

Retomando o texto que estávamos expondo, Lukács seguindo o raciocínio dos parágrafos anteriores, transcreve determinada passagem de “O 18 Brumário de Luis Bonaparte”:

“A burguesia tomava consciência, com razão, de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo voltavam-se contra ela; que toda a cultura que havia gerado rebelava-se contra sua própria civilização; que todos os deuses que criara a haviam renegado” (Marx *apud* Lukács, 1968: 50).

Na posição em que a burguesia passa a se encontrar na nova dinâmica da luta de classes - em que se torna antagônica a perspectiva proletária ao se definir como representante da manutenção da ordem do capital - deixando de se constituir como classe progressista e assumindo definitivamente sua postura conservadora, o pensamento burguês, com tal guinada à direita, deve esquivar-se de toda consideração econômica ou social e sua conseqüente apreensão das causas últimas da luta de classes, cujo reconhecimento necessariamente apontaria para a explicitação do caráter decadente e anacrônico da classe. Assim, “a burguesia não pode reconhecer sua falência, porque seria preciso então aderir ao socialismo. Eis porque

a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar em direção ao outro termo da alternativa e declarar a falência da razão” (Lukács, 1968: 56).

Por essa razão, os pensadores burgueses da decadência terminam por esquivar-se da análise efetiva da realidade e da tentativa de apreender seus radicais determinantes objetivos, liquidando assim todos os traços de materialismo e dialética, que espontaneamente estavam presentes nos antigos representantes teóricos burgueses. Lukács faz questão de lembrar que “a filosofia burguesa fala sempre da polaridade idealismo-realismo, sem mesmo pronunciar a palavra materialismo” (1968: 48). As contradições postas são sistematicamente mitigadas pelos pensadores burgueses em suas teorizações, de acordo com as necessidades econômicas e políticas em questão. Como bem caracteriza Lukács (1979: 52):

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos notáveis ideólogos burgueses, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; *essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica* (grifo nosso).

Reforçando, com as palavras de Mészáros (2004: 295), a atualidade da crítica marxiana-lukácsiana:

(...) deve-se destacar mais uma vez que não estamos tratando apenas de aberrações pessoais e confusões conceituais. Mais do que isso, as mistificações que encontramos – isto é, cuja função é combinar e conceitualmente “reconciliar” algumas categorias que se referem na realidade a conflitos sociais inconciliáveis e a divergências de interesse – são em si manifestações de imperativos estruturais profundos, refletindo as necessidades objetivas do modo estabelecido de reprodução e controle social no atual estágio do desenvolvimento histórico. A proeminência do *relativismo* sob uma grande variedade de formas na história intelectual do século XX e a

popularidade do autoproclamado método “revolucionário” de “dissolver” os problemas da vida real utilizando artifícios *semânticos* vazios na filosofia e na teoria social pertencem à mesma tendência.

No âmbito político, os representantes dos partidos da ordem burguesa, tanto os liberais, quanto os democráticos, “fugiram e se esconderam sob as asas dos vários Hohenzollern, Bonaparte e consortes”, compondo com os representantes políticos da velha ordem contra a qual lutaram, uma vez que já não podiam aspirar à incorporação dos interesses das classes subalternas. De acordo com Lukács (1979: 52), todos os campos do pensamento passam a ser interpretados de maneira superficial e deformado, até mesmo “preferindo inventar os mais vulgares e insípidos misticismos”.

Lukács apresenta das críticas que Marx faz aqueles pensadores que capitularam diante da sociedade burguesa, após a manifestação da perspectiva proletária de superação da ordem do capital, a partir das lutas de 1830 e, principalmente, de 1848. A posição de classe, que antes comportava um determinado grau de objetividade em sua captação do mundo, agora os impulsiona necessariamente a condição rasteira da apologética.

Assim, Lukács (1979: 51-2) expõe a analítica de Marx sobre a reorientação no ponto de vista de Guizot, que acompanhou as mudanças histórico-ontológicas levadas a cabo no contexto de 1848. Como pesquisador antes das lutas de 1848, Guizot esteve entre aqueles “notáveis historiadores franceses, que descobriram cientificamente a função da luta de classes na história das origens da sociedade burguesa”, logo, foi um dos fundadores da ciência histórica moderna. Contudo, mantendo a perspectiva burguesa, pretende demonstrar sustentado num subjetivista “imperativo da razão histórica (...) que o 1848 foi nada mais do que um grande equívoco” e que se deve manter a qualquer custo a monarquia de julho. Para “provar essa tese reacionária”, reelabora a história da França e da Inglaterra ignorando os determinantes das particularidades do desenvolvimento agrário dos dois países e sustentando

sua argumentação num “elemento religioso e conservador” *a priori*. Por conseguinte, um pensador antes compromissado com a descoberta e explicitação dos movimentos das lutas de classes na sociedade se “transformou num apologeta do compromisso, justificado mediante mistificações, entre a burguesia e os resíduos dos feudalismo”.

Lukács (1979: 52) deixa claro que metodologicamente, essa tendência na mudança de orientação, seguida por Guizot, é generalizada entre os ideólogos de todos os campos do pensamento decadente da burguesia. Já que toda apreensão direta, profunda e verdadeira da realidade equivaleria a desmascarar o conservadorismo prático da sua classe. Assim, “os teóricos evitam cada vez mais entrar em contato com a própria realidade, colocando, ao contrário, no centro de suas considerações, as disputas formais e verbais com as doutrinas precedentes”.

Lukács (1979: 52-3) aprofunda mais a colocação:

O exame crítico dos precursores, naturalmente, desempenha uma importante função em toda ciência, e teve uma grande importância inclusive nos clássicos da economia e da filosofia. Mas, para eles, um tal exame era tão somente *um* meio entre outros para uma aproximação, profunda e multilateral, à própria realidade. Apenas nos ecléticos, que exaltam a sociedade constituída, a doutrina científica se afasta da vida que deveria refletir; se afasta tanto mais quanto mais forte for o impulso dos apologetas a falsificar a realidade.

Lukács (1979: 53-4) evidencia esse caráter do pensamento da decadência, a tendência a se distanciar da realidade e discutir com a teoria precedente como se esta fosse a própria realidade. Para esclarecer cita um exemplo do declínio do pensamento econômico na Inglaterra através de Stuart Mill, pois este ainda trás alguns elementos do verdadeiro estudioso ao resgatar o pensamento de Ricardo, mas mesmo assim expressa que as

contradições da sociedade como aparentes. Com isso expõe o longo julgamento de Marx (*apud* Lukács, 1979: 53-4) - que aqui transcrevemos no essencial:

“Sua matéria-prima não é mais a realidade, mas sim a nova forma teórica pela qual o Mestre sublimou (...). Trata-se, simplesmente, da tentativa de apresentar como sendo existente o que não o é (...). Portanto, não é possível aqui nenhuma solução real, mas tão somente uma característica abolição das dificuldades através do raciocínio, ou seja, uma solução apenas escolástica”.

Em seguida Lukács (1979: 54) cita um exemplo filosófico referente à dissolução do hegelianismo na Alemanha, “não obstante todas as diferenças entre o desenvolvimento social e ideológico daquele país e o da Inglaterra, é um processo cujas raízes sociais são afins – em última instância – às da dissolução da escola ricardiana”. No contexto da crítica de Marx a Bruno Bauer, desmascarando a postura filosófica geral dos jovens hegelianos de esquerda:

“A expressão abstrata e celestial que assume uma colisão real, graças à deformação hegeliana, vale – nesta cabeça ‘crítica’ – pela colisão real... A retórica filosófica da questão real é, para ele, a própria questão real” (Marx *apud* Lukács 1979: 54).

Em seguida, Lukács continua a desenvolver sua argumentação apontando com maior clareza que quando comparadas com um problema real fundamental do próprio desenvolvimento da sociedade de classes, essas correntes do “método geral da orientação apologética” revelam-se, “de um modo ainda mais evidente”, a sua incapacidade de lidar com os problemas do mundo efetivo, pois seu caráter atrofiado e declinante não permite lidar com a “contraditoriedade do progresso”, que se caracteriza como “um problema geral do desenvolvimento da sociedade dividida em classes”.

Nosso autor cita uma longo e densa passagem de Marx (*apud* Lukács, 1979: 54-5) a qual nós, nesse momento, não temos como identificar a origem (nosso autor tinha o péssimo hábito, em certos textos, de não fazer referências) - que dividiremos em 2 partes para melhor exposição e comentários –, que explicita a natureza desse antagonismo essencial à sociedade capitalista, “bem como a necessidade de sua solução unilateral – de dois pontos de vista opostos – no pensamento burguês”.

“Os indivíduos universalmente desenvolvidos – cujas relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns, são igualmente submetidas a seu próprio controle comum – não são um produto da natureza, mas da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades, que tornam possível essa individualidade, pressupõem precisamente a produção baseada sobre os valores de troca, pois só ela produz a universalidade da alienação do indivíduo para consigo mesmo e para com os outros, mas igualmente a universalidade e omnilateralidade das suas relações e capacidades”.

Nessa passagem, Marx aponta que essa problemática define-se pela contradição entre o desenvolvimento das capacidades humanas que o capitalismo fomenta, por um lado, e por outro lado, a degradação que impõe aos indivíduos, pela via da universalização da alienação. O grau de “desenvolvimento das faculdades” humanas e a consequente “universalidade do desenvolvimento das faculdades” constituem condições, historicamente constituídas, fundamentais para alcançar a emancipação humana, em que os “indivíduos universalmente desenvolvidos” possuam “igualmente a universalidade e omnilateralidade”, portanto, o controle, de forma substantiva, de suas capacidades e de suas “relações sociais, enquanto relações que lhes são próprias e comuns”. O nível e a amplitude de “desenvolvimento das faculdades” é fruto essencial do desenvolvimento proporcionado pela ordem do capital, por mais que essa tenha como pressuposto e efeito “a universalidade da alienação dos indivíduos para consigo mesmo e para com os outros”.

Concluindo a citação:

“Em épocas mais antigas de seu desenvolvimento, o indivíduo singular revela-se mais completo, precisamente porque ainda não elaborou a plenitude de suas relações e ainda não as contrapôs a si mesmo como potências e relações sociais que são independentes dele. Se é ridículo alimentar nostalgias por aquela plenitude originária, é igualmente ridículo crer que se deva manter o homem neste completo esvaziamento. A concepção burguesa não conseguiu jamais superar a mera antítese àquela concepção romântica: por isso, esta a acompanhará como legítima antítese até que chegue a sua hora”.

Como os “indivíduos universalmente desenvolvidos” e alienados não são obras da natureza, mas seres sociais produzidos historicamente, cujas relações e capacidades estabelecidas com outros indivíduos e a natureza são também universais, seu ser diverge das outras individualidades dos períodos anteriores à edificação do capitalismo. Nas formações societárias precedentes “o indivíduo singular revela-se mais completo”, porque ainda não amadureceu seus vínculos. Estes não obtiveram pleno desdobramento e não alcançaram “a plenitude de suas relações”, que só foram possíveis de acontecer historicamente nas formas das relações baseadas “sobre os valores de troca” da sociedade capitalista. Com isto, ao não desenvolverem a “plenitude de suas relações” e, conseqüentemente, ainda não contrapondo estas a si mesmo e reconhecendo que são independentes de sua vontade, assim, os indivíduos singulares não poderiam se reconhecerem como seres sociais plenos. Entretanto, “se é ridículo alimentar nostalgias” por esse período precedente, é “igualmente ridículo” acreditar que o estágio atual “de completo esvaziamento” da humanidade é definitivo, o fim da história, que a emancipação política é o máximo de desenvolvimento que os seres humanos podem obter.

Portanto, os limites postos à consciência burguesa, devido à sua posição no processo de produção e reprodução da ordem, não poderiam permitir o desenvolvimento de uma concepção efetivamente emancipatória, para além dos antagonismos da sociedade de classes.

Essa consciência da necessidade de superação radical da sociedade de classes, em que as relações humanas nascem e desenvolvem-se de forma alienada e reificada, apenas pode emergir como força espiritual (“arma da crítica”) e material (“crítica das armas”) no interior da sociedade capitalista através do advento do proletariado como classe radicalmente oposta à dominação burguesa. Por esse motivo, o pensamento burguês nunca poderia ir para além da contradição entre a afirmação positiva da ordem vigente e a sua crítica de viés romântico. Em outras palavras: uma vez que, a perspectiva de ir para além do capital é necessariamente estranha às possibilidades da consciência burguesa, esta jamais conseguiu suplantar “o contraste entre a defesa burguesa do progresso e a crítica romântica do capitalismo”, “por isto, esta a acompanhará como legítima antítese até que chegue a sua hora”.

Aliás, com “o triunfo da orientação apologética”, essa antítese assume outras formas. O exemplo que Marx dá e que Lukács utiliza a respeito dessa transformação que advém à antítese caracteristicamente burguesa que aqui se desenvolve, é a decadência da defesa do progresso “personificado pelos grandes economistas Ricardo e Sismondi”. Este representante do anti-capitalismo romântico, “uma apologética mais complicada e pretensiosa, mas não menos mentirosa e eclética”, forma de apologia indireta, onde sua defesa ocorre “a partir de seus ‘lados maus’” (1979: 55).

Com a vitória e avanço da corrente apologética, “a linha de Ricardo é deformada e rebaixada a uma apologética direta e vulgar do capitalismo”. Esta encontra seu ponto de partida “novamente em James Mill”. Lukács cita a seguinte passagem:

“Onde as relações econômicas – e, portanto, também as categorias que lhes expressam – incluem contrastes, contradições, e são precisamente a unidade de tais contradições, ele (Mill – G. L.) sublinha o momento da unidade dos contrastes e nega os próprios contrastes. Transforma

a unidade das contradições em identidade imediata destes contradições” (Marx *apud* Lukács, 1979: 55).

Mill quando se confronta com as contradições imamente da realidade, expressas nas categorias econômicas que se apresentam numa unidade, uma vez que são contradições de um único e mesmo processo produtivo, destaca apenas o elemento da unidade e descarta a contradição. Ou seja, pretende analisar as relações econômicas com o intuito de disfarçar, através de artifícios escolásticos, por meio do nivelamento harmônico, como se elas fossem uma unidade de identidades, a natureza contraditória das mesmas. Isto é, o fato de relações contraditórias constituírem a unidade básica do modo de produção capitalista, evidencia, portanto, que esse modo de produção é intrinsecamente regido por relações antagônicas. Isso obriga Mill a elaborar automovimentos da razão e cria estruturas lógicas para fazê-las passarem por reais, para que os contrastes tornem-se identidades e, portanto, eliminar a existência das contradições efetivamente postas.

Com isso, James Mill distancia-se cada vez mais das relações sociais reais que explicam a produção capitalista e restringe-se ao mero subjetivismo, através da reprodução dos fenômenos econômicos superficiais das esferas da circulação/distribuição e consumo.

Assim conclui Lukács sobre James Mill: “De suas investigações – que ainda devem ser parcialmente levadas a sério – um rápido atalho leva a exaltação vazia da ‘harmonia’ do capitalismo, aos múltiplos Say, Bastiat, Rocher” (idem). O pensamento da decadência não pode acrescer mais nada ao que a realidade apresenta à compreensão imediatista e, portanto, não é possível dizer que captem cientificamente a efetividade, nem mesmo nos limites das concepções burguesas ainda progressistas. É por isso que Lukács afirma que a decadência científica que a produção teórica burguesa expressa está estreitamente vinculada com à apologia direta da ordem vigente. Em suas próprias palavras (idem): “A economia se limita, cada vez mais, a uma mera reprodução dos fenômenos superficiais. O processo espontâneo da

decadência científica opera em estreito contato com a apologia consciente e venal da economia capitalista”.

Lukács constata, dessa maneira, que a economia burguesa que antes reconhecia as contradições de fundo da ordem, migrou sua “linha ideológica” de acordo com os interesses da classe que representa. Com isso, restringiu-se a reprodução dos fenômenos superficiais, desembocando “num liberalismo vil e disposto aos compromissos” (1979: 56). E conclui a exposição da linha da “apologética simples e direta” com uma citação de Marx (idem):

“A economia vulgar (...) acredita ser tão mais simples, natural e de utilidade pública, tão mais afastada de qualquer sutileza teórica, quanto mais, na realidade, não fizer senão traduzir as ideias corriqueiras em uma linguagem doutrinária. Por isto, quanto mais alienada for a forma pela qual concebe as formações da produção capitalista, tanto mais ela se aproxima do elemento das ideias corriqueiras, tanto mais, portanto, imerge em seu elemento natural. Além disto, presta ótimos serviços à apologética”.

Como podemos observar, com o giro à apologética, os méritos provindos da natureza contraditória do mundo burguês que enriqueciam o pensamento dos intelectuais são agora atrofiados e submergidos. A honestidade com que os ideólogos da burguesia, do período progressista, antes se dedicavam em captar verdadeiramente as relações objetivas, dá lugar à necessidade, socialmente determinada pelo período de decadência, de falseá-las. Isso, a fim de ocultar os limites civilizatórios da ordem do capital e os consequentes conflitos entre burguesia e proletariado que se tornavam cada vez mais frequentes e intensos.

Será essa a tendência de toda a economia vulgar: fuga da esfera da produção, das mediações de primeira ordem e consequente fixação nos fenômenos da imediatez, ou seja, das esferas de circulação/distribuição e consumo. Com a consequente transformação em pseudociência, utilizam-se do apoio de uma linguagem tecnicista, retórica ou rebuscada com

que buscam constantemente reforçar a escolástica eliminação das contradições iminentes ao sistema.

Já a linha de Sismondi adultera-se, na teoria de Malthus. Numa “apologética mais complicada e pretenciosa, mas não menos mentirosa e eclética, da sociedade burguesa: sua apologia indireta, sua defesa pelos ‘lados maus’” (Lukács, 1979: 55).

Assim, esta decadência da crítica romântica ao capitalismo já se manifesta muito cedo, em Malthus, nas suas formas mais baixas e repugnantes, como expressão da ideologia das parcelas mais reacionária da burguesia inglesa, envolvida nas violentíssimas lutas de classe dos princípios do século XIX (Ibid.: 58).

Malthus procura desenvolver uma apologia da ordem a partir das desarmonias encontradas no sistema. Por isto Lukács considera elucidativo confrontar sua concepção com as de Ricardo e Sismondi, tendo em vista extrair com maior nitidez o contraste existente entre esta forma de apologia e à dos dois últimos clássicos da economia política, pois esta nova forma de apologia:

(...) em fase do progresso social, é mais complicada e hoje, para nós, mais perigosa, já que – da interpretação decadente e vulgar que o anticapitalismo romântico muito cedo já recebera (em Malthus) – surgiu, no curso da decomposição do capitalismo, a barbárica demagogia social do fascismo (1979: 56).

Como economista clássico e ideólogo progressista do capitalismo, Ricardo considera, segundo a formulação de Marx exposta por Lukács (idem), “o desenvolvimento das forças produtivas humanas, *o desenvolvimento da riqueza da natureza humana*, portanto, *como um fim em si mesmo*”, ou seja, uma vez que entende esse momento de produção da riqueza como algo positivo, identifica com o desdobramento natural da espécie humana. Essa concepção,

limitada precisamente não só pela impossibilidade histórica de abarcar a essência social da forma capitalista de produção, mas também pela sua perspectiva de classe, consiste numa defesa sincera (histórica, objetiva e científica) do progresso. Por essa razão, “Ricardo toma posição, corajosa e honestamente, contra toda classe que impeça – em qualquer aspecto – este desenvolvimento, e pois, quando é necessário, inclusive contra a burguesia”. Assim, como teórico do progresso que a forma social capitalista engendra, Ricardo “com cínica franqueza, equipara o proletariado, no seio da sociedade capitalista, às máquinas, aos animais de carga ou às mercadorias”, porque “esse cinismo está implícito nas coisas”, ou seja, são realmente mercadorias ao estarem inseridos em relações reificadas, próprias do processo de produção capitalista.

Já Malthus procura desenvolver essa outra figura de apologia do capitalismo a partir das próprias contradições dessa forma societária. Malthus, assim como fez Ricardo, também defende o progresso capitalista, já que tem como condição apenas a miséria de seus produtores. Apesar disso, segundo Lukács apresentando a análise de Marx sobre Malthus, este defende, diferentemente de Ricardo, esse desenvolvimento como necessário para sustentar a aristocracia “e de suas sucursais no Estado e na Igreja”, isto é, como base material “mais vasta e mais cômoda” para as personificações dos interesses do feudalismo e da monarquia absolutista. Protege o modo de produção capitalista, portanto, apenas “na medida em que não for revolucionário”, ou seja, que não represente um momento de superação histórico da velha sociedade. Nas palavras do próprio Marx (*apud* Lukács, 1979: 57):

“Também Malthus quer o mais livre desenvolvimento possível da sociedade capitalista, na medida em que a condição de tal desenvolvimento é tão somente a miséria de seus principais artífices, as classes trabalhadoras; mas, ao mesmo tempo, ele deve se adaptar às “exigências de consumo” da aristocracia e de suas sucursais no Estado e na Igreja, deve servir ao mesmo tempo de base material para as envelhecidas pretensões dos representantes dos interesses

herdados do feudalismo e da monarquia absoluta. Malthus quer a produção burguesa na medida em que ela não for revolucionária não for um momento histórico, mas sim algo que se limite a fornecer uma base material mais vasta e mais cômoda à “velha” sociedade”.

Ainda seguindo na mesma linha, desdobra-se a crítica marxiana à Sismondi. Este pensador ressaltou o caráter negativo do progresso capitalista, pois “colocou em relevo os direitos do homem individual, aniquilados material e moralmente pelo desenvolvimento capitalista”. Contudo, “ainda que esta opinião fosse unilateral e – vista de um mais amplo horizonte histórico – injustificada, ainda que Simondi fosse obrigado a se refugiar ideologicamente no passado”. Assim sendo, de acordo com Marx, ele teve a capacidade de descobrir o caráter contraditório do modo de produção capitalista e avaliá-lo como essencialmente problemático, mas infelizmente não foi capaz de compreendê-lo, e, menos ainda, indicar a possibilidade de sua superação. Nas palavras de Marx (*apud* Lukács, 1979: 57), Sismondi tem o mérito de ter descoberto “que a produção capitalista é contraditória... Ele *julga* convincentemente as contradições da produção burguesa, mas não as *compreende*; por isso compreende menos ainda o processo de sua resolução”.

Marx ainda que “criticando asperamente” o romantismo de Sismondi, não pode deixar de constatar a existência de um traço de continuidade positivo desse pensador com o modo científico da teoria de Ricardo. Sismondi termina por pressentir que existem “necessárias contradições e dissonâncias” ao modo de produção burguês, que terminam indicando seu caráter transitório. Com isso, termina apresentando “uma notável conquista” própria de “um pensador corajoso e honesto”, ainda que preso a uma perspectiva anticapitalista romântica.

Assim como a relação de Malthus com Ricardo é aparente e esconde uma posição que lhe é “diametralmente oposta”, também com a linha de Sismondi ele mantém uma conexão superficial, e prossegue num caminho oposto. Tal como Sismondi, “Malthus não tem interesse em encobrir as contradições da produção burguesa, mas antes em evidenciá-las, por

um lado, para demonstrar como é necessária a miséria das classes trabalhadoras...”, ou seja, a fatalidade dessa miséria (contra a qual, portanto, não existe luta possível). Por outro lado, “para demonstrar aos capitalistas que um clero eclesiástico e estatal bem nutrido é indispensável a fim de lhes proporcionar uma demanda adequada” (Lukács, 1979: 58).

A consideração da natureza contraditória do capitalismo, que em Sismondi é avaliada corretamente, mas que não teve possibilidades de esclarecer, já em Malthus tem o objetivo de naturalizá-la e, portanto, de trabalhar pela mistificação apologética que, como em Mill, também o separaram de Ricardo.

Nessa altura, já é mais que constatável como não apenas a defesa do progresso, mas também a compreensão das contradições capitalistas no interior da perspectiva romântica degrading em seu contrário na linha da apologia pioneira de Malthus. Este é, sem dúvidas, “um precursor da depravação máxima da ideologia burguesa, que só se tornou universalmente dominante mais tarde, sob o influxo dos eventos internacionais de 1848” (idem).

A “depravação máxima da ideologia burguesa” tem o pequeno burguês como seu núcleo social. Lukács deixa isso evidente ao expor a análise de Marx e Engels sobre a decadência de “um dos mais talentosos e brilhantes representantes do anticapitalismo romântico, Thomas Carlyle, ao nível de um miserável decadente, de um mentiroso apologeta do capitalismo”, no momento em que emergiram as lutas de 1848.

Em suas obras anteriores a 1848, como “crítico corajoso, profundo e espirituoso” da sociedade capitalista, o historiador - embora pretendesse, como Sismondi, a buscar no passado, na nobreza idealizada, a solução das contradições da ordem - conduziu um combate “implacável de desmascaramento (...) contra os exaltadores de seu caráter incondicionalmente progressista, contra a teoria mentirosa de que este progresso serviria aos interesses do povo trabalhador” (idem).

Já as “tempestades da revolução de 1848”, diz Lukács (1979: 59), Carlyle interpreta como caos: “Carlyle não vê a debilidade, a duplicidade e a velhacaria da democracia burguesa”, apenas a iminência da “bancarota da democracia”. Evoca ordem, a lei natural em lugar do caos que se apresenta. Nosso autor indica que essa conversão possui raízes já no seu período romântico quando padecia “da tendência de buscar o caminho da salvação da barbárie não na direção do futuro, mas na do passado”. Dessa forma, ao invés da idealização do passado combinada à tentativa sincera de se colocar contra as contradições do desenvolvimento da sociedade burguesa, encontra-se a apologia pequeno-burguesa do anticapitalismo romântico. Assim expressa o filósofo húngaro:

O conteúdo dessa apologia corresponde já à baixeza mentirosa do apavorado filisteu ordinário, do qual Carlyle distingue-se apenas pelo brilho – agora tornado exterior – do estilo e pelos paradoxos formais. Mas tampouco essa diferença lhe honra. Porque é precisamente através de seu brilho ‘genial’ que este conteúdo pequeno-burguês assume um demagógico poder de sedução.

Lukács, dessa maneira, deixa mais uma vez claro, o conteúdo social dessas formas, direta e indireta, de apologias como corresponde ao tipo pequeno-burguês comum (“à baixeza mentirosa do apavorado filisteu ordinário”) da degenerada sociedade capitalista. Nesse sentido, Lukács cita Marx: “A nova época, na qual predomina o gênio, distingue-se da antiga principalmente pelo fato de que o logro imagina ser genial”.

Lukács indica também o destronamento da “filosofia da defesa do progresso burguês” na Inglaterra, representada por Hobbes, Locke, Helvetius e Holbach.

É verdade, sem dúvida, que traduziram em sistema filosófico as ilusões a respeito do progresso; *todavia, dado que essas ilusões eram historicamente necessárias*, sua expressão

filosófica podia e devia conduzir à descoberta, numa forma profunda genial, de momentos importantes do desenvolvimento histórico real (1979: 59-60, grifo nosso).

Ainda que permeados pelas ilusões do progresso burguês, exatamente pelo caráter historicamente necessário das mesmas, a filosofia clássica do progresso é acompanhada “por um corajoso desmascaramento de todas as contradições e horrores” que esses pensadores poderiam apreender.

No utilitarismo de Bentham, ocorre com “a mais ingênua vacuidade” a proposição do “pequeno-burguês moderno, particularmente o inglês, como o homem normal”. Dessa forma, citaremos uma pequena passagem da citação de Marx (*apud* Lukács, 1979: 60) sobre Bentham:

“O que é útil a este tipo de homem normal e a seu mundo, é útil em si e para si. Utilizando esta escala, ele mede ainda o passado, o presente e o futuro. Assim, a religião cristã é ‘útil’ porque proíbe, do ponto de vista religioso, os mesmos delitos que o Código Penal condena do ponto de vista jurídico. (Que o leitor se recorde da audácia ateia dos filósofos, de Hobbes a Helvetius. – G. L.)”.

A “defesa do progresso histórico” transforma-se na defesa escancarada dos interesses pequeno-burgueses. Basta observar a deslavada generalização da particularidade do homem burguês como o ser humano universal que sempre existiu e existirá. Não é por acaso que Marx (*idem*) concluirá sobre Bentham: “‘Se eu tivesse a coragem do meu amigo Heinrich Heine, chamaria o Sr. Jeremias de gênio da estupidez burguesa’”. Ele é, por trás de toda retórica, a encarnação do “pequeno burguês capitalista em sua crua tolice filistéia, sem auréolas românticas”.

Nas palavras do mestre da Escola de Budapeste, sobre a determinação social do método apologético burguês, é observando a análise sobre a unidade entre o “vil e cretino

filisteu” burguês e a “pompa decorativa do anticapitalismo romântico”, que se revela claramente:

(...) o método seguido pelo marxismo no descaramento da decadência ideológicas: por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive ‘revolucionária’, revela-se sempre de novo – graças ao desmascaramento marxista – a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista (1979: 60-61).

Nesse sentido, o “compromisso social” da burguesia decadente faz com que seus pensadores ao se restringirem nos momentos superficialmente dados da realidade, com o objetivo de esquivarem-se de desvelar dos fenômenos superficiais as relações histórico-ontológicas que os explicam. Assim, Lukács insiste que Marx e Engels já chamavam a atenção, durante o processo de desmascaramento da função conservadora do pensamento da burguesia do período histórico em que viviam, que argumentos subjetivista e místicos demonstravam que o pensamento da decadência consiste em “sopas ecléticas que são agora preparadas na cozinha da imbecilização ideológica das massas” (citação d’A Ideologia Alemã). Portanto, quanto mais esse ecletismo procura mascarar-se “de ‘crítico’ e ‘revolucionário’, tanto maior é o perigo que representa para as classes trabalhadoras cuja revolta é ainda confusa”. Nas palavras do filósofo húngaro (1979: 61):

A forma científica na qual se manifesta este espírito da pequeno-burguesia capitalista é o ecletismo, a tentativa de erigir como ‘método’ científico o ‘por um parte... e por outra’, tão caro ao pequeno-burguês, de negar as contradições da vida ou - o que é a mesma coisa – de contrapor entre si, de uma maneira superficial, rígida e carente de mediações, determinações contraditórias.

Na segunda parte de seu texto, Lukács (1979: 62) afirma que “a decadência ideológica não coloque nenhum problema substancialmente novo, eis um fato que decorre de uma necessidade social”. Assim sendo, como deve ter ficado claro até o presente momento, as questões fundamentais que os teóricos da burguesia decadente se confrontam são substancialmente as mesmas que seus precursores progressistas enfrentaram: as contradições estruturais e irreformáveis postas pelo desenvolvimento da sociedade capitalista – tenham eles consciência disso ou não. Mas apesar das perguntas que fazem aos problemas postos serem importantes para compreender o alcance da análise que pretende estabelecer, nesse momento são as respostas que deram que interessam na exposição de seus diferenciais.

Os ideólogos progressistas ofereceram uma “resposta sincera e científica, mesmo se incompleta e contraditória” (expressão dos próprios limites históricos e de sua perspectiva de classe), procurando não ocultar as contradições e dissonâncias. Já os ideólogos decadentes fogem “covardemente da expressão da realidade” e, assim, esquivam ao desvelamento e explicação da efetividade usando o “recurso ao ‘espírito científico objetivo’ ou a ornamentos românticos”. Sendo assim, em ambos os casos, restringindo-se no nível dos fenômenos imediatos, procurando esquivar-se das contradições para naturalizar e reificar o que é produzido de maneira radicalmente histórico-ontológica, através de um discurso eclético, aparentemente científico, mas na verdade subjetivista e místico.

Fechando a primeira parte da exposição das correntes direta e indireta da apologética, Lukács procurará desvendar que essa dúplici tendência apologética da decadência burguesa aprofunda-se logo que se intensifica a divisão social do trabalho, com a progressão capitalista. Nosso autor procurará demonstrar que se trata de uma ampliação das tendências já claramente constatadas e criticadas por Marx e Engels e que nessa altura do texto conduzirá a discussão sobre as consequências que tem sobre as diversas correntes do conhecimento na quadra

posterior ao dos autores alemães. Tratará do surgimento da sociologia como disciplina especializada e a autonomia, características não só dela, mas que perpassam as demais ciências, demonstrando a separação entre trabalho manual e intelectual é a raiz da segmentação de intelecto e sentimentos/valores que institui o fundamento dicotômico entre os racionalistas e os irracionais.

A divisão social do trabalho é bem anterior do que a sociedade capitalista. Essa divisão tem como uma das suas características fundamentais a divisão entre trabalho físico e trabalho espiritual, que adquire maior profundidade com a “ampliação da relação-mercadoria”. Também no desenvolvimento da sociedade capitalista, outro fato fundamental dessa divisão emerge definitivamente: a separação de campo e cidade. Esta separação - segundo Marx e Engels n’A Ideologia Alemã (*apud* Lukács, 1979: 62; cf. Marx e Engels, 2008: 52):

“a expressão mais brutal da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade prefixada e imposta; uma subsunção que faz do primeiro um *mesquinho animal urbano* e do outro um *mesquinho animal rural*, e reproduz cotidianamente o contraste entre os interesses das duas categorias (grifo meu – G. L.)”.

Nosso autor após fazer uma rapidíssima retomada histórica, concentra-se na exposição de como o capitalismo diferencia “o trabalho espiritual em diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais, em recíproca concorrência, criando uma subespécie de especialistas” (1979: 63). O pensador húngaro diz que o desenvolvimento do capitalismo possui uma peculiaridade em relação às formas sociais anteriores: “as classes dirigentes são submetidas à divisão do trabalho”. Fazendo-se uso da referência à obra Anti-Dühring, “Engels, de modo espirituoso e convincente [mostra que] aos membros das classes dirigentes, cuja ‘especialidade’ consiste em não fazer nada”.

Lukács expõe que a especialização¹⁶ do conhecimento no período da decadência, com a sua subdivisão em inúmeros campos, foi (como ainda é hoje) objeto de “uma sucessão de ininterruptas lamentações românticas”. O pensamento decadente enquanto que glorificava (e ainda o faz) a universalidade demonstrada pelos grandes pensadores do passado, reconhecia ao mesmo tempo sua perniciosidade. Evidenciaram e criticaram os inconvenientes da especialização excessiva, mas ao fim e ao cabo terminavam considerando a especialização o necessário e inevitável “‘destino’ de nossa época, um destino do qual ninguém pode escapar”. Como é próprio dessa tendência de pensamento, em lugar de indicar as causas sociais da especialização, os seus teóricos, incapazes de entrever seu fundamento na própria contradição capitalista, lamentam o destino inevitável.

A divisão capitalista do trabalho, portanto, não se limita apenas a submeter a si todos os campos da atividade material e espiritual, mas se insinua profundamente na alma de cada um, provocando nela profundas deformações, que se revelam posteriormente sob variadas formas nas diversas manifestações ideológicas. A covarde submissão a estes efeitos da divisão do trabalho, a passiva aceitação destas deformações psíquicas e morais, que são inclusive agravadas e enfeitadas pelos pensadores e escritores decadentes, constituem um dos traços mais importantes e essenciais do período da decadência (1979: 63).

Lukács (1979: 64) esclarece que os apologistas procurando justificar essa concepção, adotam o argumento de que a inevitabilidade da especialização é a “extensão da ciência moderna”, a qual: “atingiu uma amplitude que não mais permite à capacidade de um só homem dominar enciclopedicamente todo o campo do saber humano – ou, pelo menos, seus largos setores – sem abandonar o nível científico e cair no diletantismo”.

¹⁶ “As formas multifárias, aparentemente desconexas e petrificadas do processo social de produção se decompõem em aplicações da ciência conscientemente planejadas e sistematicamente especializadas segundo o efeito útil requerido” (Marx, 2002c: 551).

Lukács (idem) reconhece que aparentemente as tentativas de “vastas sínteses” produzidas no pós-guerra abririam margem para corroborar tal concepção, mas que na verdade os pensadores responsáveis por elas são de fato “puros diletantes, que fabricam seus ‘sintéticos’ castelos de areia sobre a base de vazias analogias”.

Na sociedade capitalista, a produção social expande-se, mais as atividades profissionais especializadas são desenvolvidas, ao mesmo tempo em que constituem-se numa totalidade, num todo onde as partes são intimamente interdependentes. Porém, a contradição fundamental dessa forma social, produção social e apropriação privada, faz com que “as atividades profissionais especializadas dos homens tornem-se aparentemente autônomas do processo de conjunto”. E esse “aparente contraste superficial é fixado pela ciência da decadência, como o “‘destino eterno’ dos homens” (1979: 67), justamente porque acaba ocorrendo a obstacularização da alternativa de captar a raiz fundamentalmente contraditória do sistema do capital e os seus respectivos limites e possibilidades para crítica e superação.

Lukács (1979: 67), ainda aprofundando o tratamento sobre a fragmentação e especialização provocada pela divisão social do trabalho, demonstra também como “esta separação ideal entre teoria e praxis, produzem – nos homens que capitulam sem resistência diante da vida capitalista - também uma cisão entre o intelecto e a vida dos sentimentos” Logo, não só as ciências da decadência burguesa, mas também o indivíduo que dela faz parte, vê sua atividade especializada parecer “uma pequena engrenagem num enorme maquinário de cujo funcionamento geral ele não pode ter a mínima ideia”. Isso o leva a crer que essa aparência é um dado natural e eterno. Dessa maneira, a própria atividade do indivíduo é aparentemente desconectada do todo, perde o caráter de atividade social e, por conseguinte, “parece ser uma pequena engrenagem num enorme maquinário”. A sociedade, assume a aparência de uma coisa, de um ser que lhe é estranho, inacessível e repressor.

Sendo assim, a conexão entre indivíduo e gênero é fragmentada, “a imprescindível socialidade implícita na vida do indivíduo, é simplesmente negada, à maneira dos anarquistas” (idem), esta se caracterizando pela postura puramente rebelde diante da fragmentação e esvaziamento da atividade social e sua consequente tomada de decisão pela reclusão na vida privada – ao fim e ao cabo, temos nada mais, nada menos, do que um pequeno-burguês revoltado. Mas mesmo essa revolta, essa negação diante do existente, de acordo com Lukács (1979: 67-8): “nem por isso deixa de manifestar a separação em compartimentos estanques, com a diferença de que ele recebe agora uma orgulhosa justificação pseudofilosófica”. Assim, afirma: “Em ambos os casos, a sociedade aparece como um místico e obscuro poder, cuja objetividade fatalista e desumanizada se contrapõe, ameaçadora e incompreendida, ao indivíduo” (1979: 68).

Como vimos até o momento, o burguês médio não é capaz de abarcar a contradição entre produção social e apropriação privada, bem como não apreende a sua atividade como criadora da sociabilidade, do que esta toma para ele a forma mística de um destino. Mas essa concepção termina gerando outro problema: a concepção de que existe uma oposição entre vida social e vida particular, a ideia de que as relações privadas se desdobrariam fora da sociedade. Este agir fora, contra a suposta ameaça social externa, essa ação restrita a esfera privada teria para o burguês médio o aspecto grandioso de um setor onde poderia “ser livre como quiser, fazer o que quer e bem entende”, ou seja, onde seria capaz de realizar as suas vontades e os seus desejos mais ocultos. Lukács (1979: 68) assim se expressa:

Esse esvaziamento da atividade social tem sobre o indivíduo o necessário efeito ideológico de que sua vida privada se desenvolve – aparentemente – fora dessa sociedade mitificada. *My house is my castle*: eis a forma assumida pela vida de todo filisteu capitalista. O ‘pobre homem’, humilhado e ao mesmo tempo ambicioso em sua atividade profissional, desafoga em sua casa todos os seus instintos de domínio reprimidos e pervertidos.

Em seguida, Lukács desenvolve que “o reflexo deformante” da ideologia decadente sobre o vínculo da vida individual com a sociabilidade, não pode rompê-lo em sua “conexão objetiva”. Assim, as várias relações que se estabelecem na vida individual são fenômenos sociais objetivos da vida humana, que são isolados apenas na consciência pequeno-burguesa: “Mesmo no restrito círculo da vida privada, ideologicamente isolado, a socialidade faz valer seus direitos. Amor, matrimônio, família são categorias sociais objetivas, ‘formas’ ou ‘determinações existenciais’ da vida humana” (idem).

Nosso autor continua desenvolvendo, que a ideologia da decadência não pode desvelar a unidade entre o indivíduo e o processo criação da sociedade. Ela apenas constrói uma “imagem destorcida destas formas na alma do filisteu” ao apresentar o “falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia” como “o ‘destino’, fetichizado e mistificado” da sociedade “exterior”, de um lado, e, de outro, a “pura interioridade” como fuga para o indivíduo “incapaz de exteriorizar-se em ações”, ou seja, de uma “vida sentimental” filistéia “privada de suas raízes”. E afirma que é indiferente, em última instância, que se chegue a negar tal situação em nome da apologética direta ou indireta do anticapitalismo romântico, quando este revolta-se quando “descobre em toda realização dos sentimentos humanos um esquema vazio”. Nos casos apresentados, “reproduzem-se, deformadas e incompreendidas, amesquinhas e de um modo unilateral e filisteu, as contradições da vida capitalista” (idem).

Lukács (1979: 69) recorda que Marx ao analisar a insuficiência do pensamento burguês superar esse falso antagonismo, indica que ele decorre do fato de que a divisão capitalista do trabalho tem resultados intensos e claros na vida dos indivíduos que estão submetidos a ela, pois nela há um “caráter estreito e animalesco”. Este “se reproduz em todo homem que não se rebela, de um modo real e concreto, contra estas formas sociais”. Essa estreiteza se reflete, no plano ideológico, “no contraste em moda nas concepções do mundo

destas últimas décadas: entre racionalismo e irracionalismo”. (Relembremos que o texto lukacsiano que é de 1938. E que em cada passagem demonstra cada vez mais sua atualidade).

Os efeitos da divisão capitalista do trabalho, ampliados através da especialização, são registrados nos espíritos dos indivíduos de um jeito cada vez mais devastador. O racionalismo e o irracionalismo são formas, respectivamente, da apologia direta e indireta. No caso específico do irracionalismo, os ideólogos fazem com que o seu “caráter estreito e animalesco” seja enfeitado “com as mais sedutoras cores, evocando as ‘profundidades abissais’”, composto “de uma linha de vida que se move, sem solução de continuidade, da mesquinha superstição (...) aos ‘refinamentos sem sentido’ da vida psíquica” (idem). Assim, Lukács (1979: 69) expõe suas especificidades:

O racionalismo é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento.

Lukács (idem) segue sua exposição: o “irracionalismo como concepção de mundo fixa esta vacuidade da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-a rígida e exclusivamente ao esvaziamento, igualmente mistificado”, tanto no que se remete aos sentimentos, quanto ao intelecto. Dessa forma, se estabelece tanto como procedimento direto, quanto como subsunção ante a barbarização produzida pela divisão capitalista do trabalho. Entretanto, não apenas o irracionalismo é a “expressão filosófica da barbarização”, como também, termina por propagá-la, na medida em que corrobora com a reprodução da degradação da subjetividade pela barbárie. Lukács (idem) escreve:

Paralelamente à decadência do capitalismo e à agudização das lutas de classe em decorrência de sua crise, o irracionalismo apela – sempre mais intensamente – aos piores instintos

humanos, às reservas de animalidade de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista.

Nesse sentido, nosso autor argumenta que a filosofia e a literatura instauradas pelo irracionalismo estimulam a animalização dos seres humanos, pois esses campos do conhecimento e das artes promoviam nos indivíduos o desenvolvimento dos “piores instintos”, que serviriam de base para os apelos fascistas – independente da não consciência dos autores de tais obras sobre a função social desumana que terminaram exercendo. Lukács (idem) assim explica:

Se as mentirosas fórmulas demagógicas do fascismo, invocadoras do “sangue e do solo”, puderam encontrar uma tão rápida difusão nas massas pequeno-burguesas seduzidas pelo fascismo, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocam esses instintos nos leitores e contribuem de fato para os cultivar, se bem que, na maioria dos casos, não pensassem sequer longinquamente nas aplicações práticas que deles faria o fascismo, e inclusive – muito frequentemente – chegassem mesmo a rechaçá-las com indignação.

A propagação da concepção irracionalista de mundo desenvolve um fenômeno social que aparentemente possa parecer “paradoxal a vários leitores contaminados pelos preconceitos de nosso tempo”: a reunião de “individualidade refinada e bestialidade desencadeada”. Lukács (1979: 70) então apresenta um exemplo da degeneração da vida e obra de um escritor, “um dos mais sensíveis e delicados poetas do passado mais próximo: Rainer Maria Rilke”. Uma das características principais de Rilke, de sua “fisionomia humana e poética”, “é o espanto diante da inumana brutalidade da vida capitalista”. Diante desse “espanto”, Lukács diz que Rilke:

Numa carta, ele propõe, como modelo de atitude do poeta em face da realidade, o comportamento das crianças, que se retraem num canto solitário e abandonado diante da agitação insensata dos adultos. E, na realidade, as poesias de Rilke expressam este sentimento de solidão com um fascinante poderio no que toca à linguagem poética.

Assim, podemos perceber que a posição de Rilke diante da realidade não é de rebelar-se contra ela de “um modo real e concreto”, mas de retração e isolamento. Mesmo esta opção de repulsa e isolamento, ainda que contrária ao modo de vida vigente, não é suficiente para impedir a deformidade individual. Com isso, “o caráter estreito e animalesco” próprio da vida no capitalismo consegue penetrar e permear de irracionalismo o sujeito que se põe de forma unilateral, ao invés de assumir uma postura que vá radicalmente contra a barbárie. Por isso, Rilke expõe-na de forma estilizada em suas obras, mas sem querer - ao fim e ao cabo - denunciá-la como irracional e exigir sua superação radical.

Como já foi observado, a estreiteza e a bestialidade possuem seu fundamento objetivo na subsunção à divisão do trabalho e no sentimento medíocre pequeno-burguês de que a vida privada é o ambiente onde pode desafogar suas “explosões de raiva cruel e animalesca”. Porém, Lukács (1979: 71) adverte que embora o “sentimento de vida” do pequeno-burguês seja similar ao expresso aqui por Rilke, existe

(...) a diferença de que uma boa parte dos filisteus médios é, em momentos similares, humanamente superior a Rilke, já que desconta neles o pressentimento de que esta bestialidade, no fundo, não é conciliável com o verdadeiro modo de ser dos homens. O culto irracionalista e exclusivo do vazio refinamento tornou o delicado poeta Rilke insensível a esta diferença.

Lukács inicia a terceira parte do seu texto, explicitando que a decadência ideológica é uma tendência necessária e universal da burguesia. No entanto, não se trata de um “sentido

fatalista”, de um absoluto, mas sim geral, pois o indivíduo possui autonomia relativa dentro desse processo. Mais precisamente, a relação entre indivíduo e classe não é mecânica, mas sim uma unidade de momentos contraditórios e complementares entre si que refletem a dinâmica viva da realidade.

A relação complexa, desigual e não-fatalista, do ideólogo singular com os destinos de sua classe, manifesta-se precisamente no fato de que a sociedade apresenta somente na superfície aquela obediência a uma rígido conjunto de leis, cujo reflexo – deformado depois pela ideologia da decadência – constitui a essência desta decadência (idem).

Dessa maneira, existe a possibilidade de superação individual dos limites subjetivos que são estabelecidos pela classe. Mas, adverte Lukács inspirado pela obra “A Sagrada Família”, de que é impossível “para os indivíduos pertencentes a uma classe, de ‘superar em massa’ os limites da própria ‘sem suprimi-los’” (Marx *apud* Lukács, 1979: 71). Assim sendo, de acordo com nosso autor, os indivíduos burgueses podem superar “acidentalmente” a ideologia da sua classe, pois não estão submetidos absolutamente, mas não podem superar os limites da sociedade burguesa sem romper com suas bases objetivas. Nas palavras de Lukács (1979: 71):

Na realidade, o desenvolvimento social é uma unidade de contradições, viva e dinâmica, é a ininterrupta produção e reprodução destas contradições. Acrescente-se a isto que todo ideólogo, não importa de que classe provenha, somente está hermética e solipsisticamente aprisionado no ser e na consciência de sua classe para a sociologia vulgar; na realidade, porém, está sempre em face da sociedade como um todo.

Destarte, a consciência individual e a consciência de sua classe não são uma unidade homogênea, mas sim um todo em relação ininterruptamente contraditório, o que explica a

possibilidade de ruptura parcial ou mesmo completa dos indivíduos burgueses com relação aos limites postos por sua classe, mas não da sociedade de forma individualista. Em sequência, Lukács cita mais uma passagem de “A Sagrada Família”:

“A classe possuidora e a classe do proletariado encarnam a mesma auto-alienação humana. Mas, nesta auto-alienação, a primeira se sente à vontade, sente-se fortalecida, pois sabe que a alienação é uma potência sua e possui nela a aparência de uma existência humana; já a segunda, ao contrário, sente-se aniquilada na alienação, descobrindo nela a própria impotência e a realidade de uma existência inumana. Para usar a expressão hegeliana, ela é, na abjeção, a revolta contra essa abjeção: uma revolta para a qual é impelida necessariamente pela contradição de sua natureza humana com sua condição de vida, que é a negação aberta, decisiva e total desta natureza” (Marx *apud* Lukács, 1979: 71).

Tal citação marxiana tem por função nesse momento apontar “o contraste em questão não seja apenas o que ocorre entre burguesia e proletariado, mas algo que se revela como contradição interna no seio de cada uma das duas classes”. Destacando, nessas contradições inter e intraclasses, que a alienação burguesa é confortável, enquanto que a alienação do proletariado produz a revolta que se dirige diretamente contra as condições histórico-ontológicas da desumanidade.

Aprofundando a argumentação, Lukács (1979: 72-3) escreve:

A burguesia possui tão somente a aparência de uma existência humana. Entre aparência e realidade, portanto, deve surgir em cada indivíduo da classe burguesa uma viva contradição; depende, então, em grande parte, do próprio indivíduo se ele deixará que essa contradição adormeça, por efeito de narcóticos ideológicos que sua classe continuamente lhe ministra, ou se ela permanecerá viva nele e o conduzirá a romper inteira, ou pelo menos parcialmente, os véus enganadores da ideologia burguesa. Na esmagadora maioria dos casos, naturalmente, será

a consciência burguesa de classe que levará a melhor. Aqui também seu predomínio não é automático, não é isento de contrastes, não se afirma sempre sem luta.

A vida na classe burguesa é aparentemente uma existência humana. Todos os seus membros vivem constantemente a contradição posta pela produção social e apropriação privada, acompanhada pela divisão fragmentada do trabalho. Ainda que tudo isso promova o afastamento dos indivíduos burgueses do processo de produção, ocultando a possibilidade de desvelar a anarquia e a barbárie de como se produz a riqueza material da sociedade, como também a especialização cada vez maior de suas atividades ao ponto de não compreenderem a função histórico-ontológica de suas profissões no processo de reprodução. Ou seja, a criação de uma ilusória desconexão de como ocorre a edificação da totalidade da produção (homem-natureza) e da reprodução (homem-homem) da vida.

Apesar de todos os esforços do capital em manter essa auto-ilusão sobre o ir-sendo do mundo, os indivíduos por não estarem presos numa bolha isolante, num casulo de aço, mas sim inseridos num todo maior, uma forma particular de sociedade, suas relações com a classe da qual fazem parte não são dadas *a priori* e nem são imutáveis, mas dialéticas. De tal modo, abre a possibilidade de que os indivíduos burgueses rompam parcial ou totalmente com a ideologia da sua classe - e quando ocorre, esse rompimento não leva necessariamente à adesão à perspectiva do proletariado (vide as correntes anticapitalistas românticas e pós-modernas de esquerda), nem tampouco essa adesão é em si mesma suficiente (vide as vias reformista e a revolucionária, mesmo esta possui suas diversas linhas: basta lembrar que existem “os” marxismos).

Ao fim e ao cabo, na grande maioria das situações, a tendência é a sujeição da maioria dos indivíduos à visão de mundo burguesa, “por efeito de narcóticos ideológicos que sua classe continuamente lhe ministra” (Lukács, 1979: 73), e mesmo esta não é automática e não se realiza sem problemas.

Acertadamente, como diz nosso autor, as situações de crise da sociedade vivenciadas pelo indivíduo e sua respectiva revolta diante delas são momentos que cumprem uma função essencial.

Na própria vida, estas rebeliões parciais dos indivíduos ocorrem ininterruptamente e em vasta escala, mas necessita-se de uma grande força intelectual e moral – notadamente numa situação de decadência generalizada – para operar uma verdadeira ruptura, para desmascarar verdadeiramente como aparência a aparência da existência humana (idem).

A rebelião desses indivíduos tende a ser apenas aparente e a se desviar para as várias formas da apologia indireta. Lukács (idem) escreve:

Não por acaso, existe todo o aparato da crítica apologético-romântica, destinado precisamente a desviar estas rebeliões e reconduzir os revoltosos, intelectual e moralmente mais débeis, ao estábulo do capitalismo, através do diversionismo de uma ideologia “muito radical”.

O aparato ideológico, como se pode acompanhar nos últimos acontecimentos históricos, ganha força material com o recuo da classe trabalhadora que se segue diante das derrotas. Assim, a consequente decadência social geral tende a entrar as rupturas, mesmo as parciais. O sentimento de falta de alternativa(s) que se segue não só nos indivíduos que vivenciaram as derrotas (o que leva muitos a abandonar o terreno da luta direta, caindo no anticapitalismo romântico ou mesmo passando para o lado do antigo inimigo), mas principalmente nas gerações que se seguem – que não sabem o que é uma revolução e nem mesmo uma greve geral - hiperdimensiona a concepção de que “não há alternativa”, de “fim da história”. Basta observar a superficialidade com que a juventude encara a realidade. Momento este acompanhado por um resgate do pensamento de Nietzsche e seus seguidores “pós-modernos”: niilismo (visão pessimista que leva ao desencantamento do mundo, logo, o

futuro não é possível de se vislumbrar), individualismo (egoísmo e subjetivismo) e ateísmo-religioso (sai o mito de Deus e entra o mito do Super-Homem: aquele que ao se desconectar do mundo, pode tudo e não se responsabiliza por nada – apenas vive o instante, acima do bem e do mal).

Retornando precisamente ao texto, nosso autor levanta a questão das “possibilidades de desenvolvimento para os indivíduos da classe burguesa” no período de declínio. Numa “consideração esquemática”, Lukács (1979: 73-4) expõe quatro possibilidades que o indivíduo pode desenvolver:

Primeira: a pura e simplesmente submissão à “decadência apologética da ideologia burguesa (sem fazer distinção, bem entendido, entre formas diretas ou indiretas, aristocráticas ou triviais, de apologia)”.

Segunda: a ruptura total com a suas origens classistas, o que se torna possível aos indivíduos “intelectual e moralmente superiores”: “Este fenômeno, como o *Manifesto Comunista* já havia previsto, torna-se um fato social importante em épocas de crise revolucionária”.

Terceira: o degrading intelectual e moral, ou seja, o “trágico fracasso de homens dotados de grandes qualidades em face das contradições” que para esses pensadores não são mais suportáveis. Lukács relembra Carlyle, que de uma postura crítica (ainda que romântica) decaiu vergonhosamente na apologia, diante a agudização da luta de classes.

Quarta: o choque entre os ideólogos honestos e sua classe, pois eles ao viverem “intensamente as grandes contradições da época, extraem corajosamente as consequências de suas experiências e as exprimem sem hesitações”. Mas nosso autor adverte, que a relação não automática e nem mecânica, pois esse conflito que pode “em determinados casos, permanecer por muito tempo inconsciente e latente”, portanto, não necessariamente – como já observamos

anteriormente - leva a uma “adesão consciente ao proletariado”. Assim, Lukács (1979: 74) esclarece:

O significado da situação aqui criada depende da intensidade com a qual o indivíduo em questão vive e medita sobre as contradições da época, bem como de suas possibilidades – tanto interiores como exteriores – de prosseguir por esta estrada, conseqüentemente, até as últimas instâncias. Trata-se, portanto, em larga medida, de um problema intelectual e moral.

Na concepção do nosso autor, existem diferenças de possibilidades de captação de objetividade, ou seja, de apreensão efetiva do objeto nos diversos setores particulares da atividade ideológica no período da decadência.

Não se trata porém, naturalmente, de um problema puramente individual, puramente intelectual e moral. E isto porque, mesmo abstraindo completamente das infinitas variantes, favoráveis ou não a esta evolução, oferecidas pela situação material e intelectual do indivíduo e das circunstâncias nas quais deve agir, as próprias possibilidades oferecidas pelos singulares campos de atividade ideológica são, a este respeito, muito diversas entre si (idem).

O conteúdo objetivo determina a configuração de sua desvelamento e exposição, que é distinta não apenas nos diversos campos científicos, como também nas variadas formas de arcabouços ideológicos – a filosofia e a arte, por exemplo. Dentro dessas diversas particularidades, de acordo com nosso autor, a que possui a “situação mais desfavorável” é a das ciências sociais. Isso porque a “profunda compreensão das reais contradições da vida” na sociedade capitalista torna inevitável “uma ruptura imediata e radical” com a classe burguesa.

Todo trabalho sério e verdadeiramente científico no campo das ciências sociais, que transcenda a coleta e o agrupamento de novo material, deve chocar-se imediatamente contra estes limites.

A aberta adesão ao materialismo filosófico; o reconhecimento da teoria da mais-valia, com todas as suas implicações, em economia; uma concepção da história que veja na luta de classes a força motriz do desenvolvimento e no capitalismo uma forma social transitória etc.; tudo isto conduz a uma ruptura imediata e radical com a burguesia (idem).

Deste modo, o desvelamento até a raiz da sociedade capitalista, dentro do campo das ciências sociais, exige uma efetiva ruptura com a consciência burguesa. Sem isso, com base no histórico das tradições apologéticas, os intelectuais que não tomem consciência desse processo e resolvam levá-lo até as últimas consequências, terminam sendo cooptados. Como diz Lukács (1979: 74-75):

Dado que a seleção ocorre aqui de acordo com um princípio moral extraordinariamente rigoroso, não é de surpreender que mesmo os melhores representantes da ideologia burguesa capitulem diante das diversas tradições apologéticas e se limitem a uma originalidade exterior na expressão do pensamento ou a um simples acúmulo de materiais.

Já no campo das ciências naturais, Lukács (1979: 75) diz que a “questão é muito mais complicada”. Primeiramente, a burguesia tem necessidade de desenvolvimento da técnica, “sob pena de desaparecer se não o fizesse”, o que leva ao desenvolvimento das ciências naturais; “ou pelo menos, a permitir um âmbito de jogo relativamente amplo ao desenvolvimento das ciências naturais puras”. Por tal motivo, mesmo no período da decadência, as ciências naturais receberam apoio para o seu desenvolvimento, pelo menos nas linhagens “puras”. Contudo, uma vez que nessas ciências “afloram por toda parte problemas da verdadeira dialética”, as descobertas importantes e suas respectivas expressões teóricas comprimem e, até mesmo denunciam, “a rígida moldura da concepção mecanicista e mística do mundo”. Dessa maneira, a barreira que a decadência ideológica estabelece ao desenvolvimento das ciências da natureza incide justamente sobre o desdobramento das

teorias científicas em concepções filosóficas que conduzem a implicações de ordem dialética e materialista, ainda que esta de caráter espontâneo. Conforme Lukács (idem):

O terrorismo filosófico da burguesia atual intimida o materialismo espontâneo de importantes cientistas e os obriga a meditar e a expressar as consequências materialistas de suas descobertas apenas de um modo vacilante, hesitante, diplomático.

Paralelamente, “os problemas dialéticos que surgem permanentemente” nessas ciências, passam a ser conduzidos, devido ao “predomínio da filosofia decadente”, a soluções relativistas e idealistas de caráter “reacionários” (idem). Destarte, as generalizações filosóficas que fariam “uma verdadeira clarificação filosófica dos conceitos básicos” das ciências da natureza - espontaneamente materialistas, pois podem exercer seu papel desantropofornizador com menor pressão que as ciências sociais -, terminam sendo atrofiadas ou mesmo esvaziadas de seu conteúdo revolucionário.

Lukács (1979: 75), em seguida, explicita os fenômenos que ocorrem no período ideológico de decadência sobre a ciência natural que “esclarecem vivamente o contraste com a relação à época precedente”, progressista.

Primeiro, a filosofia não estimula, mas bloqueia (“guarda-fronteira”) o desenvolvimento dessas ciências e suas respectivas clarificações conceituais e metodológicas. Nas palavras de nosso autor (1979: 75-76):

Basta recordar, como contraste, o período anterior à decadência: era um período no qual, de Nicolau de Cusa a Hegel, de Galileu aos cientistas da primeira metade do século XIX, filosofia e ciências naturais fecundavam-se mutuamente de uma maneira incessante; no qual os cientistas propunham generalizações filosóficas extremamente importantes, enquanto os grandes filósofos, em prosseguimento direto de suas análises metodológicas, encorajavam o desenvolvimento da matemática e das ciências naturais.

Segundo, a clara “ação cultural e ideológica” vulgarizadora estabelecida sobre as teorias científicas. “No período de ascensão, as grandes descobertas científicas – de Copérnico a Darwin – foram importantes momentos de transformação revolucionária da consciência das massas” (1979: 76). No entanto, no período da decadência, as importantes descobertas científicas passam pelo “filtro da filosofia reacionária”, sendo deformadas “num sentido relativista e idealista”, antes de chegarem às massas. Aprofundado, nosso autor diz (idem):

O relativismo, a luta contra a aplicação do princípio de causalidade (substituído pela probabilidade estatística), o “desaparecimento” da matéria: tudo isto é utilizado em larga escala visando a difundir um relativismo niilista e um misticismo obscurantismo.

Alargando mais essa argumentação, Lukács observa que na arte e na literatura, contudo, a relação entre o reflexo do real e a tomada de posição se define de um modo distinto. A especificidade da posição, “particular e privilegiada”, faz com que a influência da decadência ocorra nelas de uma maneira diferente. Lukács indica: “Basta recordar vantajosa utilização que Goethe e Balzac fizeram do nascimento da doutrina da evolução e, inversamente, os desastrosos influxos exercidos por Nietzsche, Freud e Spengler sobre os escritores de nosso tempo” (idem).

Todavia, isso não autoriza absolutamente que a hegemonia da ideologia apologética seja favorável ao desenvolvimento artístico. Como em todos os campos da produção espiritual, a literatura também sobre consequências negativas.

A verdadeira compreensão desse problema [oposição entre capitalismo e cultura/arte – E. M.] – caso fosse realmente entendido e meditado até o fundo – deveria fazer de todo intelectual

honesto e respeitoso da cultura um adversário do capitalismo. Todavia, a maior parte dos intelectuais está unida através de muitas ligações de caráter material com a base capitalista da sua existência (ou, pelo menos, acreditam que quebrar tais ligações colocaria em perigo mortal a própria existência). Por outro lado, eles se encontram, sob a influência da ideologia burguesa da sua época, o que significa que não tem nenhuma percepção das bases econômico-sociais da sua existência pessoal (Lukács, 1968: 479).

Porém, diz Lukács (1979: 76), a especificidade, “particular e privilegiada”, da posição artística “não conduz a uma ruptura aberta e integral com a própria e a exigência de adesão ao proletariado é aqui, em si e para si, incompativelmente maior do que nas ciências sociais”. Portanto, “a mais corajosa sinceridade artística” é possível sem essa ruptura. Dessa maneira, Lukács (idem) define a especificidade da literatura:

A literatura é, do ponto de vista imediato, a representação de homens singulares e de vivências singulares, que se devem referir às relações sociais da época apenas em última instância, e tampouco devem revelar necessariamente uma conexão direta com o contraste entre burguesia e proletariado.

Complementando o raciocínio, Lukács (1979:76-7) retoma a ideia, já referida, de que nesse momento entra em jogo o problema “das contradições internas da existência burguesa”. Como a apologética não pode exercer sua influência de forma absoluta, termina por deixar brechas:

as quais possibilitam ao desenvolvimento dos escritos e da literatura uma ampla e fecunda margem de liberdade. E isto porque, até o momento em que estas contradições não forem aprofundadas e não surgirem à superfície, patentes e inequívocas, ao ponto de tornar impossível uma mistificação ou uma interpretação domesticada por parte da burguesia, até esse

momento renova-se continuamente a tentativa de tornar tais obras utilizáveis para as finalidades burguesas.

Assim sendo, quando o antagonismo entre burguesia e proletariado não surge diretamente nas obras, ou como Lukács esclarece (1979: 77), nos pontos em que “o escritor carece de ideias claras sobre a sociedade ou não leva até as últimas instâncias o seu pensamento”, a burguesia acaba por utilizar-se da obra com objetivos de “apologia indireta e, inclusive, da apologia que se disfarça sob tintas pseudo-revolucionárias”. Nosso autor cita o exemplo das obras de León Tolstoi, que a burguesia russa utilizou no período posterior à revolução de 1905.

Lukács (idem) afirma, que no período de “decadência geral e do antirrealismo dominante” o grau de liberdade vigente – “algo similar aos ‘intermundos’ de Epicuro” - da literatura realista não deve conduzir a uma definição de literatura que se abstém de tomada de posição diante dos problemas do período.

O reconhecimento dessa particular margem de liberdade, concedida à evolução de importantes escritores realistas num período de decadência geral, não deve todavia ser interpretado no sentido de que a definição da literatura dada mais acima (segundo a qual ela representa imediatamente apenas homens e vivências singulares, as grandes contradições sociais só aparecendo nela em última instância) implique numa abstenção geral da tomada de posição desses realistas em face dos conflitos sociais da época.

Pelo contrário, quanto mais profundo o seu conhecimento do mundo social, maior é o grau de destaque que os literatos conferem aos problemas sociais centrais, seja no plano ideológico ou literário. Lukács (idem) esclarece através de exemplos:

Talvez tenha sido Zola quem expressou essa sensação da maneira mais intensa: “Todas as vezes que agora me concentro sobre um assunto, esbarro com o socialismo”. Contudo, de um modo diverso (de acordo com as individualidades, com as condições sociais, com as concretas lutas de classe), os Tolstoi e os Ibsen, os Anatole France e os Romain Rolland, os Shaw e os Barbusse, os Thomas Mann e os Heinrich Mann esbarraram também no complexo das contradições fundamentais.

A partir da quarta parte do texto, nosso autor continua a aprofundar as questões de ordem estética. Como nosso objetivo aqui não é tratar dessa problemática em específico, apenas citaremos aquilo que é essencial à nossa exposição sobre a decadência ideológica burguesa.

Lukács volta a lembrar das tendências da decadência burguesa: fixação na imediatividade, a fragmentação dos diversos campos de conhecimento, a separação de vida social e vida interior, de intelecto, intuição e sentimentos – que possuem causa última na divisão do trabalho capitalista. Essas ocasionam o baixo patamar geral das perspectivas artísticas e filosóficas hegemônicas no período. Em suas palavras (1979: 79-80):

É evidente que toda concepção do mundo própria da época da decadência, com fixação na superfície das coisas, com tendência à evasão em face dos grandes problemas sociais, com seu torvo ecletismo, parece feita propositalmente para dificultar ao escritor o acesso a uma visão profunda e sem preconceitos da realidade. A quantidade e a qualidade dos preconceitos que o escritor deve superar, sem nenhuma dúvida, crescem com o agravamento da decadência ideológica.

Mais adiante (1979: 81) aprofunda:

Os preconceitos do período da decadência desviam a atenção dos homens, impedindo-os de perceber os fenômenos realmente importantes da época. Mesmo que estes sejam intensamente

vividos, os preconceitos atuam no sentido de um falaz “aprofundamento”, que afasta as pesquisas das profundas causas verdadeiras dos fenômenos em questão (...). Trata-se de uma dupla luta: de uma luta para superar os preconceitos na consideração e na valorização da própria realidade, e de uma luta para superá-los na própria alma, na posição que o escritor assume em face das próprias experiências interiores, dos processos psíquicos que se desenvolvem nele.

Como expressa nosso autor: diante da imagem vulgarizada e bestializada da humanidade “todo apelo a uma verdadeira cultura” não pode trazer “nada de substancialmente novo”. E Lukács adverte (1979: 82-3):

Que as obras realistas importantes encontrem quase sempre, mesmo na época de decadência, um vasto e entusiástico público de leitores, é bastante significativo. Contudo, nas condições do mundo capitalista, esta ação exercida sobre um vasto público, pelas obras importantes do realismo, em nada altera que o escritor seja obrigado a procurar e a encontrar sozinho, nadando contra a corrente, o caminho que leva a este modo de representação.

Lukács mais uma vez afirma que não podemos obter da literatura burguesa “nada de novo e essencial, já que não faz mais do que expor – de uma maneira formalmente pretensiosa – o que todo homem normal já sabe da vida, sem necessidade de ler”. Assim, Lukács (1979: 84) retoma Marx para explicitar:

O que é este algo novo e essencial? É o homem. “Ser radical – diz o jovem Marx em sua crítica a Hegel – significa tomar as coisas pela raiz. Ora, para o homem, a raiz é o próprio homem”. O imenso poder social da literatura consiste precisamente em que, nela, o homem surge sem mediações, em toda a riqueza da sua vida interior e exterior; e isto de um modo tão concreto que não pode ser reencontrado em nenhuma outra modalidade do reflexo da realidade objetiva.

Entretanto, nosso autor lembra que (1979: 85):

(...) autoconhecimento e conhecimento do mundo são inseparáveis. Não é possível que o homem supere em si mesmo os traços da decadência sem conhecer e compreender as mais profundas estruturas da vida, sem quebrar a casca superficial que, no capitalismo, recobre as ligações mais ocultas e a mais oculta unidade contraditória; aquela casca que a ideologia da decadência mumifica e vende como algo definitivo.

(...)

Mas, precisamente aqui, não se trata nem de uma pura “introspecção”, de uma pura vivissecação interior, nem tampouco de uma crítica social meramente “objetiva”. Tão somente o auxílio recíproco dessas duas linhas de autocrítica permite alcançar as fontes da vida. Precisamente aqui evidencia-se a verdade da frase de Marx: “... a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais”.

Essa “posição central ocupada pelo homem”, característica capital da arte, é que comporta o desvelamento das contradições e dos conflitos sociais tal como vividos. É isso o que define a natureza “microcósmica” e “antropológica” da arte. É esse traço fundamental que compõe aquilo que nosso autor designará em sua Estética como sua particularidade “antropomórfica”.

Por outro lado, se a figuração artística se limitar a reproduzir a imediaticidade na sua “mistificação decadente e fetichizada da atual vida capitalista, ela se torna um trampolim para o vazio e pretensioso” afastamento da vida, ou seja, para “o esvaziamento do conteúdo literário”. Assim, “a literatura se transforma num campo de experimentações formais”, próprias da capitulação à decadência.

Lukács (1979: 85-88) referindo a “cultura de sentimentos humanos” de Gorki, esclarece que ela não é abstrata, mas tem conteúdo. É uma riqueza subjetiva que só se pode desenvolver em confrontação com a objetividade decadente. Portanto, o “amor pela vida e

pelos homens” não admite como positividade a relação que os seres humanos estabelecem no capitalismo.

Esta subjetividade artística já é rica e madura tão somente porque o contraste com a vida provoca nela um verdadeiro amor pela vida e pelos homens. Este amor é tão mais contraditório, difícil e paradoxal quanto mais se ampliarem e agravarem os horrores do capitalismo em declínio.

Na passagem seguinte, nosso autor indica que tal confronto com a degradação está presente “em toda a história da sociedade dividida em classes”, e intensifica-se mais ainda durante o sistema capitalista.

Deste modo, “o amor pelos homens e pela vida” não cria barreiras ou impedimentos à apreensão e à denúncia da vida capitalista. Pelo contrário, é esse amor que abre margem para tal captura efetiva das contradições. Para nosso autor essa intuição da verdadeira humanidade é fundamental para formar uma posição contrastante para esclarecer a decadência e a aparência de destino da desumanidade. Lukács (1979: 89-90) aprofunda:

Sem um tal amor pela vida e pelos homens, amor que implica necessariamente o mais profundo ódio pela sociedade, pelas classes e pelos homens que os humilham e ofendem, não pode surgir hoje no mundo capitalista um realismo verdadeiramente grandioso. Este amor, bem como o ódio que lhe é complementar, levam o escritor a descobrir a riqueza das relações da vida humana e a representar o mundo do capitalismo como uma incessante luta contra as forças que destroem e matam essas relações humanas.

Nessa sua complexa relação com o ponto de vista do artista, o amor pelo homem, ao fim e ao cabo, é o “realismo verdadeiramente grandioso”. Não obstante, é possível entender que tal perspectiva não toma no pensamento de nosso autor a posição de terceira via entre a

concepção burguesa e socialista. Toda a sua argumentação vem confirmar que esse ponto de vista não se define estritamente pela razão, mas também se constitui de uma posição ainda mais complexa, pois exige que se desdobre também no campo do sentimento, ou seja, que seja forjado numa perspectiva contrária a imposta pela divisão do trabalho capitalista. Lukács (1979: 90) assim expressa:

Mesmo quando, ao representar os homens que vivem hoje, o escritor mostra que são miseráveis fragmentos e caricaturas do verdadeiro homem, deve todavia ter experimentado em si mesmo quais são as possibilidades de expansão e de riqueza deste homem verdadeiro, de modo a poder ver e representar as caricaturas como caricatura, extraindo e provocando – da mutilação do homem em fragmentos – uma atitude de luta contra o mundo, que, dia a dia, hora a hora, reproduz esta mutilação.

Apenas nesse sentido, nosso autor insiste, o humanismo é uma postura suficiente para a criação artístico-realista: não requer necessariamente que o escritor ponha-se na perspectiva proletária. Com isso, existe uma margem de manobra maior que o indivíduo burguês alcance o realismo artístico, diferentemente da expressão científica ou filosófica das contradições capitalistas.

Por outro lado, apenas a posição política socialista também não é suficiente. O mestre da Escola de Budapeste mostra que a postura humanista não é opcional, mas efetivamente necessária. Os literatos que são cooptados aos ditames da decadência, ao antirrealismo, manifestam em suas obras, ainda que reproduzindo um discurso anticapitalista, a lacuna do humanismo. Em suas palavras (*idem*):

(...) os escritores que nem veem nem vivem este processo, e que descrevem o mundo do capitalismo – ainda que rechaçando no plano político-social – tal como ele aparece imediatamente, capitulam precisamente enquanto escritores diante da “fatalidade” de tal

situação. É por isto que o costume em moda na literatura da decadência, de retratar os resultados finais da deformação capitalista do homem, acrescentando-lhes expressões elegíacas ou desdenhosas, não serve se não para fixar a aparência superficial, ornando-a com comentários que não tocam, nem poderiam tocar, a substância das coisas.

A literatura de decadência revela o anti-humanismo justamente porque recria a degradação humana, em sua imediaticidade fetichizada, numa “harmonia” falaciosa que oculta as contradições reais do capitalismo. Aquele artista, que consegue conceber a humanidade do homem no mundo, rompe a “casca fetichizada” do capitalismo e desvela a decadência e sua ideologia. Lukács (1979: 92) sintetiza a substancial tomada de partido estética:

Os grandes realistas, figurando – qualquer que seja sua concepção de mundo e o assunto que escolhem – a dialética real de essência e aparência da existência humana, e desmascarando a aparência como aparência enquanto ela se contrapõe à essência representada, entram espontaneamente em conflito com o sistema capitalista e com a ideologia da decadência.

Desse modo, o escritor produz um reflexo correto em sua obra, demonstrando concretamente sua revolta contra a desumanização capitalista, “sem necessariamente ter consciência plena disso”. Assim diz Lukács (1979: 90):

Apesar da extraordinária variedade exterior dos assuntos e dos modos de desenvolvê-los, reencontramos nesta aproximação de falsa objetividade – porque morta – e de falsa subjetividade – porque vazia – a velha definição marxiana da ideologia da decadência: imediaticidade e escolástica.

(...)

Ora, a escolástica é substancialmente, na ideologia da decadência, um sistema de pensamento extremamente complicado, que trabalha com categorias bastante sutis e retorcidas, ao qual falta apenas uma ninharia: não referir-se ao núcleo da questão.

Mais uma vez, Lukács encontra na práxis - apoiado mais uma vez em Marx, mais precisamente na II Tese Ad Feuerbach - o critério efetivo para a verificação e avaliação das apreensões subjetivas. Indica também, que a tentativa de transformar esses anseios e impressões em práxis constitui a passagem para a superação, na própria subjetividade do escritor, da aparência mistificada e fetichizada da superfície capitalista. Em seus próprios termos (1979: 86):

Desta essência da literatura, decorre o problema da substancial moralidade social do escritor realista e da importância da sua honestidade, de sua energia e de sua coragem.

Isto implica (...) a exigência de uma autocrítica que permita destruir a aparência capitalista na própria psique do escritor. É necessário que ele submeta suas próprias experiências e movimentos do espírito à prova, examinando sua gênese e sua possibilidade de se converterem em práxis humana.

Se esse caminho de mão dupla não ocorre, Lukács (1979: 92) expõe que a tendência de aceitar a desumanidade do mundo e cair no conformismo, “conduzirá posteriormente a uma literatura amena cada vez mais mentirosa, de nível cada vez mais baixo, à chamada literatura para o grande público”.

Dessa maneira, nosso autor defende que a riqueza subjetiva necessária à criação realista depende, retomando mais uma vez Marx, inteiramente da riqueza das relações reais do indivíduo: a “contradição decisiva para a representação literária da pessoa humana, definida certa feita por Marx com a seguinte fórmula: os indivíduos pertencem à sua classe ‘apenas como indivíduos médios’ e, portanto, sua vida individual liga-se com sua classe de uma

maneira contraditória”. Disso desdobra-se o caráter espontâneo de diversos escritores realistas burgueses: o conhecimento essencial do homem é expressão do complexo de relações que ele estabelece, do modo como está vivenciando e interagindo ativamente na sociedade. Nas palavras de Lukács (1979: 97): “A partir de tais contradições, os grandes realistas desenvolvem e iluminam também os conflitos objetivos da sociedade na vida humana concreta”.

Na última parte de seu texto, Lukács (1979: 98) inicia um fechamento sobre a crítica à decadência ideológica, concentrando-se “na tarefa de revelar o espírito pequeno burguês que se esconde por trás da retórica superficial pomposa”, pois:

É próprio dos pequeno-burgueses deixarem-se atrair pela retórica e com ela embriagarem, ao invés de colocarem corajosamente em confronto as convicções subjetivas com a realidade objetiva. É retórica toda expressão política, científica ou literária que não reflita o movimento real nem se dê ao trabalho de estudá-lo e expressá-lo, e que, por isso, ainda que ocasionalmente roce na verdade, afasta-se cada vez mais da trajetória da curva em direção à tangente.

Assim sendo, o espírito pequeno-burguês só pode ser superado com uma perspectiva realista, ou seja, com a dissolução da aparência fetichizada “numa viva ação recíproca dos próprios homens”, numa “figuração do homem real”.

Deste modo, o reconhecimento das relações que produzem e explicam as contradições do capitalismo, entendidas como problemáticas, em seus variados graus, até mesmo pelos apologistas, são condicionadas pela orientação subjetivista numa tentativa de esquivar-se das efetivas determinações que movem a realidade. Nosso autor afirma (1979: 99):

A decadência ideológica surge quando as tendências da dinâmica objetiva da vida cessam de ser reconhecidas, ou são inclusive mais ou menos ignoradas, ao passo que se introduzem em seu lugar desejos subjetivos, vistos como a força motriz da realidade. Precisamente porque o

movimento histórico objetivo contradiz a ideologia burguesa, mesmo a mais ‘radical’ e ‘profunda’ introdução de tais momentos puramente subjetivos transformar-se-á objetivamente num apoio à burguesia reacionária.

Lukács (1979: 108) ainda lembra rapidamente que o resgate e a renovação sempre contínua da “superstição tem suas raízes sociais, ou seja, a insegurança da vida no capitalismo”.

2.2. NOTAS FINAIS SOBRE A DECADÊNCIA IDEOLÓGICA BURGUESA.

Como vimos, o conceito de decadência ideológica burguesa pode ser rastreado ao longo de grande parte da produção de Marx e Lukács.

Recapitulando: as revoluções europeias de 1848 são o cume da burguesia enquanto categoria social. Esta classe que um dia foi a condutora da transformação revolucionária do processo histórico-social, terminou exatamente no interior dessas revoluções a entregar o seu aspecto conservador e reacionário, se voltando contra a categoria do trabalho e a classe trabalhadora. Em outras palavras: 1848 é momento do fenecimento da era burguesa, no sentido de ser o fim do momento ascendente dessa classe. Nesse marco, ocorre a perda da possibilidade da burguesia produzir uma subjetividade radicalmente progressista, efetivamente positiva para toda a humanidade (Chasin, 1998). Em outras palavras: a incapacidade da classe burguesa de propor alternativas radicalmente emancipadoras. Mais precisamente: de superar a emancipação política (igualdade formal: todos são iguais jurídico-politicamente, mas economicamente desiguais) pela emancipação humana (igualdade substantiva).

A expressão “decadência ideológica da burguesia”, tal qual aparece em Marx e é retomada pelo Lukács, é precisamente esta ideia: a partir da metade do século XIX a burguesia não tem mais perspectiva para propor os caminhos para emancipação humana. Ela enrijeceu ao torna-se classe dominante e perdeu a condição para desvelar os objetos, rastrear suas possibilidades e propor a sua transformação. Qualquer identificação ou proposta adequada levaria ao entendimento de reconhecer seus limites de classe, obrigá-la a autocrítica e, assim, a mudar para outra perspectiva. Portanto, o desenvolvimento desse seu caráter apologético da ordem é algo “socialmente necessário” como resposta às dissonâncias cada vez mais evidentes do desenvolvimento da sociedade capitalista.

A burguesia não possui mais condições de sustentar o seu princípio fundamental ideológico que é a eternidade do capital, porque a luta de classes está totalmente explícita. O capital mostrou em 1848 que não era eterno, mas que era finito (Chasin, 1998). O proletariado agora bate à porta da história, não só como a nova classe revolucionária, mas também com o projeto de ser a última classe social.

A burguesia não pode mais coerentemente iludir a si mesma, agora ela é obrigada a mistificar. Ou seja, isso significa o afastamento cada vez maior da vida da sociedade que deveria refletir. Deixando mais uma vez claro: Isso não é uma mera questão subjetiva, é uma necessidade objetiva posta, um evento explicitado. Com isso, desde então, a ciência e a filosofia burguesas passam a ser - ainda que com exceções na ciência (principalmente as naturais) - uma forma de propagar apologeticamente explicações mistificadoras sobre a ordem do capital e suas dificuldades. A burguesia tornou-se regressiva como classe, pois não tem mais condição, perdeu a possibilidade, de fazer efetivamente pensamento científico-filosófico.

Com efeito, a concepção de decadência ideológica burguesa é para Marx, como para Lukács, uma universalização do ideário de mundo do filisteu e que servem às finalidades apologéticas. Na concepção de nossos autores, a decadência é o pensamento que expressa o

conteúdo imanente ao núcleo social pequeno-burguês, já que, com o fim de suas forças potencialmente progressistas, a burguesia se tornou essencialmente conservadora. Contudo, essa concepção de mundo da decadência se estende como tendência de pensamento dominante não apenas aos membros da classe burguesa, mas também à classe trabalhadora: trata-se de uma tendência de pensamento dominante para toda a humanidade: “as ideias dominantes são as ideias da classe dominante”, já diziam Marx e Engels n’A Ideologia Alemã. Essas ideias, que no período de decaimento do capitalismo se constituem pelo pensamento da burguesia em declínio, são a expressão ideal da dominação real.

Lukács explicitou que o fundamento objetivo da fragmentação subjetiva própria do período de decadência é a subordinação à divisão social do trabalho capitalista. Assim, nosso autor recorreu às citações de Marx para mostrar o caráter animalesco e bestial da subordinação à divisão capitalista do trabalho. Ali, Lukács enfocou a maneira como o indivíduo que se subordina a esta divisão do trabalho e, uma vez que não luta de um modo real e concreto, contra as bases dessa formação social, sucumbe subjetivamente aos seus efeitos deformadores, não só intelectualmente, mas também afetivamente. Indivíduo que cada vez mais se torna submetido e subjulgado ao “racionalismo” inerente ao funcionamento do capitalismo, isto é, a crescente abstração das necessidades humanas em favor das “necessidades” do mercado.

Nessa condição societária, a realidade aparece aos homens em sua superficialidade imediata como um caminho sem volta: um destino e uma fatalidade. Na apologia direta, é onde se faz a afirmação dessa fatalidade. Na apologia indireta, é onde lamenta seu retrato, encobrindo-o de justificativas místicas.

Observamos ao longo do nosso texto, que essa apreensão permeia as análises do filósofo húngaro a respeito do pensamento apologético. Ali, a imediaticidade fixada sob uma forma refinada de exposição é criticada por Lukács como característica de todo pensamento

burguês da decadência, fundado em princípios da ideologia burguesa do período e tendo como consequência a afirmação, consciente ou não, da fatalidade da degradação humana.

No campo do conhecimento filosófico, o pensamento vigente tem se desenvolvido sempre no viés do materialismo mecânico ou no do idealismo, principalmente subjetivista. De acordo com Lukács, a raiz disso também se encontra na divisão social do trabalho capitalista, na especialização da filosofia como disciplina particular, que não fecunda seu trabalho metodologicamente pelo estudo detalhado das categorias econômicas.

Mas isso não é o destino da humanidade, porque é possível pela prática desantropofomizadora científica e pela antropofomizadora artística podemos encontrar reflexos corretos, pois os duplos movimentos desfetichizadores promovidos por elas permitem 1) o desmascaramento da aparência falseada da verdadeira essência da realidade e 2) a retificação da mesma que leva, ao mesmo tempo, o reconhecimento do papel dos seres humanos como senhores de sua história.

Desse modo, o sentido mais significativo das observações de Marx e Lukács, que podemos apreender nas suas críticas particulares à decadência ideológica burguesa, é o aprofundamento da divisão sócio-técnica do trabalho, os fenômenos ligados a reificação, o parasitismo social, a dissolução interior e exterior dos seres humanos, a mutilação e fragmentação do indivíduo, o falso contraste entre objetividade morta e subjetividade vazia, e, a perda da unidade e da co-participação da vida sentimental e intelectual. Essas características conformam, portanto, o quadro de dificuldades a serem enfrentadas na apreensão e desvelamento da real existência do homem diante dos processos de desumanização da vida na sociedade capitalista (Duayer, 2009).

Concluído esse capítulo, podemos passar agora para outra parte de nosso trabalho, pois nela tornar-se-á ainda mais rica a exposição de como a decadência ideológica burguesa,

especialmente o momento da especialização, como determinante próprio da divisão social do trabalho da ordem capitalista, afeta profundamente a produção e desenvolvimento do conhecimento.

Para aprofundar ainda mais essa problemática, Lukács indica a análise da figura de “um sábio do nosso tempo” (1979: 64), Max Weber. Um homem de vasto conhecimento e que nunca superou a “especialização estreita”. Pois, de acordo com nosso autor, Max Weber ficou enredado pelos limites das ciências singulares, especializadas e autônomas, com as quais pretendia alcançar um conhecimento universal, em especial pela “nova ciência da época da decadência: a sociologia”.

Por isso, a exposição da crítica lukácsiana da sociologia e das observações sobre o pensamento de Max Weber, a partir dos textos já usados e de outros, será nosso alvo no capítulo seguinte.

3. O PENSAMENTO DE LUKÁCS E A SOCIOLOGIA.

György (ou Georg) Lukács teve sua formação intelectual no âmago da cultura burguesa, em contato com os mais destacados pensadores europeus – entre eles Thomas Mann, E. Bloch, Georg Simmel e Max Weber¹⁷ (líder de um grupo de intelectuais do qual participava também Karl Mannheim).

Sua trajetória *sui generis* constitui um caso que ilustra as distintas fases da superação da ideologia burguesa que um intelectual pode passar até chegar a uma ruptura radical: de Kant (quando fez parte do grupo de Max Weber), passando por Hegel devido aos impactos da I Guerra Mundial (1914-1918) e chegando finalmente em Marx, pelos influxos da Revolução Russa (1917). Primeiramente, é preciso reconhecer que entre a sua época juvenil e a sua posição teórico-metodológica até 1917 já mostrava uma perspectiva intelectual e moral anticapitalista e crítica (ainda que romântica e messiânica).

Como ele sempre afirmou em entrevistas e artigos autobiográficos, sempre existiu, desde infante, uma aversão intensa pelo estilo de vida burguês. Assim, tanto com o arcabouço neokantiano e hegeliano, procurou estabelecer uma crítica da decadência capitalista, onde por fim o levou a adotar o anticapitalismo romântico. Esclarecendo que este possuía um caráter distinto dos até então vigentes: enquanto os de cunho aristocrata propunham um retorno ao feudalismo; e os burgueses tradicionais faziam críticas resignadas, ou seja, afirmavam que a sociedade capitalista tinha problemas, mas era a ordem definitiva (Weber, por exemplo); Lukács (que tinha “von” no seu sobrenome, indicando ascendência aristocrata, mas era efetivamente de família burguesa – seu pai era banqueiro na Hungria) criticava a ordem e exigia sua superação pelo novo (baseado nos valores clássicos).

¹⁷ “Tive interesse por sociologia por anos. Estudei com Max Weber e tenho boas lembranças daqueles anos. Mas em geral sociologia é entediante” (FERRAROTTI, 1989: 207).

Quando surge a Revolução Russa, esta propicia as condições para a ruptura e adesão definitiva ao movimento proletário. Mas isto por si só não foi suficiente para superar, de imediato, as limitações burguesas: suas obras subsequentes, vide as coletâneas “Tática e Ética” e “História e Consciência de Classe”, preservavam o idealismo, tanto filosófico, através de traços hegelianos, quanto político, através do ultraesquerdismo (que foi alvo de duras críticas de Lênin). Somente depois de mais de 10 anos de inserção no movimento revolucionário (incluindo o cargo, do que seria hoje, de Ministro da Cultura, no curto governo revolucionário da Hungria) e do aprofundado estudo das obras de Karl Marx e V. I. Lênin, principalmente dos manuscritos inéditos de ambos os autores, descobertos a partir dos anos 30, é que Lukács pôde resgatar a originalidade da perspectiva marxiana através do desvelamento da ontologia do ser social fundada na categoria trabalho.

Feito esse pequeno resgate biográfico¹⁸, vamos entrar propriamente na temática dessa parte de nosso trabalho.

Ainda que dominasse profundamente os clássicos da sociologia, Lukács não se dedicou a estabelecer um debate específico com os sociólogos franceses¹⁹, ingleses e americanos posteriores. Sua crítica direcionou-se para a sociologia da cultura alemã até o

¹⁸ Devido aos limites de tempo impostos ao nosso trabalho, não poderemos estabelecer nesse momento uma exposição mais aprofundada do desenvolvimento teórico e político de Lukács. Dessa maneira, gostaríamos de deixar um alerta ao leitor da fundamental necessidade de compreensão da articulação orgânica entre a produção teórico-metodológica e a atividade política do filósofo húngaro. Isso demonstrará, no nosso entender, que a tese de Michael Löwy que diz que Lukács faria parte do “Marxismo Ocidental” que se dedicaria a produção teórica, não tendo desdobramentos políticos não se sustenta. A exceção, de acordo com Löwy, nesse setor do marxismo, seria apenas Gramsci. Assim sendo, sugerimos as seguintes leituras: a “Introdução” de José Paulo Netto para o livro “Lukács: Sociologia” da coleção Grandes Cientistas Sociais (Ed. Ática - esgotado); os textos dos comentadores que compõem os livros “Lukács: Um Galileu no Século XX” e “Lukács e a Atualidade do Marxismo” (Boitempo Editorial). Os textos do próprio Lukács “Meu Caminho para Marx” (Ed. Ensaio - esgotado), o “Prefácio” de 1967 de História e Consciência de Classe, o livro-entrevista “Conversando com Lukács” (Paz e Terra - esgotado) e a “autobiografia em diálogo” *Pensamento Vivido* (Ed. Ad Hominem - esgotado). Por último, mas não menos importante: a longa, densa, polêmica e brilhante analítica crítica sobre o pensamento lukácsiano feita por seu amigo e ex-aluno István Mészáros na segunda parte de sua monumental obra: “Para Além do Capital” (Boitempo Editorial).

¹⁹ Pode-se rastrear nas entrelinhas e linhas de *História e Consciência de Classe* e *d'A Destruição da Razão* observações críticas gerais sobre a escola sociológica francesa. Podemos citar, por exemplo: “É verdade que a sociologia se apresentou inicialmente com a pretensão de ser igualmente uma ciência universal da sociedade (Comte, Herbert Spencer). Para tanto, ao invés de fundar-se na economia, ela busca base na ciência da natureza” (Lukács, 1968: 471).

período do nazi-fascismo. Também não podemos deixar de lembrar, que nosso autor possui algumas referências irônicas à Escola de Frankfurt, como a clássica comparação dela com “um hotel de luxo à beira do abismo”, isto é, como uma escola elitista e distante da luta de classes. E que a raiz desses limites encontravam-se, por mais que ela criticasse a sociologia positivista, em não deixar de reproduzir em seu pensamento um caráter de sociologismo (sua análise do capitalismo não partia da crítica da economia-política, mas da perspectiva politicista da “crítica da indústria cultural”, onde a economia é subsumida à política). Contudo, apesar de sua concepção negativa da sociologia, isso não o impossibilitou décadas à frente, durante os trabalhos da *Ontologia*, a desenvolver uma admiração pelo sociólogo estadunidense C. Wright-Mills e sua crítica ao pragmatismo norte-americano²⁰.

Feita essa rápida abertura, iniciemos nossa exposição.

3.1. NOTAS CRÍTICAS SOBRE A GÊNESE DA SOCIOLOGIA.

Antes de adentrarmos na temática do capítulo, acreditamos ser conveniente uma rápida retomada história do processo de gênese e edificação da sociologia, articulada a partir da reflexão feita anteriormente sobre o nascimento e desenvolvimento dos conflitos classistas da sociedade capitalista.

Como vimos nos capítulos anteriores, a industrialização e a urbanização, características da sociedade capitalista, diluíam cada vez mais os laços sociais tradicionais e abalavam tanto as técnicas como os costumes até então vigentes. E com a emergência do proletariado vão advir problemas até então inéditos ou de intensidade bem menor que a das sociedades pré-capitalistas: difíceis condições de trabalho nas indústrias, promiscuidade

²⁰ Cf. as observações de NETTO, 1992: 25-56.

(inclusive intrafamiliar), falta de saneamento, alcoolismo, prostituição (inclusive infantil), delinquência (não só de adultos, mais também infanto-juvenil), entre outros exemplos (Engels, 2010). Com efeito, se não era novidade a desigualdade entre as classes sociais, se de outros tempos já se observava o antagonismo entre ricos e pobres, era radicalmente nova a dinâmica do *pauperismo* que então se generalizava: apesar do imenso desenvolvimento das forças produtivas, quanto mais riqueza os trabalhadores produziam, mais pobres ficavam – como diversas vezes Marx e Engels lembram em suas obras (Netto, 2010).

Alegando sanar aquilo que foi denominado no século XIX de a “questão social”²¹, as classes dominantes, seus ideólogos e as suas respectivas autoridades político-jurídicas, empenham-se em desenvolver disciplinas específicas e autônomas que produzissem conhecimento que lhes permitiriam averiguar dentro dos seus interesses de manutenção e defesa do sistema, aqueles setores da sociedade que estavam fora de sua subordinação e procurando estabilizá-los em nome do aumento do bem-estar social e da estabilidade da ordem (Lallement, 2003). Como esclarece com precisão Netto (2010: 5-6):

Entre os ideólogos conservadores laicos, as manifestações da “questão social” (acentuada desigualdade econômico-social, desemprego, fome, doenças, penúria, desproteção na velhice, desamparo frente a conjunturas econômicas adversas etc.) passam a ser vistas como o desdobramento, na sociedade moderna (leia-se: burguesa), *de características inelimináveis de toda e qualquer ordem social*, que podem, no máximo, ser objeto de uma intervenção política limitada (preferentemente com suporte “científico”), capaz de amenizá-las e reduzi-las através de um ideário *reformista* (aqui, o exemplo mais típico é oferecido por Durkheim e sua “escola” sociológica). No caso do pensamento conservador confessional, reconhece-se a gravitação da “questão social” e se apela para medidas sócio-políticas para diminuir os seus gravames, insistindo-se em que somente a sua exacerbação contraria a “vontade divina” (é emblemática, aqui, a lição de Leão XIII, de 1891).

²¹ Não custa lembrar que “a expressão ‘questão social’ surge quase ao mesmo tempo em que aparece, no vocabulário político, a palavra *socialismo*” (Netto, 2010: 33, nota 2).

Em qualquer dos dois casos – o que, aliás, explica a perfeita complementaridade político-prática dessas duas vertentes do conservadorismo –, mesmo as limitadas reformas sociais possíveis estão hipotecadas a uma *prévia reforma moral do homem e da sociedade*. De fato, no âmbito do pensamento conservador, a “questão social”, numa operação simultânea à sua naturalização, é convertida em objeto de *ação moralizadora*. E, em ambos os casos, o enfrentamento das suas manifestações deve ser função de um programa de reformas que preserve, antes de tudo o mais, *a propriedade privada dos meios fundamentais de produção*. Mais precisamente: o trato das manifestações da “questão social” é expressamente desvinculado de qualquer medida tendente a problematizar a ordem econômico-social estabelecida; trata-se de combater as manifestações da “questão social” sem tocar nos fundamentos da sociedade burguesa. Tem-se aqui, obviamente, um reformismo para conservar.

Dessa maneira, a sociologia, nascida já nos últimos anos do século XIX, como uma típica manifestação do pensamento moderno, como já foi observado, emerge como proposta de contribuir no preenchimento da lacuna do saber social burguês no que concerne a esses novos e profundos problemas postos pela sociedade capitalista. Portanto, a sua formação constitui um acontecimento complexo para o qual concorreram circunstâncias históricas e intelectuais, e, claras intenções práticas para a estabilidade da ordem. Com isso, por nascer num momento de grande expansão e intenso conflito, muitos dos pensadores ligados a essa disciplina (e outras afins) assumiram, diante da nova sociabilidade do capital, os interesses e os valores vigentes das principais classes em conflito, a burguesa (dominante) e a aristocrata (restauradora).

A inspiração do pensamento restaurador²² era a sociedade feudal, com sua estabilidade e acentuada hierarquia social. Não se interessavam em defender uma sociedade moldada nos

²² “O pensamento restaurador, de claras conotações católicas e ranços místicos, lamentava a ‘anarquia’ trazida pela revolução burguesa e a liquidação, pelo capitalismo, das ‘sagradas instituições’ da feudalidade – e recusava firmemente as novas formas sociais embasadas na dessacralização do mundo e no intercâmbio mercantil”. Este estava acompanhado do protesto romântico, que criticava “a prosaica realidade burguesa, escapava dos dilemas sociais do presente mediante a idealização da Idade Média e, em face das misérias contemporâneas, refugiuava-

princípios defendidos pelos iluministas, nem um capitalismo que se transformava, mostrando sua faceta industrial e financeira. O fascínio que as sociedades da Idade Média exerciam sobre estes pensadores conferiu-lhes e às suas obras um forte sabor medieval. Por interesse direto, alguns deles eram defensores ferrenhos das instituições religiosas, monárquicas e aristocráticas em franco processo de desmantelamento.

As ideias dos conservadores eram ponto de referência para os pioneiros da sociologia, interessados na preservação da nova ordem econômica e política que estava sendo implantada²³. Adaptando, inclusive, algumas concepções dos “profetas do passado” às novas circunstâncias históricas. É entre autores como Auguste Comte, Émile Durkheim e ainda Max Weber, que as ideias dos conservadores exerceriam uma grande influência.

Saint-Simon (1760-1825) foi considerado um grande entusiasta da sociedade industrial e crítico da ordem feudal. Admitia, mesmo tendo uma visão otimista da sociedade industrial, a existência de conflitos entre os possuidores e os não possuidores. Todavia, ao contrário de seus continuadores conservadores, entendia que o problema da ordem devia ser enfrentado criticamente, portanto, seu pensamento apesar de defender o método positivista, possuía um caráter de negatividade – ele era um socialista utópico. Ao reconhecer na sociedade francesa pós-revolucionária “perturbada”, pois nela reinava um clima de “desordem” e de “anarquia”, para nosso autor, o problema encontrasse em certas classes sociais (aristocracia e clero) que parasitavam o organismo social. Saint-Simon acreditava que a nova época era a do progresso, que trazia consigo a possibilidade de satisfazer todas as necessidades humanas e que a indústria constituía a fonte de riqueza e prosperidade. Percebeu que no avanço que estava ocorrendo no conhecimento científico havia uma grande lacuna, nesta área do saber, a

se num passado idílico” (NETTO, 1985: 13-14). Exemplos desses pensadores, como já vimos no segundo capítulo, são dados por Marx e Lukács: Guizot e Thomas Carlyle.

²³ De certo que, no início, a sociologia defendia o ponto de vista do progresso social, ou em palavras mais claras, um de seus objetivos principais era demonstrar cientificamente este progresso. Mas, claro, que se tratava de um progresso adequado às exigências da ordem burguesa.

inexistência de uma ciência da sociedade, que chamou de fisiologia social e que trazia consigo um núcleo de oposição à ordem estabelecida (Löwy, 1992 e 1998).

O ideário da ciência positiva, onde com base nas ciências da natureza seria possível refletir e extrair leis sobre a sociedade sem interferência das questões ideo-políticas, foi inspirado em várias das obras de Saint-Simon que a utilizava para combater o pensamento reacionário. Auguste Comte (1798-1857) retoma-o, mas estabelece um giro conservador, se aproveitando do uso das teorias e métodos das ciências naturais para estabelecer um caráter organicista-funcionalista (naturalismo) da sociedade. Segundo ele, um homem fruto do período de decadência ideológica burguesa, o tempo do iluminismo (do pensamento crítico da ordem) e das revoluções (antagonismo entre as classes) chegou ao fim. Se as sociedades europeias ainda encontravam-se em crise, num profundo estado de caos social, era necessário que isso fosse apaziguado. Contudo, entendia que as ideias religiosas medievais não teriam mais forças para reorganizarem a ordem, muito menos as ideias revolucionárias dos iluministas – que concebia como o “veneno da desintegração social”. Para ele, a raiz dos problemas sociais – a falta de *coesão e equilíbrio* na sociedade - não se encontrava na economia (a propriedade privada é natural e intocável), mas sim fundamentalmente no plano moral. Seria necessário restabelecer a ordem das ideias e do conhecimento, ou seja, desvendar através do método positivo o conjunto de regras morais e leis positivas (naturais e invariáveis) comuns a todos os homens. E, claro, não negava que era também a necessária certa dose de força, se preciso. Tudo isso comandado pelos campos “temporal” (industriais e banqueiros) e “espiritual” (sábios e cientistas), responsáveis pelo equilíbrio do poder, para promover o ideal de que os indivíduos aceitem suas respectivas funções dentro do organismo social.

Dessa maneira, Comte considerava como um dos pontos altos de sua física social, posteriormente renomeada de sociologia, a reconciliação entre a “ordem” e o “progresso”. Para isso a nova ciência deveria desvelar as leis positivas que mostrassem aos indivíduos suas

respectivas funções dentro do organismo social. Principalmente, convencer o proletariado que a concentração de riqueza é de caráter natural e que eles, com a ajuda da natural submissão das mulheres, deveriam aceitar com dignidade as vantagens da “sábia resignação” que é “a grande virtude cívica”. O método positivo ao consagrar a necessidade mútua de obediência de ambas as classes, com claras vantagens para a burguesa, indicaria o caminho correto para a reforma social e instauração de uma estável sociabilidade: o “Estado Positivo” – ao fim e ao cabo, uma idealização do progresso promovido pela sociedade capitalista, sendo esta a culminação da evolução da humanidade (Löwy, 1992 e 1998).

Também para Durkheim (1858-1917) a questão da ordem social seria uma preocupação constante. De forma sistemática, ocupou-se em estabelecer o objeto de estudo da sociologia assim como indicar o seu método de investigação, permitindo a esta disciplina o reconhecimento acadêmico. Sua obra foi elaborada em época de crises econômicas constantes, quando o desemprego e a miséria provocavam o acirramento das lutas de classe, com os operários utilizando greves como instrumento de luta e fundando seus sindicatos. Vivendo nesta época em que as teorias socialistas ganhavam terreno, Durkheim não poderia ignorá-las, tanto é que reconhecia abertamente, que suas ideias constituíam a tentativa de fornecer uma resposta contra as formulações socialistas revolucionárias, como também dos romântico-reacionários (Aron, 1987).

No mesmo trilhar de Comte, não acreditava que a origem dos problemas localizava-se no complexo econômico, mas sim originados na desarticulação da solidariedade proveniente da fragilidade moral vigente em orientar adequadamente o comportamento dos indivíduos. Isso exprimia a visão da burguesia francesa com a estabilidade de seu poder. Basta observar que esta tinha se confrontado com as revoluções proletárias de 1830, 1848 e, principalmente, 1871 com a Comuna de Paris, que foram duramente reprimidas. Ou seja, esta burguesia já sentia efetivamente os fortes abalos do desenvolvimento do movimento proletário, o qual já

impunha sua própria visão alternativa de sociedade. Esse movimento já tinha conseguido do governo republicano diversas leis trabalhistas, por exemplo – isso sem falar do movimento feminista que, através de longa luta, tinha obtido a legalização do divórcio.

Assim como comprovam os seus mais famosos trabalhos – sobre a divisão do trabalho, religião, suicídio, educação e ainda estudos sobre sociologia do direito – é o problema da integração do indivíduo à sociedade que tinha o lugar principal na ordem de suas preocupações. Como um típico homem da Terceira República estava receoso com a fragilidade da “coesão social” e um conseqüente despedaçamento da unidade nacional: daí o entendimento da sociologia como técnica de controle social. Por isso, entendia, como tradicional representante da moral republicana, que o futuro da nação francesa encontrava-se num ensino fundamental gratuito, obrigatório e leigo, pelo qual militou até se assumir forma de lei a partir de 1880 - o que lhe terminou rendendo a alcunha de “o sumo sacerdote e o teólogo da religião civil da III República” (Lallement, 2003: 200).

Ao contrário de Comte, que nem se deu ao trabalho de ler, fora os saint-simonistas, os pensadores que denominou genericamente de “comunistas”, pois mandava seus discípulos prepararem-lhe resumos (Benoit, 1999). Durkheim leu os pensadores socialistas utópicos e Marx, mas não se deu ao trabalho de dedicar-se exaustivamente a criticá-lo, mas escreveu uma resenha crítica sobre a obra do marxista italiano Antonio Labriola (Giddens, 1981). Fora isso, também chegou a dar suas últimas palestras sobre socialismo (publicadas postumamente), criticando os saint-simonistas e apoiando as propostas socialistas pequeno-burguesas (Aron, 1987).

Entretanto, no mesmo período, devido a particular situação da tardia formação do capitalismo na Alemanha, eram diferentes as exigências que caíam sobre sua burguesia, o que exigia dela uma postura com clara delimitação distinta da francesa.

No caso, esse limite era dado por uma concepção radicalmente irracionalista e relativista do problema do conhecimento histórico-social. Tudo se passava como se a carência de uma unidade econômica, política e social que se configurasse numa efetiva integração nacional, ainda a ser forjada, fosse compensada pela ideia de uma unidade cultural, traduzida na noção de “espírito de um povo” (Cohn, 2003: 14).

No passado, uma revolução burguesa abortada e uma unificação feita através do acordo daquela com o absolutismo feudal e com o estamento dos *Junkers* (latifundiários militarizados), sob a direção de Bismarck, diante do “perigo vermelho” que a partir de 1848 alardeou as classes dominantes.

É necessário lembrar que a Alemanha de 1848 ainda era fundamentalmente uma sociedade de base agrária (cerca de 75% da sua população era rural), e que as reações dos seus grupos dominantes aos sinais de diferenciação social e política que pressentiam eram desproporcionais em relação às condições especificamente alemãs, mas refletiam muito mais o temor da repetição daquilo que ocorria em outros países, especialmente na França (idem).

Nesse sentido, uma formação tardia do capitalismo não pôde permitir o desenvolvimento de um pensamento político revolucionário e uma ideologia de progresso burguês-democrático. O desenvolvimento de sua corrente humanista ficou apenas expresso teoricamente nos seus iluministas: destaque para Kant e Hegel. Como lembra Lukács (1968: 473), nesse momento a questão operária “é simplesmente uma questão de polícia”. Mais uma vez Cohn (2003: 17-18):

As mudanças estruturais da sociedade, que ainda operavam mais no plano das ideias que no da realidade em 1848, converteram-se em processo real no quarto de século imediatamente seguinte. O crescimento econômico, a industrialização e a urbanização se desencadearam com um ímpeto sem precedentes na história europeia. Multidões de camponeses de camponeses

foram expelidos das terras que ocupavam e nas quais ainda há pouco reinava um regime de vassalagem (...).

Com isso, essa burguesia, nascida no quadro do compromisso da decadência ideológica, quando conclui o processo de unificação nacional, vê-se logo ameaçada por um forte antagonismo de classe proveniente de um proletariado desenvolvido e organizado. Isso se intensifica cada vez mais com a rápida capitalização do estamento *Junker* e a evolução da Alemanha para o estágio imperialista (quando ocorre a queda de Bismarck). Tal movimento proletário tem sua expressão institucional num partido socialista de massas, o Partido Socialdemocrata, mais antigo e mais forte que na França e que se tornara, graças à influência pessoal de Marx e, principalmente do velho Engels, o centro político do proletariado europeu. Como deixa claro Lukács (1968: 473): “o socialismo científico foi criado precisamente por pensadores alemães e teve necessariamente sua primeira ampla influência e divulgação literária em terreno alemão”.

Os ecos da ação e do pensamento socialista, principalmente após 1870-71, logo, intensificados com a I Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917), haviam penetrado até nos meios universitários alemães que não mais podiam guardar seu otimismo ingênuo e que deviam, ao menos entre os pensadores mais importantes e mais honestos, levar em conta fatos e ideias novas surgidas no campo adversário. É o que explica a importância da obra de Marx para o pensamento de Max Weber (1864-1920), pois este não poderia ignorar o pensamento marxista, já que este era a expressão teórica do movimento operário organizado em partido de massas que batia à porta. Com isso, apesar de suas convicções conservadoras serem explícitas, o mais importante representante da sociologia universitária alemã, resolve encarar conscientemente – como pesquisador sério que era (e a história também o obrigava a tal) - vários problemas que não existiam ou eram tratados superficialmente pela sociologia positivista francesa (Goldmann, 1979).

Max Weber, durante toda sua vida, insistiu em estabelecer uma clara distinção entre o conhecimento científico, proveniente de uma rigorosa investigação, e os julgamentos de valor sobre a realidade. A busca de uma neutralidade científica levou Weber a estabelecer uma rigorosa fronteira entre o cientista, homem do saber, das análises frias e penetrantes e o político, homem de ação e de decisão comprometido com as questões práticas da vida. Essa posição de Weber ao isolar a sociologia dos movimentos políticos é um dos momentos decisivos da *profissionalização* dessa disciplina.

Operando num espaço exíguo, o pensamento acadêmico alemão da época refluiu sobre si próprio, interrogando-se sobre sua validade, questionava as condições mesmas para produzir um conhecimento científico do processo histórico-social que não subordinasse o transcorrer histórico à faticidade natural nem conduzisse a universidade, como organização burocrática a serviço do Estado burguês em constituição, a reforçar as correntes de pensamento contestador de tipo socialista. Em parte é por isso que a palavra de ordem “retorno a Kant” encontraria tanta receptividade; não apenas porque por essa via se procurava encontrar terreno seguro para retomar problemas como os da razão, do determinismo e da liberdade, mas também porque, entre a crítica do objeto e a crítica do conhecimento, prevalecia a segunda (Cohn, 2003: 18-19).

A ideia de uma ciência social neutra seria um argumento útil e fascinante para aqueles que viviam e iriam viver da sociologia como profissão. Daí a necessidade de Max Weber discursar – e em seguida reescrever os textos para reforçar seu caráter resignatório (de cunho nietzschiano) - sobre a “Ciência como vocação” e a “Política como vocação” (Cohn, 2003; Fleischmann, 1977). Mais adiante retornaremos com maior precisão ao arcabouço teórico-metodológico desse autor.

Como podemos observar, o desenvolvimento desta ciência tem como pano de fundo a existência de uma burguesia que se distanciara de seu projeto de igualdade e fraternidade, e que, crescentemente, se comportava no plano político de forma menos liberal e mais

conservadora, utilizando intensamente os seus aparatos repressivos e ideológicos para assegurar a sua dominação. O aparecimento das grandes empresas, monopolizando produtos e mercados, a eclosão de guerras entre as grandes potências mundiais, a intensificação da organização política do movimento operário e a tentativa de realização de revoluções socialistas em diversos países, eram realidades históricas da ordem do dia e que abalavam cada vez mais o sócio-metabolismo do capital.

Não somente a sociologia, mas as ciências sociais em geral²⁴, como ciências forjadas pela e para a lógica do capital, passaram a expressar seu papel de produzir um conhecimento útil e necessário que justificasse a dominação vigente e rejeitasse toda e qualquer proposta de ir para além do ordenamento das relações sociais regidas pela lógica do capital²⁵.

O desenvolvimento da sociologia, durante a segunda metade do nosso século, foi profundamente marcado como instrumento estatístico durante as duas grandes guerras mundiais. Até nossos dias o pragmatismo permeia diversas produções sociológicas. A sociologia, a partir dos anos cinquenta, seria envolvida na luta pela contenção da expansão dos ideais revolucionários, pela neutralização dos movimentos de libertação das nações subjugadas pelas potências imperialistas e pela manutenção da independência econômica e financeira destes países em face dos grandes centros.

É neste contexto que surge a melancólica figura do sociólogo profissional, que passa a desenvolver as suas atividades de controle e correção da ordem, adotando uma postura, tida como científica, mas na verdade formalista-burocrática, de “neutralidade” e “objetividade”. A institucionalização (e conseqüente burocratização) da sociologia como profissão e do sociólogo como técnico foi realizada a partir da promessa de rentabilidade que os sociólogos

²⁴ A antropologia foi largamente utilizada para facilitar a administração de populações colonizadas, a ciência econômica e a ciência política forneceram frequentemente seus conhecimentos para a elaboração de estratégias de expansão econômica e militar das grandes potências imperialistas.

²⁵ E não custa lembrar: o capital, na sua forma capitalista, não somente forjou as armas da apologia, mas também possibilitou que novas fossem forjadas para sua destruição, sendo a maior expressão delas o marxismo. Lembremos também que o conhecimento burguês pôde ser aproveitado criticamente (Marx e Engels são exemplos clássicos de pensadores que souberam utilizar-se criticamente dos trabalhos de pensadores burgueses).

passaram a oferecer para seus empregadores potenciais, como o Estado, as grandes empresas privadas e os diversos organismos internacionais empenhados na conservação da sociedade capitalista (Benedito, 2001).

3.2. O RESGATE DO PENSAMENTO DE MARX EM “HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE”.

Em *História e Consciência de Classe* (doravante HCC), coletânea de 1923, sua primeira obra marxista, e até nossos dias (infelizmente) a sua mais famosa obra²⁶, o próprio Lukács chama a atenção para as determinações históricas que levaram à sua “conversão”.

Nosso autor a justifica pela superioridade²⁷ da explicação marxista do presente, com especial ênfase na articulação “guerra, crise e revolução”, isto é, a guerra imperialista, a crise do capitalismo e a vaga revolucionária que então varria a Europa só podiam ser compreendidas, segundo nosso autor, pela essência do método materialista: a “dialética concreta e histórica”²⁸.

3.2.1. A OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO EM HCC.

²⁶ Lukács a partir do começo dos anos trinta em diante, tentou desesperadamente se afastar dele, tratando-o como um documento com mero interesse histórico. Aceitou que fosse reeditado apenas em 1967, fazendo-o acompanhar de um novo, longo e rigoroso prefácio autocrítico. O livro teve, até que essa reedição oficial aparecesse, uma espécie de existência subterrânea, que circulava em edições piratas entre estudantes alemães da década de sessenta, estando também disponível em poucas e raras traduções (como a edição francesa de 1959).

²⁷ “A dialética materialista é uma dialética revolucionária” (Lukács, 2003: 64).

²⁸ Lukács ressalta os êxitos dessa metodologia na resolução de questões, de outro modo insolúveis, enfatizando sua fertilidade nos escritos já clássicos de Rosa Luxemburgo e de Lênin. Mas não hesita em alertar que “muitos aspectos absolutamente essenciais do método de Marx caíram indevidamente no esquecimento”, dificultando e quase impossibilitando uma compreensão apropriada da dialética. Veremos ao longo do nosso texto alguns dos motivos, de acordo com nosso autor.

Lukács busca ressaltar a vital importância da metodologia na “determinação das condições de possibilidade da unidade entre teoria e prática”, destacando o vínculo estreito que articula, no marxismo, o método com a transformação do mundo. Lukács ainda adverte que tal discussão não pode ser travada nos parâmetros de um enfoque estritamente lógico, nem ser restringida pelo esquadro de uma indagação puramente científica, na qual o “método pode ser rejeitado ou aceito, segundo o estado da ciência, sem que a atitude fundamental diante da realidade e do seu caráter modificável ou imutável sofra a menor mudança” (2003: 68). Por isso, para nosso autor húngaro, a teoria passa a ser concebida como “expressão pensada do próprio processo revolucionário” (2003: 65).

Tudo isso não resulta apenas do enraizamento da dialética na relação entre a teoria e a prática. Deve ser atribuído, sobretudo, ao intermediário que Lukács posiciona como mediador entre esses dois termos: a elevação conceitual do proletariado à condição de sujeito e objeto do processo histórico, mediando assim a relação entre consciência e realidade. Assim diz (2003: 67):

Somente quando for dada uma situação histórica na qual o conhecimento exato da sociedade tornar-se, para uma classe, a condição imediata de sua autoafirmação na luta; quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento efetivo de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento e, portanto, a teoria interferir de modo *imediato e adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível.

Lukács ainda deixa claro que o não reconhecimento do vínculo que une a dialética e o proletariado teria contribuído, ou até mesmo provocado, “a capitulação metodológica do marxismo às normas do saber burguês”.

O primeiro ensaio de *História e Consciência de Classe*, “O que é marxismo ortodoxo?”, trata, em um de seus momentos, do significado metodológico do empirismo – forma bastante comum, de acordo com nosso autor, dentro do pensamento social. Lukács não se limita à observação de que a mera enumeração dos fatos relevantes para o conhecimento – que varia conforme os objetivos do saber – já pressupõe uma interpretação e, com ela, um método e uma teoria. Assim, critica a separação entre realidade e método das posições ditas “críticas” (2003: 68-9):

Com efeito, o ponto de partida metódico de toda tomada de posição “crítica” consiste justamente na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser. Ela vê justamente nessa separação o progresso que lhe deve ser atribuído como um mérito, no sentido de uma ciência de caráter autenticamente grosseiro e acrítico, por oposição ao materialismo grosseiro e acrítico do método materialista.

De acordo com Lukács (2003: 71) esses “procedimentos metafísicos” caracterizam-se da seguinte forma: “um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos”.

Eles são as matrizes dos “sistemas parciais isolados e isolantes”, resultados de uma determinação própria e histórica (isto é, nem natural, nem perene), portanto, socialmente necessária do capitalismo.

Atribui a adaptação dos dados percebidos no padrão de conhecimento imposto pelas regras das ciências naturais (a incorporação ao saber de fatos “puros” por meio de procedimentos analíticos tais como a observação, a abstração e a experimentação), a uma ilusão socialmente necessária, constitutiva pela lógica do capital. Nos dizeres de Lukács (2003: 71-2):

O caráter enganoso de tal método reside no fato de que o próprio desenvolvimento do capitalismo tende a produzir uma estrutura da sociedade que vai ao encontro dessas opiniões. No entanto, é justamente nesse sentido e por ele que precisamos do método dialético para não sucumbirmos à ilusão social assim produzida e podemos entrever a essência por trás dessa ilusão. Com efeito, os fatos “puros” das ciências naturais surgem da seguinte maneira: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de número.²⁹

Nosso autor ainda demonstra (2003: 72) os vínculos com esse fenômeno:

O caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles, sua percepção.

O vetor principal não consiste na consideração de que os fatos estão envolvidos num processo de contínua mudança, mas antes na observação de que “são, precisamente na estrutura de sua objetividade, produtos de uma época histórica determinada: a do capitalismo” (2003: 74). O tratamento dialético a que os dados devem ser submetidos depende assim da apreensão de seu condicionamento histórico, ou melhor, de suas mediações. Dessa forma, Lukács instaura uma distinção primordial entre “sua existência real e seu núcleo interior”,

²⁹ Frederico (2010: 176) alerta para a deficiência dessa crítica de Lukács: “A ausência da natureza e do trabalho como mediador do metabolismo entre homem e natureza e a identificação entre objetivação e alienação, responsáveis por essa atitude de desprezo perante o procedimento empírico adotado pelas ciências naturais, deixaram a sua presença na obra de diversos autores. Essa presença, muitas vezes, foi responsável por uma inflexão irracionalista que critica a ciência ao compreendê-la, weberianamente, como a forma própria de dominação das sociedades desenvolvidas”.

entre representações e conceitos, premissa indispensável à compreensão do caráter necessário da “aparência fenomenal”³⁰.

A objetividade do conhecimento, por conseguinte, somente se torna possível quando as determinações factuais, à primeira vista “simples, puras, imediatas e naturais” no âmbito da formação capitalista, perdem sua condição de dados inquestionáveis e passam a ser compreendidas como momentos de uma “*totalidade concreta* como reprodução intelectual da realidade”. Sem a apreensão dos condicionamentos históricos, bem como da necessidade inerente à forma que sua apreensão adquire na sociedade capitalista, permanece-se ainda no campo oposto. Em seus termos (2003: 74):

Aquela “ciência” que reconhece como fundamento do valor científico a maneira como os fatos são imediatamente dados e como ponto de partida da conceitualização científica sua forma de objetividade, coloca-se simples e dogmaticamente no terreno da sociedade capitalista.

3.2.2. O PONTO DE VISTA DA TOTALIDADE (OU A CATEGORIA TOTALIDADE E DA MEDIAÇÃO) EM HCC.

De acordo com Lukács, Marx conseguiu transmutar a dialética hegeliana em “álgebra da revolução”, sobretudo porque se ateu à sua matriz principal que é a categoria totalidade. O domínio do todo sobre as partes, configurado por meio da apreensão dos múltiplos fenômenos parciais como momentos do todo, como parcelas de um mesmo processo é fator decisivo para a definição do campo marxista. Identificado com a essência do método de Marx, a totalidade sobrepujaria inclusive outras determinações, consideradas até então suficientes para delimitar

³⁰ Segundo Lukács (2003: 76), “essa dupla determinação, esse reconhecimento [do caráter necessário da aparência – E.M.] e essa superação simultânea do ser imediato, constitui justamente a relação dialética”.

suas diferenças diante da ciência burguesa, como “o predomínio de motivos econômicos na explicação da história”³¹ ou mesmo a prática de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários.

Uma primeira consequência de se considerar a dialética conforme a perspectiva da totalidade seria, portanto, a exigência de superar as distinções abstratas, sobretudo no que se refere à relação entre sujeito e objeto do conhecimento, premissa inicial da constituição de domínios autônomos de pesquisa, separados em decorrência da divisão intelectual do trabalho e da especialização científica. Trata-se de redirecionar o conhecimento para considerar a sociedade uma totalidade, recomendação enfatizada na célebre passagem (2003: 107): “Para o marxismo, em última análise, não há, portanto, uma ciência jurídica, uma economia política e uma história etc. autônomas; mas somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade” – retomando a clássica afirmação marxiana-engelsiana de uma “única ciência” encontrada n’A Ideologia Alemã.

Lukács não ignora a necessidade, durante o processo de elaboração do conhecimento, de isolar e abstrair elementos de um amplo campo de investigação, de focalizar complexos de problemas ou ainda de condensar conceitos de um dado campo de estudos. Para ele, porém, o decisivo consiste em saber se esse isolamento é apenas um meio para o conhecimento do todo, inserido como momento determinado de uma conexão total, ou se o conhecimento abstrato de regiões parciais isoladas preserva sua autonomia, convertendo-se, à maneira da ciência burguesa, em finalidade própria.

³¹ “Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira determinante o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade” (Lukács, 2003: 106). Ainda que essa frase tenha um grande impacto quando lida, é bom observar que Lukács põe a categoria como o fundamento e não a analítica das relações sociais no processo produtivo a partir do trabalho. Como ele explicará futuramente, no Prefácio de 67, faltava-lhe o desvelamento do trabalho como fundamento ontológico do ser social, para poder demonstrar o efetivo ponto de partida e fio condutor científico-filosófico da realidade como totalidade. Somente assim, com a articulação entre um efetivo arcabouço teórico-metodológico e a perspectiva de classe proletária, poderia ir-se além da afirmação (sociológica) de que uma classe em si mesma estaria ou não dotada de uma perspectiva de conhecimento adequado. Não custa lembrar a assertiva de Chasin (s/d) de que os grandes dialetas não eram da classe proletária.

Na medida em que, para Lukács (2003: 92), o método de Marx apresenta-se “como a continuação conseqüente do que Hegel havia almejado, mas que não obtivera concretamente”, o “prolongamento” da dialética hegeliana inclui algumas correções. No que refere à perspectiva da totalidade, a modificação mais substancial diz respeito à necessidade de que essa categoria seja determinada não pelo sujeito do conhecimento, mas sim pelo objeto. Por desprezar-se, na visão de Lukács, essa modificação substancial, a ciência burguesa mantém-se presa à consideração dos fenômenos sociais a partir da perspectiva do indivíduo³².

Para Lukács (2003: 108), Marx, particularmente em *O capital*, na medida em que “considera os problemas de toda a sociedade capitalista como problemas das classes que a constituem, sendo a dos capitalistas e a dos proletários apreendidas *como conjuntos*”, atinou para o papel-chave das classes como particularidades mediativas centrais entre indivíduo e sociedade. Assim, descortina um sujeito que, na sociedade moderna, para se pensar a si mesmo é obrigado a pensar o objeto como totalidade.

Lukács (2003: 107) parte-se, portanto, da constatação de que na:

ciência burguesa de maneira inconsciente ou sublimada – considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode levar a nenhuma totalidade, quando muito pode levar a aspectos de um domínio parcial, mas na maioria das vezes somente a algo fragmentário: a “fatos” desconexos ou a leis parciais abstratas.

Em sentido mais preciso: “a totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade” e “somente as classes representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna” (Lukács, 2003: 107).

³² Veremos mais adiante como isso se expressa no pensamento de Max Weber e também como Lukács retomará e ampliará essa crítica para essa forma específica de “individualismo metodológico”.

3.2.3. A CRÍTICA DA SOCIOLOGIA EM HCC.

Em HCC a reação crítica de Lukács é dirigida ao empirismo e ao (neo)positivismo³³, dois núcleos, de acordo com nosso autor, característicos do pensamento social da decadência ideológica e que conseqüentemente se apresentavam como componentes marcantes do pensamento sociológico. De acordo com o pensador húngaro: primeiro, a pesquisa sócio-histórica só poderá ser radical se tiver a dialética como método – aqui expressa a defesa da “ortodoxia”. Segundo, para que a pesquisa da ciência social não se reduza a um sociologismo ou a um economicismo é exigido o ponto de vista da totalidade (e conseqüentemente da mediação) do processo real.

De fato, para Lukács, o conhecimento social correto só é viável a partir da sociedade capitalista. Somente na forma societária burguesa é possível apreender o ser humano efetivamente como ser social, ou seja, reconhecer que “a sociedade torna-se a realidade” para a humanidade. E apenas o ponto de vista da classe proletária - que possui a urgência histórica de conhecer o mundo até sua raiz mais íntima, para a superação de sua condição de classe – pode operar uma visão totalizante para o conhecimento da realidade social. Para Lukács esse é

³³ O diálogo, muitos vezes oculto, com Weber é marcante ao longo de diversas passagens do texto. Como esclarece Mészáros (2002: 416), em Lukács “referências a Weber não são muito frequentes, apesar de serem claramente visíveis as conexões teóricas”. Não nos interessa aqui fazer uma incursão detalhada sobre os limites de HCC a partir de uma crítica da influência weberiana no pensamento do Lukács pré-30. Nesse momento, apenas faremos rápida exposição de alguns apontamentos críticos recolhidos de Mészáros (2002) sobre essa problemática. Mészáros (Ibid.: 405) assinala o peso e influência problemática da teoria weberiana dos “tipos ideais” nos trabalhos seminais do jovem Lukács. Mesmo em HCC, nosso pensador “de modo algum submeteria a um escrutínio crítico, como testemunham várias das suas referências positivas à ‘tipologia’”. De tal modo que “o conceito de Marx sobre consciência de classe sofre uma distorção idealista na estrutura teórica de Lukács, tornando o conceito de consciência de classe ‘atribuída’ ou ‘adjudada’ maleável a ponto de poder substituir as manifestações históricas reais da consciência de classe por uma matriz de imperativos idealizada, minimizando assim a importância das primeiras por suas alegadas contaminações ‘psicológicas’ e ‘empiricista’”. Além disto, tal aceitação da “mistificadora fusão weberiana dos aspectos funcional e estrutural/hierárquico da divisão social do trabalho – sob o uso legitimador a-histórico que o próprio Weber faz da categoria da ‘especialização’ no seu esquema – tem um impacto negativo na estrutura conceitual de *História e consciência de classe*. E a avaliação da “racionalidade” e do “cálculo” capitalistas mostrou-se a mais danosa das influências weberianas. Mészáros prossegue lembrando que nas obras seguintes de Lukács encontramos uma abordagem mais realista para estes problemas. E, portanto, um distanciamento crítico de Lukács em relação ao seu “antigo professor e amigo” (Ibid.: 416).

um dos motivos no qual as análises de perspectivas não revolucionárias aceitam as formações imediatas da objetividade social.

Dessa maneira, não ultrapassam a aparência imediata dos fenômenos e caem no véu do fetichismo da mercadoria e da reificação. Assim, aceitando como naturais e a-históricos, como “fatos” e “dados”, sem uma analítica crítica a origem, o devir e a função histórico-ontológica da estrutura e das leis dessa forma societária. Em última instância, os problemas apresentados por essa sociedade podem ser descritos e em geral compreendidos, mas seus reais nexos aparecem como um “problema metodologicamente insolúvel”. O pesquisador por mais competente que seja, fica alienado de determinados nexos da realidade social. Isso ocorre, de acordo com Lukács, por não possuir a perspectiva de classe proletária, que exige o ponto de vista de totalidade e, por conseguinte, o método dialético.

Como é possível observar – e o próprio Lukács reconhece no Prefácio de 67 -, a crítica em HCC é insuficiente, pois estabelece uma oposição de método formal, através da determinação classista da ciência social. Nesse viés, não existe qualquer demonstração concreta de como produzir conhecimento verdadeiro, ou seja, não existe a exposição ontogenética de como ocorre o desvelamento do conhecimento científico-filosófico através da categoria trabalho, como ponto de partida e fio condutor de desenvolvimento do processo de autoconstrução humana.

3.2.4. NOTAS SOBRE A DEFESA DE LUKÁCS CONTRA OS ATAQUES DA VULGATA CONTRA HCC.

Em seu artigo *Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*, Nicolas Tertulian (2005: 30) lembra os ataques sofridos por Lukács diante da publicação de HCC.

Seu famoso livro, de 1923, *História e consciência de classe*, foi intensamente atacado logo após o seu aparecimento, justamente pelo seu “subjetivismo”, pelos doutrinários da III Internacional, que se julgavam os representantes do marxismo autêntico. Pensamos, de imediato, nos artigos publicados, na época, em *Arbeiterliteratur*, por Abram Deborine e Lászlo Rudas, imediatamente depois do V Congresso da Internacional, que tinham sido precedidos de uma condenação arrogante e sumária de Lukács pelo próprio Zinozief, presidente da Internacional, em seu relatório ao Congresso. Ignorava-se, até recentemente, a reação de Lukács a esta onda de ataques.

Essa reação, um longo texto intitulado *Chvostimus und Dialektik*, escrito entre 1925-26, mas desconhecido até 1966, mas devido “as instâncias às quais o texto foi endereçado na época (ele foi encontrado nos fundos do antigo Instituto Lênin de Moscou) parecem não ter aprovado a sua publicação” (idem).

Esse texto testemunha que em vez de subordinar-se à lógica de seus delatores, nosso autor demonstra combater às tentativas de atrofiamento do pensamento marxiano. Este tinha sido transformado pelos dogmáticos da época em um materialismo mecanicista, tratando a subjetividade como um epifenômeno. Tertulian (2005: 30-1) aprofunda:

O essencial da polêmica se volta à natureza da *subjetividade revolucionária*. O práxis-centrismo de Lukács, perceptível na distinção da *zugerechnetes Bewusstsein* (consciência atribuída), nas críticas dirigidas a Engels a respeito da experimentação ou da indústria como formas da *práxis*, na rejeição da dialética da natureza e da *Abbildtheorie* (teoria do reflexo), desencadeava a indignação dos seus adversários que o acusavam de idealismo e de subjetivismo.

De acordo com Tertulian (2005: 31), no momento em que escrevia sua réplica a Rudas e Deborine, Lukács estava em “transição entre o marxismo fortemente hegelianizado de *História e consciência de classe* e a concepção mais equilibrada e mais realista da relação sujeito-objeto desenvolvida nas suas obras de maturidade”. Por isso, em certos aspectos, como da dialética da natureza, Lukács recua diante da posição negativa expressa em HCC, mas em relação a outros defende com riqueza de argumentos. “O interesse da polêmica reside na energia com a qual Lukács faz valer a especificidade irreduzível do *ser social* em relação ao *ser da natureza*, acentuando o caráter essencialmente mediatizado do trabalho da subjetividade”.

Mas apesar dos avanços, de acordo com Tertulian, o “discurso filosófico de Lukács nos anos 20 é uma mistura *sui generis* de idéias fecundas e de erros chocantes” (2005: 32). Nosso autor ao procurar combater a “besta negra da época” que era “a interpretação contemplativa da natureza e da sociedade”, que reproduzia o dualismo kantiano entre sujeito-objeto e não permitia “dar conta da efervescência teleológica da *práxis*” (2005: 31), terminou identificando *práxis* com a *práxis* social revolucionária. Tanto que ele “tratava com certo distanciamento as formas mais elementares e mais modestas da *práxis*”, negando os exemplos dados por Engels da experimentação e da indústria como de *práxis*.

Ainda assim, Tertulian (2005: 31) adverte que o “messianismo revolucionário”, caracterização que Lukács aplicaria a si mesmo no Prefácio de 67 de HCC, imprimia:

todavia ao seu discurso um dinamismo dialético autêntico, com uma valorização fecunda, por exemplo, do par categorial imediatez-mediação (*Unmittelbarkeit-Vermittlung*), abrindo uma brecha na interpretação “cientificista” ou “determinista” do marxismo.

Lukács “no afã do seu combate às posições *contemplativas* a respeito do real”, principalmente aquelas centradas no dualismo kantiano sujeito-objeto, contrapunha “o dinamismo indomável da dialética hegeliana”, que, exigia que “a verdade não fosse considerada apenas como ‘substância’, mas também como ‘sujeito’, permite articular sem cessar sujeito e objeto, teoria e prática”. Tertulian (2005: 32-3) aprofunda a questão, dizendo que Lukács:

(...) chegava assim a uma construção intelectual audaciosa, mas discutível³⁴, na qual a teoria kantiana do conhecimento aparecia como a expressão filosófica sublimada (e também como caução suprema) das práticas da racionalidade instrumental e calculadora. O formalismo da epistemologia kantiana, no qual as categorias são puras determinações do entendimento, aplicadas ao mundo dos fenômenos, era considerado como o pano de fundo das práticas de submissão do real às exigências do sujeito manipulador. O postulado gnosiológico kantiano de uma “coisa-em-si” que se subtrai ao acesso do sujeito cognitivo (imobilizada, portanto, segundo o autor de *História e consciência de classe*, na irracionalidade) se tornava o espelho de uma sociedade que não conheceria mais do que a ação fragmentária e parcelada por definição do sujeito da racionalidade instrumental: a apreensão da *totalidade* estava além da capacidade do sujeito cognitivo, que não tinha acesso ao substrato ou à matéria dos fenômenos. Os limites desta ação puramente calculatória e instrumental que caracterizam as práticas do sujeito burguês são revelados pelas *crises* que sacodem brutalmente a sociedade, nas quais o autor de *História e consciência de classe* identificava a desforra contra o sujeito puramente

³⁴ Tertulian esclarece mais a frente (2005: 40): “o isomorfismo estabelecido em *História e consciência de classe* entre o pensamento kantiano e o pensamento calculador e instrumental parece-nos uma tese bastante contestável na medida em que o pensamento kantiano não se deixa reduzir ao esquema sociológico da racionalidade burguesa (o alcance da teoria kantiana do conhecimento excede em muito o horizonte da racionalidade instrumental). A ideia de que a dualidade kantiana entre os “fenômenos” e a ‘coisa-em-si’, entre o mundo fenomenal e o mundo numenal, seria abolida pelo surgimento da consciência revolucionária de uma classe (o proletariado) capaz de abarcar a *totalidade* da realidade, nos parece também um fantasma filosófico. O filósofo se apoiava, com razão, nas críticas formuladas por Hegel à tese kantiana da ‘coisa-em-si’, mas atribuindo ao proletariado a vocação de encarnar na história a identidade entre o sujeito e o objeto, ele realizava, como o diria mais tarde, de modo autocrítico, uma ‘superhegelianização’ de Hegel (*ein Überhegeln Hegels*). O problema metafísico da ‘coisa-em-si’ não pode ser resolvido em termos sociológicos, evocando uma classe capaz de superar todas as barreiras na aproximação cognitiva do real. Trata-se de apresentar uma argumentação estritamente filosófica, de caráter ontológico e epistemológico, tarefa da qual o próprio Lukács iria se encarregar em seu período de maturidade”.

manipulador pela “coisa-em-si” relegada à irracionalidade. Deste modo, o sujeito epistemológico kantiano ficaria isolado numa atitude puramente receptiva ou puramente contemplativa em relação ao real, calcada no modelo das ciências da natureza (em particular as matemáticas) e de suas experimentações. Foi Hegel quem quebrou o círculo de ferro dentro do qual Kant havia encerrado a razão, e que aboliu o muro entre o mundo fenomenal e o mundo numenal; dinamizando as categorias. O autor da *Fenomenologia do espírito* abriu o caminho ao substrato e à própria matéria dos processos (e portanto à verdadeira ação transformadora), e sobretudo à apreensão da *totalidade*.

Assim, nosso autor também terminou reproduzindo a tese hegeliana do devir finalista que fecha história com a identidade entre sujeito e objeto. Com isso, terminava por recusar a ideia de uma heterogeneidade entre o pensamento e a realidade, portanto, abdicava da teoria do reflexo. Esta teoria seria a expressão da existência num mundo reificado: ela apreendia o mundo das coisas, mas não ao mundo dos processos.

Tertulian (2000: 34) volta a lembrar da rejeição de Lukács dos exemplos de Engels de transformação da natureza como formas de práxis.

Precisamente neste ponto, a posição de Lukács oferecia visivelmente o flanco às críticas dos seus adversários, Rudas e Deborine. Na época, seu ativismo e seu voluntarismo revolucionário se traduziam filosoficamente por um ‘sociocentrismo’ acentuado, que absolutizava a *mediação social* da consciência e sobretudo sua vocação transformadora. A consequência paradoxal desta posição era tanto a rejeição da ideia de uma “dialética da natureza” como a classificação da ação sobre a natureza na categoria das condutas por excelência contemplativas (uma vez que estavam fundadas na obediência e na submissão a leis pré-existentes) e não eminentemente práticas.

A defesa de Lukács da tese de que a natureza é uma categoria social não é a rejeição da autonomia ontológica da natureza, mas uma oposição à ideia de uma relação direta,

imediatamente, não mediada socialmente pelo sujeito. Portanto, a essência da questão em debate não era de cunho epistemológico, pois para Lukács o enfrentamento dessa questão era uma luta contra a redução do marxismo a uma filosofia da sociedade, portanto, uma redução da reflexão sobre a natureza. Nosso autor não aceitava a tese do “sujeito como espelho do mundo”, ideia inspirada na epistemologia das ciências naturais, o que para ele era expressão de um caráter meramente contemplativo do sujeito, o que iria contra a sua concepção de práxis. Para ele, esta era inteiramente incompatível com o pragmatismo. Por isso, no seu texto de resposta aos críticos, Lukács:

(...) defendia suas posições, argumentando que não é possível fazer justiça ao caráter não contemplativo do materialismo de Marx enquanto se colocarem como *práxis* condutas nas quais o sujeito apenas se curva ante as formas do objeto. Sua inquietação visava a “reificação” do sujeito; supõe-se que ele desconfiava que as teses acima mencionadas levavam água ao moinho do “cientificismo” e do “positivismo” da socialdemocracia da época (2005: 35).

Com isso, Tertulian (2005: 37) esclarece que ao longo de sua trajetória intelectual, Lukács não pretendeu “renegar as aquisições válidas de seu livro”: “o anti-naturalismo fundamental na interpretação do ser social, a poderosa revalorização da dialética hegeliana, o agudo sentido de historicidade das categorias, a irreduzibilidade da práxis etc.”. Portanto, ao mesmo tempo em que procurou “rearticular o conjunto destas categorias sobre um fundamento mais sólido e mais rigoroso, aquele da ontologia como pensamento do ser e de suas categorias”, Lukács não estava, como se pensou e se pensa por muitos até hoje, reduzindo a:

(...) sociedade ao status de uma “segunda natureza”, e portanto de uma “naturalização” da sociedade, mas, pelo contrário, de definir sua heterogeneidade qualitativa. Identificando na *teleologische Setzung* (posição teleológica) o “fenômeno originário” e o germe inicial da vida

social (sendo o trabalho a primeira expressão disto), ele conservava a idéia da preeminência da práxis como célula geradora da sociedade. A novidade em relação às posições expressas em *História e consciência de classe* era o fato de levar em conta a *causalidade* como fundamento ontológico da práxis, a demonstração de que não havia atividade finalista sem a apropriação das redes causais objetivas (2005: 38).

Como momento de ligação que expressa uma longa cadeia de rupturas e continuidades no pensamento de Lukács, o texto de 1925-26, de acordo com Tertulian (2005: 39) surge:

(...) recheado de teses discutíveis (essencialmente as mesmas de *História e consciência de classe*), de aproximações e de tateios, mas também impregnado de uma poderosa inspiração dialética, que era o que chocava precisamente os guardiões do cientificismo e do determinismo da ortodoxia marxista da época. Se seus adversários o acusavam de “idealismo” e de “subjetivismo” ou de “agnosticismo”, era exatamente porque ele pretendia conceder um lugar importante à criatividade e ao poder de invenção do sujeito no devir histórico, era porque ele sublinhava com força a preeminência da *totalidade* sobre as análises setoriais ou parciais, rejeitando vigorosamente a assimilação do pensamento de Marx a uma “sociologia” de tipo positivista, era porque defendia um historicismo radical, contra toda interpretação *naturalista* da vida social. Se, por outro lado, as críticas de Deborine, por exemplo, apontavam fraquezas reais do livro, era porque na época, como já o dissemos, Lukács ainda não tinha uma consciência clara do peso da natureza no intercâmbio orgânico com a sociedade, e portanto do papel fundador do trabalho na construção do ser social.

3.3. LUKÁCS E A CRÍTICA À SOCIOLOGIA APÓS OS ANOS 30.

Nos textos que serão usados daqui em diante, o professor de Budapeste, já dotado da perspectiva histórico-ontológica apreendida a partir dos anos 30, renova e aprofunda sua

crítica da sociologia ao instaurar uma análise onto-genética da mesma, que recupera suas determinações estruturais mais profundas e sua vertente ideológico-política – efetivamente uma análise científico-filosófica de caráter histórico-ontológica e não de viés lógico-gnoseológico (ainda que destaque as categorias da totalidade e da mediação como em *História e Consciência de Classe*).

Lukács esclarece em seu novo tratamento dessa problemática, que a sociologia é a “nova ciência da época da decadência” (1979: 64). Ela surgiu como disciplina independente (1968: 471):

(...) na Inglaterra e na França após a dissolução da economia política clássica e do socialismo utópico. Uma e outro, cada qual a seu modo, eram doutrinas gerais que abarcavam a vida social e, em consequência, haviam se ocupado de todos os problemas essenciais da sociedade em conexão com as questões econômicas condicionantes.

Esta disciplina especializada “surge como ciência autônoma porque os ideólogos burgueses pretendem estudar as leis e a história do desenvolvimento social *separando-as da economia*” (1979: 64). A “suposta independência entre as questões sociais e as questões econômicas constitui o ponto de partida metodológico da sociologia” (1968: 471). A separação das ciências da sociologia e da economia em disciplinas especializadas servia adequadamente para a apologia da burguesia, pois tal separação está ligada às profundas crises da sociedade capitalistas. Nos dizeres de nosso autor (Lukács, 1976: 31-32).

O motivo encontra-se na situação social e seu desenvolvimento. Enquanto no começo da economia burguesa os grandes representantes da nova ciência viram nela por uma parte, a ciência básica da vida social e, por outra parte, nas categorias econômicas, *relações entre seres humanos* – com uma honrada e ingênua ausência de prejuízos -, mais tarde penetra nessa ciência a fetichização das categorias econômicas, produto objetivamente necessário e crescente

do desenvolvimento do capitalismo, até determinar cada vez mais profunda e decisivamente a metodologia das ciências sociais. Esta metodologia opera cada vez mais exclusivamente com tais categorias fetichizadas, sem penetrar nem mesmo nas relações entre os homens (ignorando também as relações dos homens com a natureza, mediadas por aquelas relações inter-humanas); em paralelo com esse processo, e em grande medida em consequência, a metodologia econômica deixa de ser a ciência fundamental da vida social para converter-se em uma das numerosas disciplinas particulares radicalmente especializadas.

A partir desse momento: 1) passam a serem desenvolvidos, pelos teóricos do proletariado, os aspectos de caráter revolucionário da economia-política clássica, mais precisamente o uso da teoria do valor-trabalho para investigar e demonstrar o núcleo econômico da expropriação do capital sobre o trabalho – teoria da exploração (assim, combatendo a concepção burguesa dos conflitos sociais como não antagônicos, deste modo, como se fossem essencialmente jurídicos-políticos – teoria da dominação); e 2) o socialismo utópico passa a transitar para o estabelecimento de reivindicações práticas (futuramente, com o socialismo científico, com reivindicações radicais: da reforma à revolução, do praticismo à práxis).

Com isso, o pensamento burguês busca desenvolver soluções que criem obstáculos à síntese teórica, que terá como expressão máxima o marxismo. Assim, nosso autor passa a confrontar a segmentação das “ciências sociais” e sua sujeição aos momentos imediatos com os estudos realizados do período clássico burguês. Nesta época “havia um esforço no sentido de compreender a conexão dos problemas sociais e econômicos”, de maneira que a “economia e a sociologia, na investigação concreta, só eram distinguíveis metodologicamente *a posteriori*” (1979: 64-65). Ainda aprofunda Lukács (1968: 471).

(...) Hegel, que era na época pouco ou absolutamente não compreendido, havia descoberto o princípio da contradição nas categorias econômicas; em Fourier, já se manifesta claramente a

contraditoriedade interna da economia capitalista; na dissolução da escola de Ricardo, bem como em Proudhon, tal fato se apresenta como o problema central da economia em geral, embora as soluções propostas ainda sejam falsas.

Apesar da sociologia inicialmente ter apresentado-se como uma ciência universal e em defesa do progresso, ela ao invés de buscar suas bases na analítica do complexo econômico, ou seja, partindo do processo de produção, vai edificar-se através dos pressupostos das ciências naturais para esquivar-se do desvelamento do processo de exploração (economia). Assim, termina por usar os pressupostos naturalistas para justificar uma essência imutável humana e, com isso, transpor a problemática dos conflitos e crises sociais para as esferas jurídico-política, moral, educacional etc, ou seja, superestruturais.

As bases naturalistas da sociologia como ciência universal tem precisamente a função de eliminar, juntamente com a economia, a contraditoriedade do ser social, ou, em outras palavras, a crítica a fundo do sistema capitalista. É certo que, no início, sobretudo nos seus fundadores, a sociologia defendia o ponto de vista do progresso social; melhor dizendo, uma de suas metas principais era demonstrar cientificamente esse progresso. Mas tratava-se de um progresso adequado às exigências da burguesia nos princípios da decadência ideológica: um progresso que deveria conduzir a uma sociedade capitalista idealizada como sendo a culminação da evolução da humanidade (1968: 472).

Assim, afirma Lukács (1979: 64-5) a sociologia edifica-se como ciência autônoma com o objetivo - tenham os sociólogos consciência disso ou não - de fugir ao fato fundamental da luta de classes quando se estuda as relações sociais a partir da economia, ou seja, procurando esquivar-se da análise dos efetivos nexos causais da vida social classista. Essa disciplina torna-se, portanto, uma “ciência normativa”, sem conteúdo histórico e econômico”.

A tendência objetivamente apologética desta orientação não deixa lugar a dúvidas (...) quanto mais ela elaborou seu método, tão mais formalista se tornou, tanto mais substituiu, à investigação das reais conexões causais na vida social, análises formalistas e vazios raciocínios analógicos.

Paralelamente, a especialização da economia, condição própria da divisão do trabalho do capitalismo, que passa a ter um caráter de disciplina profissional, estabelece uma evasão do exame do processo geral de produção e reprodução e uma fixação na análise dos elementos aparentes da circulação, assumidos como isolados dos outros momentos do todo. Como Lukács (1968: 472-3) bem nos lembra:

Na medida em que ela se torna, tal como a economia, uma ciência particular rigorosamente especializada, as tarefas que se lhe impõem – como às demais ciências sociais singulares – são condicionadas pela divisão do trabalho própria do capitalismo. Entre essas, situa-se em posição de destaque a tarefa, que nasce espontaneamente e que jamais se torna consciente na metodologia burguesa, de enviar os problemas decisivos da vida social de uma disciplina especializada (que, enquanto tal, não é competente para resolvê-los) para outra disciplina especializada, a qual por sua vez, e com igual razão declara-se incompetente.

Continuando seu argumento da citação, nosso autor diz que a história também sofre uma mudança de mesmo cunho. Enquanto no período clássico a ciência histórica era “estritamente ligada ao desenvolvimento da produção, ao íntimo progresso das formações sociais”, a decadência artificialmente a limita “à exposição da ‘unicidade’ do decurso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social” que determinam a evolução e que explicitam as contradições estruturais da sociedade capitalista. O mesmo objetivo claramente apologético evidencia-se aqui: escapar-se à descoberta “da luta de classes como fato

fundamental do desenvolvimento social, sempre que as relações fossem estudadas a partir da economia”.

A decadência opera entre essas ciências uma “muralha artificial divisória, pseudocientífica e pseudometodológica, criando compartimentos estanques que não existem senão na imaginação”, ou seja, estabelecendo uma ruptura e fragmentando da unidade real, conduzido a uma falsificação da efetividade. Desse modo, o “agnosticismo social como forma de defesa ideológica de posições desesperadas ganha assim instrumento metodológico que funciona de modo inconsciente” (1968: 471-2).

Nessa nova exposição ficam explicitados os nexos que levam a sociologia a surgir da exigência, dentro das ascendentes contradições insolúveis dentro do sistema capitalista, de dar respostas conservadoras aos seus próprios problemas, ao mesmo tempo em que responde às críticas postas pelo marxismo, onde este ganha cada vez mais força com a emergência do movimento socialista.

Deste modo, com o âmbito e a temática estreitas que a levam a renunciar *a priori* à explicação dos fenômenos sociais e à eliminação do problema da teoria da mais-valia – através da criação da “teoria da utilidade marginal”. E em torno do estabelecimento da sociologia, que nasce como a “ciência do espírito”, à margem da economia. Lukács acrescenta (1979: 64):

(..) o fato de que as ciências sociais burguesas não consigam superar uma mesquinha especialização é uma verdade, mas as razões não residem na vastidão da amplitude do saber humano, mas no modo e na direção de desenvolvimento das ciências sociais modernas. A decadência da ideologia burguesa operou nelas uma tão intensa modificação, que não se podem mais relacionar entre si, e o estudo de uma não serve mais para promover a compreensão de outra. A especialização mesquinha tornou-se o método das ciências sociais.

Dado o surgimento da crítica da economia política marxiana, tornar-se-ia impossível, para aqueles que se propunham a fazer um conhecimento efetivamente científico, ignorar a luta de classes como elemento fundamental do desenvolvimento social, sempre que as relações fossem estudadas tendo como ponto de partida a economia. Assim, a sociologia e, também, a economia surgem como ciências autônomas que expressam os problemas dados pela nova ordem do capital a classe burguesa, isto é, questões que exigiam respostas às contradições de um sistema social que, cada vez mais, se dirigia para seu “estágio superior” (Lênin), o imperialista³⁵.

Nesse estágio imperialista da Alemanha, é que se dá início um dos desdobramentos da nova forma de confrontação e refutação, mais sutil e rigorosa, com o marxismo. É a correspondente intensificação das lutas de classe, a organização do proletariado em partido de massa, do fracasso do sistema “do porrete e da cenoura” de Bismarck e a revogação da lei antissocialista (1890)³⁶. Os novos problemas postos pelo novo estágio do capitalismo que exigem da burguesia alemã o abandono da vulgata e uma postura diferenciada diante do socialismo científico (Lukács, 1968: 488).

Com o fortalecimento do movimento reformista dentro da socialdemocracia, revisionismo capitaneado por Bernstein e depois por Kautsky, que procura remover do movimento operário o pensamento revolucionário. Este é deformado pela leitura neokantiana e machista do revisionismo socialdemocrata que através da “deshegelianização” de Marx, ou

³⁵ É nessa etapa onde o pensamento irracionalista ascende vigorosamente como a expressão ideal da incapacidade real de apreensão do ser social.

³⁶ “Essa lei, introduzida por Bismarck em 1878, destruíra toda a organização do Partido Socialdemocrata (332 jornais socialdemocrata haviam sido suprimidos, 900 pessoas banidas e 1.500 presas ou condenadas a trabalhos forçados); no entanto, a eleição de 1890 conseguiu trazer 55 socialdemocratas para o *Reichtag* alemão. Um milhão de votantes, em eleitorado de 7.656.000, elegeram candidatos do partido que havia sido posto fora da lei. Os nacional-liberais, partido do pai de Max Weber, obtiveram apenas 42 cadeiras no mesmo pleito. A burguesia alemã alarmou-se, pois agora a ‘harmonia de classes’ de que falava em 1878 a lei contra o socialismo, parecia mesmo seriamente ameaçada. O que não era verdade. Além de proporcionar ao Partido Socialdemocrata um bom treinamento de inimizade contra um Estado que condenara à ilegalidade os membros conscientes da classe trabalhadora, inimizade essa que o Partido Socialdemocrata, em sua história subsequente, nunca superou totalmente (...), o *Reichtag* pré-1918 nada podia fazer a não ser votar sua própria dissolução, pois era um Parlamento artificial, uma farsa, confrontado por um governo sem responsabilidade ministerial. Mas servia, e talvez fosse importante por isso, de instrumento para auscultar a opinião pública alemã.” (Mayer, 1985: 31).

seja, a rejeição da dialética como uma reprodução do idealismo de Hegel. Artimanha que possui o claro objetivo de substituir o materialismo pelo idealismo e a proposta revolucionária pela reformista. Tudo isso, com intuito de afastar os sindicatos do movimento revolucionário e com isso defender a tese de que através da colaboração entre classes se chegaria a uma transição pacífica ao socialismo.

Lukács alerta (1968: 486-7) que através dessa perspectiva, instauram-se leituras através das disciplinas especializadas que buscavam dividir o marxismo em partes, para que a burguesia se aproprie daquelas categorias e conceitos que seriam mais interessantes para sua visão ideo-política e metodológica. Com isso, claramente, tal tratamento abstrato e formalista levou ao uso da interação entre infra e superestrutura por parte do pensamento burguês de forma a ir contra o materialismo e almejando negar a prioridade histórico-ontológica do ser social e do papel decisivo desempenhado pelo desenvolvimento das forças produtivas (veremos mais a frente como isso se expressa na refutação do marxismo pelo pensamento sociológico de Max Weber).

Obviamente, tal apropriação deformadora pressupõe um claro abandono da crítica da economia política e, com isso, a redução do pensamento de Marx de uma ontologia do ser social fundada no trabalho em mais uma epistemologia, que se encaixaria em determinada disciplina, mesclando-se com outras para preencher as ditas “lacunas” de Marx, de acordo com as necessidades do pesquisador. Não restam dúvidas que a criação da leitura do pensamento marxiano como uma sociologia (ou qualquer outra disciplinas especializada) é uma grande arma desenvolvida pelo revisionismo e que a burguesia soube e continua sabendo utilizar na tentativa de liquidar esta radical proposta científico-filosófica para o proletariado revolucionário.

Como podemos observar, o combate ao “modelo burguês de fazer ciência” e também contra as deformações do marxismo são pedra de toque do pensamento lukácsiano, pois a

unidade destas críticas está enraizada no resgate do projeto marxista de que “existe somente uma única ciência, a ciência da história” (Marx). Em uma de suas últimas entrevistas, esta de 19 de Novembro de 1970, feita por Franco Ferrarotti, Lukács esclarece:

Tenho sempre me questionado sobre qual relação existe entre sociologia, filosofia, economia e história. Este relacionamento é importante e é preciso a todo o momento que seja mantido vivo. Se o sentido desta relação for perdido e se limitar ao discurso de uma aproximação interdisciplinar na pesquisa sociológica, acredito que não pode evitar em cair numa posição de fragmentação tecnicista... Como se pode entender uma sociedade sem tomar sua estrutura econômica em consideração? A sociologia não pode ser uma ciência independente. Não é possível se estudar uma sociedade em pequenas partes... É necessário entender como a fragmentação das ciências sociais foi possível. Talvez se devesse tentar recompor suas unidades. Aqui, existe uma precisa tradição burguesa que é possível identificar historicamente sem qualquer dúvida. Acredito que esta tradição burguesa falsifica ao levar a especialização ao ponto de separar as ciências. As ciências particulares não são mais capazes de entender a sociedade como um todo unitário; elas tornaram-se instrumentos de mistificação (FERRAROTTI, 1989: 208).

Desse modo, tendo a sociologia o papel de formular um conhecimento que dê respostas aos problemas expressos pelo sistema capitalista, sem romper com os limites impostos pela lógica do capital, isso acaba levando-a a pretensão de ter um objeto específico e autônomo. Esse equívoco, como foi exposto ao longo de nosso trabalho, leva à produção de um saber social, de caráter manipulatório³⁷, que não rompe com os limites dos “procedimentos apologéticos” estabelecidos pela lógica do capital.

Esse estilhaçamento da realidade histórico-social (no qual a segmentação é expressa principalmente na compartimentação do conhecimento entre a economia, a sociologia, a

³⁷ Em entrevista (HOLZ, 1969: 12) concedida em 1966, Lukács enfatiza: “Se não fazemos uma ampla crítica da visão neopositivista, aquela divisão manipulatória do trabalho (...) acaba por transformar esta divisão em disciplinas numa barreira ontológica no interior da realidade”.

antropologia, a psicologia e a ciência política) acaba resultando, quando essas “ciências”³⁸ resolvem se apoderar de determinadas categorias marxistas, numa leitura que não apreende o arcabouço marxiano como uma ontologia do ser social fundada no trabalho.

(...) o nível econômico nunca deve ser isolado de todo o restante. Os motivos econômicos, por eles mesmos, não explicam nada. Devemos sempre ter cuidado com o risco da interpretação mecanicista do Marxismo. A interpretação positivista do Marxismo é a premissa, política e filosófica, do oportunismo e também do Stalinismo (FERRAROTTI, 1989: 214).

Essas leituras das disciplinas especializadas terminam por retirar seu caráter classista e, portanto, radical e revolucionário; além de afastar o marxismo da classe trabalhadora pela via da academização – como lembra Nogueira (1977). Mészáros (2004: 319) elucida da seguinte maneira:

(...) a adoção de alguma forma de *academicismo* (ou metodologia pela metodologia), com a ajuda do qual – em nome das regras, modelos e paradigmas *formais* estipulados – as abordagens alternativas podem ser *a priori* desacreditadas e banidas da estrutura legítima do discurso. É claro que, na realidade, são rejeitadas devido à desafiadora novidade de seus *conteúdos* e dos *métodos correspondentes*.

³⁸ “Ciência é o procedimento histórico da consciência, o qual transforma o ser. Deixe-me explicar com maior profundidade: ninguém está ameaçando a objetividade do objeto. É desnecessário dizer que a objetividade é totalmente independente do sujeito. Ela existe e se desenvolve de acordo com sua lógica, a qual independe da vontade, aspirações, desejos, boa vontade ou das limitações do homem. A explicação do capitalismo de Marx é científica porque clarifica a lógica em que o sistema se move e desenvolve-se independente da bondade ou má-vontade dos indivíduos capitalistas. Ciência significa o fim do antropomorfismo, é o reflexo da realidade objetiva. Mas este reflexo não é apenas um simples fato vivido: a contribuição do homem é essencial. Nesse sentido, ciência não tem nada de absoluto, de impessoal. É um produto histórico, produzida por indivíduos operantes na história. Antes de Marx, Hegel já havia reconhecido que os homens literalmente auto-construíam por si próprios suas atividades produtivas. As categorias científicas não são imutáveis, como os positivistas e os neopositivistas acreditavam ou ainda acreditam; elas também estão amarradas ao desenvolvimento histórico... [A desantropomorfização da ciência e ao mesmo tempo a teorização da auto-construção histórica dos indivíduos – E. M.] só é contraditória para um ponto de vista não dialético ou para um realismo ingênuo. O caráter histórico da ciência, descoberto pelo Marxismo, faz dela um empreendimento em sentido completo e um potencial instrumento para libertação.” (FERRAROTTI, 1989: 214).

Isso é fator importante que leva à estimulação, em última instância, do ecletismo (e também do pluralismo metodológico³⁹). Em outros termos: o não reconhecimento do pensamento de Marx como edificado numa ontologia do ser social fundada no trabalho, mas como mais uma epistemologia, para que assim ocorra uma “complementação” com outras perspectivas, como a teoria freudiana e o estruturalismo, que possuem fundamentos ontológicos e desdobramentos metodológicos incompatíveis.

O que gostaríamos de deixar claro é, precisamente, que a atualidade da crítica lukácsiana reside no resgate da perspectiva do proletariado e na exigência histórico-ontológica do resgate do pensamento marxiano como uma ontologia do ser social fundada na categoria trabalho. Esta leva ao reconhecimento da categoria da totalidade e, conseqüentemente, da mediação como categorias de suma importância.

O componente científico no Marxismo é fornecido pelo uso da dialética, sem dogmatismo ou conceitos metafísicos e pela sua característica habilidade de captar, pelos fundamentos de sua própria teoria geral, o ponto de vista da totalidade⁴⁰, em contraposição as aproximações setoriais e parciais das ciências burguesa, a qual é, certamente, uma falsa ciência. A única ciência verdadeira é baseada na totalidade (FERRAROTTI, 1989: 213).

Assim, Lukács coloca-se radicalmente contra um saber social singular e autônomo: o nível metodológico é a instância do estatuto da ciência social, ou seja, a proposição

³⁹ Para maiores esclarecimentos, recomendamos a leitura de *Pluralismo Metodológico: Falso Caminho* (TONET, 2004: 183-213).

⁴⁰ Como esclarece nosso autor (*apud* NETTO, 2004: 108, nota 38), na teoria marxiana “a totalidade, como categoria fundante da realidade significa, ‘em primeiro lugar, a unidade concreta de contradições interatuantes; em segundo lugar, a relatividade sistemática de toda totalidade, tanto *para cima* quanto *para baixo* (o que quer dizer que toda totalidade é constituída por *totalidades subordinadas* a ela e também que, ao mesmo tempo, ela é *sobredeterminada por totalidades de maior complexidade* [...]); e, em terceiro lugar, a relatividade histórica de toda totalidade, ou seja, que o caráter-de-totalidade de toda totalidade é dinâmico, mutável, sendo limitado a um período histórico concreto, determinado’ (Lukács, ‘Intervenção no Congresso de Filósofos Marxistas de Milão/1949’ ...)”. E só pode fazê-lo, nas palavras de Lukács (HOLZ *et alli*, 1969: 15), pois “o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior”.

sociológica de um objeto específico e autônomo é o equívoco central e de onde derivam todos os seus limites.

Em outras palavras: nosso autor luta pela redescoberta da possibilidade, demonstrada por Marx, da produção de uma da ciência social unitária que expresse ontologicamente a necessidade de libertação da humanidade das deformações objetivas e subjetivas instauradas. Nas palavras de Lukács: “(...) Sem uma teoria geral da sociedade – e o Marxismo é ainda hoje a única teoria geral da sociedade genuína que temos – estes movimentos não podem ser interpretados corretamente” (FERRAROTTI, 1989: 208).

Aqui gostaríamos de reforçar que isso de forma alguma tem a ver com interdisciplinaridades e seus afins, pois essas tentativas buscar remediar no plano ideal o que foi fragmentado no plano material pela divisão do trabalho capitalista, isto é, tentar remendar ao final o que foi fragmentado no princípio. Nas palavras de Lukács: “Tenho a impressão que por trás da necessidade de interdisciplinaridade existe oculto uma grande confusão conceptual” (idem).

Dessa maneira, para o marxista húngaro, a negação do ser social como “unidade do diverso”, ou seja, um “complexo de complexos” é um equívoco dos mais profundos. Portanto, deve ser radicalmente recusada por aqueles que exigem o resgate de uma perspectiva de superação da ordem social vigente, isto é, que possuem como objetivo de sua práxis o compromisso efetivo com a emancipação humana. Nas palavras do nosso pensador húngaro: “Não pode existir nenhuma política revolucionária sem uma análise científica preliminar que tenha referencial estruturado em uma teoria geral da história e da sociedade. Para o movimento revolucionário de hoje, esta é a demanda de maior urgência”. Mais adiante, Lukács acrescenta: “A meu ver, em Marx a concretização da pesquisa sempre depende da e vem depois da teoria geral. Assim, o cientista e o político ajudam um ao outro” (FERRAROTTI, op. cit., p 215-216).

3.4. LUKÁCS E MAX WEBER.

Antes de entrarmos propriamente nas considerações de Lukács sobre Max Weber, acreditamos ser importante fazer uma pequena incursão sobre o pensamento deste que é um dos maiores expoentes do pensamento sociológico. Isso é necessário devido o diálogo, mais mudo que aberto, em muitos momentos, com esse sociólogo, que é uma constante na obra lukácsiana.

Dessa maneira, acreditamos que essa exposição ajudará a esclarecer melhor a crítica lukácsiana sobre esse pensador, tornando mais fácil para o leitor sua apreensão e conseqüente reconhecimento da justeza da mesma.

3.4.1. NOTAS SOBRE O PENSAMENTO DE MAX WEBER.

A concepção de ciência em Weber aparece como objeto destacável a se relacionar frente às tendências vigentes no ambiente intelectual alemão. Como esclarece o maior estudioso de Weber no Brasil, Cohn (2003:13):

Todo o período de formação do pensamento de Max Weber se dá num contexto intelectual marcado pela preocupação com um tema que só faz sentido numa nação retardatária, às voltas com dificuldades para a construção da sua própria história. Essa questão dizia respeito à natureza e à própria inteligibilidade do processo histórico. Em nenhum lugar da Europa do século XIX a História, como decurso real e como objeto de conhecimento, foi tão levada a

sério como na Alemanha (ou naqueles Estados que, após 1870, iriam constituir a nação unificada sob égide da Prússia).

O contexto político, como observado anteriormente, é indubitavelmente uma das instâncias a responder por estas disputas, já que o cenário mundial e, particularmente, da Alemanha era de grandes mudanças. Mais uma vez Cohn (2003: 17-18):

Nos centros industriais, uma sociedade ainda “arcaica” sob muitos aspectos lutava com os problemas da incorporação acelerada da tecnologia mais avançada, fazendo (...) uma combinação entre “o estágio mais avançado e mais eficiente das artes industriais” e o “medievalismo quase intacto do esquema institucional” (...). Isso significava, desde logo, uma atenção especial para a pesquisa pura e aplicada dos domínios dos processos naturais: químico, físico e conexos. Daí derivaria o desenvolvimento de um estilo de pensamento de fundo positivista (...). Ao mesmo tempo, no domínio da reflexão sobre os processos histórico-sociais, (...) se fazia sentir a influência das tentativas de fundo positivista para construir teorias gerais da sociedade em contraposição ao empirismo particularizante do historicismo (...).

A expressão disso tudo no tocante à pesquisa histórico-social pode ser identificada, no fundamental, por um ponto: a passagem de uma etapa de historicismo avesso à reflexão teórica e seguro quanto aos resultados das pesquisas empíricas para outra, em que a ênfase vai-se deslocando da área das técnicas e resultados da coleta de dados para as questões de ordem teórica e metodológica.

Dentro dessa conjectura, o posicionamento de Weber edifica-se de forma particular em meio a intelectuais caros a ele, como Tönnies, Simmel, Lask, Dilthey, Rickert e Windelband. Como a análise do posicionamento de cada um dos autores citados vai além dos objetivos da presente exposição (cf. Cohn, 2003 e Saint-Pierre, 1999), o foco estará voltado, para uma exposição de forma mais geral, para o arcabouço teórico-metodológico de Weber.

De acordo com Max Weber, o caráter dos fenômenos socioeconômicos relativos a um determinado acontecimento não se apresentam como um elemento “objetivamente” inerente, mas é dependente dos interesses do conhecimento dos indivíduos, ou seja, de seus pontos de vistas dotados de sentidos conscientes. Estes que por sua vez prendem-se a dadas orientações culturais que são atribuídas ao acontecimento a ser analisado. O autor também observa que esses fenômenos não excluem a dependência do “fato básico” que se refere às condições necessárias para a existência física dos homens, as condições colocadas pelos meios externos (Weber, 1995: 118).

Assim, a relação entre essas necessidades ligadas ao “fato básico” e os acontecimentos culturais denotam um problema a ser tratado sociologicamente. Isso evidencia que para Weber as condições culturais favorecem a orientação analítica de determinados eventos. Essa orientação é traçada pela postura cultural específica de dadas sociedades e pelas necessidades de existência.

Não existe qualquer análise científica puramente “objetiva” da vida cultural, ou – o que pode significar algo mais limitado, mas seguramente não essencialmente diverso, para nossos propósitos – dos “fenômenos sociais”, que seja independentemente de determinadas perspectivas especiais e parciais ou implicitamente, conscientes ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição, enquanto objeto de pesquisa (Weber, 1995: 124).

Weber afirma que a própria realidade é ilimitada, infinita, o que impossibilita o cientista de apreendê-la e esgotá-la. A possibilidade de conhecimento é então delimitada, uma “finitude infinita” é recortada pela orientação valorativa de um determinado pesquisador em uma das mais variadas culturas das sociedades, pois todo

(...) conhecimento reflexivo da realidade infinita, realizado pelo espírito humano finito, baseia-se na premissa tácita de que apenas um *fragmento limitado* dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica e de que só ele será “essencial” no sentido de “digno de conhecimento” (Weber, 1995: 124).

Com isso, Weber não concorda com uma concepção monista da realidade, abrindo espaço para o questionamento da teoria marxista. Para a perspectiva weberiana, a tentativa de perceber esta realidade de forma a concebê-la como uma totalidade é uma concepção unitária e fechada. Com essa premissa teórico-metodológica, Max Weber (2008: 93-4) toma o movimento de especialização das ciências como destino irreversível de nossa época.

Em nossa época, a situação interna, em contraste com a organização da ciência como vocação, é em primeiro lugar condicionada pelos fatos de que a ciência entrou numa fase de especialização antes desconhecida e que isto continuará. Não só externamente, mas também interiormente, a questão está num ponto em que o indivíduo só pode adquirir a consciência certa de realizar algo verdadeiramente perfeito no caso de ser um especialista rigoroso.

Todo trabalho que se estende pelos campos correlatos, que ocasionalmente empreendemos e que os sociólogos devem, necessariamente, realizar repetidamente, é onerado pela compreensão resignada de que, na melhor das hipóteses, proporcionamos ao especialista questões úteis, às quais não chegaria de seu próprio ponto de vista especializado. Nosso trabalho deve, inevitavelmente, continuar altamente imperfeito. Somente pela especialização rigorosa pode o trabalhador científico adquirir plena consciência, de uma vez por todas, e talvez não tenha outra oportunidade em sua vida, de ter realizado alguma coisa duradoura. Uma realização verdadeiramente definitiva e boa é, hoje, sempre uma realização especializada. E quem não tiver capacidade de colocar antolhos, por assim dizer, e chegar à ideia de que a sorte de sua alma depende de fazer ou não a conjetura correta, neste trecho deste manuscrito, bem pode manter longe da ciência.

Desculpando a longa citação, fundamental e clarificadora nesse momento de nossa exposição, fica explícito que, para Weber, quem assume a perspectiva do conhecimento da totalidade e ainda a concebe como concepção de mundo, como vimos, está desenvolvendo algo que é completamente irrealizável. A realidade para ele é entendida como um “todo caótico”, um “entulho amorfo”, portanto, apenas se tem acesso a um determinado recorte, uma “finitude infinita” orientada pelo ponto de vista valorativo do pesquisador.

A premissa transcendental de qualquer ciência da cultura reside não no fato de considerarmos valiosa uma “cultura” determinada, mas na circunstância de sempre homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de lhe conferirmos um sentido.

Disso resulta que todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a ponto de vista especificamente particulares (Weber, 1995: 131).

Assim, afirma que “quanto à chamada ‘concepção materialista da história’, é preciso repeli-la com a maior ênfase, enquanto ‘concepção de mundo’, ou quando encarada como denominador da explicação causal da realidade histórica (...)” (Weber, 1995: 121).

Dessa maneira, após apresentar os pressupostos teórico-metodológicos weberianos e sua polêmica com os marxistas, adentremos com Weber na apresentação de sua concepção de ciência social:

A ciência social que nós pretendemos praticar é uma ciência da realidade. Procuramos compreender a realidade da vida que nos rodeia e na qual nos encontramos situados naquilo que tem de específico; por um lado, as conexões e a significação causal das suas diversas manifestações na sua configuração atual e, por outro, as causas pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo (Weber, 1995: 126).

Esclarecendo o que Weber (1995: 121) entende por “significação causal” e, assim, aprofundando a sua concepção de ciência social: “O domínio do trabalho científico não tem por base as conexões ‘objetivas’ entre as coisas, mas as conexões conceituais entre os problemas”, portanto a ciência tem por função a organização conceitual da realidade empírica. A isso aprofundaremos mais adiante.

Dado o exposto, a aceção científica que Weber recusa a universalidade valorativa (Rickert) e utiliza a perspectiva da pluricausalidade valorativa (inspirado em Nietzsche). Dessa maneira, os segmentos serão recortados a partir de diversos pontos de vista. Portanto, o mesmo material empírico selecionado dará origem a tantos indivíduos históricos quantos sejam os pontos de vistas valorativos a que esse material possa ser referido. Com isso, nem mesmo essa “finitude infinita” poderá ser esgotada.

Aqui, cabe aprofundar a exposição sobre a forma como ele conseguiu se posicionar frente ao estatuto das ciências sociais.

A resposta que Weber procurou encontrar foi a de dar um substrato empírico ao problema das “ciências do espírito”. Assim, procurando-as conferir “objetividade”, afastá-las da psicologia e da metafísica, deixando claro sua oposição diante das formas de compreensão da realidade dos teóricos tradicionais (cf. Cohn, 2003; Saint-Pierre, 1999).

Nesse período, as ciências que se dedicavam a estudar as questões próprias da sociedade estavam envolvidas pelas tendências historicista e positivista, estabelecendo uma série de polêmicas entre os intelectuais daquela área. Cohn (2003: 14) mais uma vez ajuda a esclarecer:

É no domínio da reflexão alemã que se constituiu, sobretudo após a Restauração pós-napoleônica, a mais vigorosa corrente do pensamento conservador de cunho historicista. Vale dizer, daquela modalidade de pensamento que se opunha ao ímpeto racionalista, universalizante e analítico das ideias iluministas que iriam, em boa medida, alimentar o

liberalismo e o positivismo de meados do século em diante. Captação, por processos irreduzíveis à razão analítica, de totalidades históricas singulares e concretas, de cujo caráter orgânico o próprio estudioso é participante. Essa era a palavra de ordem do historicismo conservador, contra a busca de elementos e regularidades universais no decurso histórico, articuláveis num quadro teórico de aplicação e validade gerais; ou seja, contra o “naturalismo” positivista. Servia também para combater a ideia de que uma totalidade espiritual, cujo caráter único retire sua legitimidade incontestável do próprio processo espontâneo da sua constituição ao longo dos séculos; ou seja, contra qualquer variante de “materialismo”.

Discípulo dos autores da corrente neokantiana que formou a Escola de Heidelberg, Weber acompanha a “controvérsia metodológica” que envolve a diferença entre as ciências naturais e as ciências histórico-culturais. Debate que faz parte da querela, própria, como já observado, daquele período alemão de edificação tardia do capitalismo, entre as correntes do historicismo e do positivismo. A primeira corrente, defendendo a concepção de que as ciências da sociedade são histórico-individualizadoras e de caráter normativo e, a segunda corrente, como ciências axiologicamente neutras e que buscam leis gerais nas ações humanas.

Weber via que a separação entre as ciências da cultura e as naturais era possível, a metodologia empregada por ambas dar-se-ia mediante os objetivos da pesquisa, ou seja, não haveria uma distinção metodológica estanque entre as ciências. Dentro da concepção weberiana, não é a natureza do objeto o que diferencia as ciências da cultura das ciências naturais, pois o que é singular encontra-se na natureza e na sociedade, o mesmo ocorre com o que é geral (por exemplo, estudo de um astro específico, no plano particular, e o estudo das galáxias, no plano geral). Logo, a diferença fundamental seria o fato de ser o indivíduo sujeito e objeto de seu próprio ambiente de pesquisa.

Para as ciências exatas da natureza as leis são tanto mais importantes e valiosas quanto mais geral é a sua validade. Para o conhecimento das condições concretas dos fenômenos históricos

as leis mais gerais são frequentemente as menos valiosas, por serem as mais vazias de conteúdo. Isto porque quanto mais vasto é o campo abrangido pela validade de um conteúdo genérico – isto é, quanto maior a sua extensão -, tanto mais nos afasta da riqueza da realidade, posto que para poder abranger o que existe de comum no maior número possível de fenômenos, forçosamente deverá ser o mais abstrato e pobre de conteúdo. O campo das ciências da cultura, o conhecimento do geral nunca tem valor por si próprio (Weber, 1995: 125-6).

Não obstante, é necessário perceber a existência de ressalvas por parte de Weber. Para ele, apesar da presença de singularidades e generalizações nos âmbito social e da natureza, para as ciências histórico-sociais o mais importante, apesar das generalizações serem necessárias no auxílio do estudo (meio e não fim), são as especificidades e a “direção de interesse” entre as duas ciências: em ambas as ciências os pesquisadores são motivados por valores na escolha de seus objetos.

Ao fim e ao cabo, a conclusão a qual Weber chega é: a diferença entre essas ciências, da natureza e da cultura, é essencialmente de perspectiva. As primeiras procuram regularidades que possam produzir um sistema de leis gerais, já as segundas aspiram a um estudo objetivo de caráter *compreensivo* (buscar o sentido atribuído pelo sujeito a sua ação) e *explicativo* (leis como instrumentos de clarificação das “probabilidades causais”, ou seja, hipóteses) das individualidades histórico-sociais, sempre a partir do que é essencial para os valores culturais e pessoais de cada pesquisador. Em outras palavras: a causalidade dos fenômenos sociais é mais complexa que dos naturais, pois os sujeitos agem dotados de interesses, portanto, suas ações são dotadas de sentido. Por isso, Weber vai conceber seu método como uma “compreensão explicativa”. Esta “é definida como um processo lógico que tem como resultado não o conhecimento válido (...), mas hipóteses que deveriam ser verificadas empiricamente sob a forma de explicação causal” (Saint-Pierre, 1999: 23).

Sabemos que a proposta weberiana se fundamenta na “relação com os valores”. Estas permeiam o universo sociocultural e mostram que a própria tentativa de compreensão da definição cultural dentro de instância socioculturais expõe que a cultura é, por si só, um conceito de valor (Weber, 1995: 130-1). Assim, observa-se que para Weber toda análise que se queira científica e objetiva, dentro dos limites de “objetividade” (que reconhece que não é completamente possível, daí as suas aspas), edifica-se mediante dois pressupostos axiais, a erradicação dos “juízos de valor” no conhecimento científico e a necessidade da verificação empírica dos postulados da ciência a partir da explicação causal.

Além disso, é verificável que as ideias de valor são essenciais e não poderiam ser destituídas dos indivíduos, que são homens de cultura e por isso agregam valores.

O conhecimento científico-cultural tal como o entendemos encontra-se preso, portanto, às premissas ‘subjetivas’, pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentam alguma relação, por muito indireta que seja, com o acontecimento a que conferimos uma significação cultural (Weber, 1995: 132).

As ideias de valor de uma determinada época, portanto, são que vão indicar o objetivo de estudo e, por conseguinte, seus limites, evitando que seja algo estritamente pessoal, interno ao pesquisador – aqui encontramos o momento dito pré-científico do método, onde os valores participam. Contudo, após a escolha de determinados objeto na pesquisa a ser desenvolvida, Weber atenta para o fato de os “juízos de valores” tem de ser identificados e eliminados do ambiente científico – aqui é o segundo momento do método, o dito científico, onde entra o imperativo categórico do “autocontrole científico” que procurariam afastar essas interferências valorativas (Weber, 1995: 144; Saint-Pierre, 1999: 29). Portanto, o estudo não poder ser construído de acordo com o capricho de cada pesquisador e nem ser deduzido da própria matéria - “uma ilusão ingênua” (Weber, 1995: 131). Dessa maneira, para obter rigor

científico exigido, o pesquisador deve satisfazer certas exigências formais do pensamento, entre as quais se destacariam, de acordo com Max Weber, a consciência lógica e a não-contradição interna (1995: 138).

É evidente, no entanto, que não devemos deduzir de tudo isso que a investigação científica-cultural apenas conseguiria obter resultados “subjetivos”, no sentido de serem válidos para uns, mas não para outros. O que varia é o grau de interesse que se manifesta por um ou por outro (...). Porque só é uma verdade científica aquilo que pretende ser válido para todos os que querem a verdade⁴¹ (Weber, 1995: 133).

A relação com os valores é por isso um fato e que de modo algum deve afastar do cientista a possibilidade de um conhecimento objetivo. Por isso, a resolução da problemática dos “juízos de valor” indica, segundo a perspectiva weberiana, a resposta ao problema posto pela pesquisa científica, a eliminação do *dever ser*.

Em seu último ensaio sobre a teoria da ciência, “A ciência como vocação”, existe uma passagem que deixa claro o papel do professor na transmissão do conhecimento e de sua postura frente aos alunos. Isso exemplifica a forma vista por nosso autor de como deveria se portar aquele indivíduo dotado de vocação para a ciência e para o ensino.

(...) o verdadeiro professor evitará impor, da sua cátedra, qualquer posição política ao aluno, que seja expressa ou sugerida. ‘Deixar que os fatos falem por si’ é a forma mais parcial de apresentar uma posição política ao aluno. (...) Não é possível demonstrar cientificamente qual o dever de um professor acadêmico. Só podemos pedir dele que tenha a integridade intelectual

⁴¹ Ao final do artigo Weber (1995: 152) ainda diz, esclarecendo a afirmação: “A validade objetiva de todo saber empírico baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são subjetivas, no sentido específico de representarem o pressuposto do nosso conhecimento e de associarem, ao pressuposto de que é valiosa, aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar. Com os meios da nossa ciência, nada podemos oferecer àquele que considere que essa verdade não tem valor, visto que a crença no valor da verdade científica é produto de determinadas culturas, e não um dado da natureza”, (...) daí para Weber existir uma linha quase imperceptível que separa a ciência da crença.

de ver uma coisa e apresentar os fatos, determinar as relações matemáticas ou lógicas, ou a estrutura interna dos valores culturais, e outra coisa, responder a pergunta sobre o valor da cultura e seus conteúdos individuais, e a questão de como devemos agir na comunidade cultural e nas associações políticas” (Weber, 2008: 101).

E ao final do texto ainda afirma:

Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época, devemos dizer: possa ele voltar silenciosamente, sem publicidade habitual dos renegados, mas simples e quietamente. Os braços das velhas igrejas estão abertos para eles, e, afinal de contas, elas não criam dificuldades a sua volta. De uma forma ou de outra, ele tem que fazer o seu “sacrifício intelectual” – isso é inevitável⁴² (Weber, 2008: 107).

Retornando a nossa exposição, para ajudar no rigor da investigação científica, Weber formula os tipos ideais. Estes representam uma “utopia”, “uma adequação de sentido mais plena possível, mas que precisamente por isso, talvez sejam tão pouco frequentes na realidade quanto uma reação física calculada (...)” (Weber, 1998b: 12). São de uso provisório e permitem relacionar a noção subjetiva (a relação com os valores) e a busca por um conhecimento empírico, por isso não são modelos. O tipo ideal é, portanto, um “instrumento heurístico” com o qual se estabelece uma “acentuação unilateral” de características não gerais da realidade cultural selecionada, mas sim aspectos específicos e singulares (“difusos e discretos”) de determinados fenômenos orientados pelos valores do pesquisador (Weber, 1998b: 13 e 2008: 107).

Ainda assim, Max Weber reconhece que no tipo ideal, a ideia ao deixar que nasça dela outra ideia, pode conduzir o pesquisador, devido ao “atrativo estético” do procedimento, a

⁴² Acrescentemos que o último nome mencionado nesse seu ensaio (2008: 106) como correspondendo a seu ideal de cientista objetivo era o de um jovem esteta chamado Georg von Lukács.

esquecer da linha que as separa, abrindo margem para o juízo valorativo (Weber, 1995: 143-4). Portanto, o pesquisador deve estar atento a todo o momento para a relação que compara a realidade no sentido lógico e a apreciação avaliadora dessa realidade.

Devemos repetir que, no sentido que lhe atribuímos, um “tipo ideal” é algo completamente diferente da avaliação apreciadora, pois nada tem em comum com qualquer “perfeição”, salvo com a de caráter puramente lógico. Existem tantos tipos ideais de bordéis como de religiões. E, entre os primeiros, tanto existem alguns que, segundo a atual perspectiva da ética policial, poderiam parecer tecnicamente “oportunos”, como outros em que aconteceria justamente o contrário.

Para Weber, o tipo ideal não é um dever ser, mas uma tentativa de por ordem o caos dos fatos, pois “trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico”. (Weber, 1995: 137). Além disso, representa um “meio” de conhecimento e não um “fim”, não é uma hipótese, sendo na verdade um recurso metodológico criador de hipóteses que relacionam o sentido de determinado fim e seus respectivos meios. De acordo com Weber, isso irá indicar a maturidade científica na medida em que sua superação indicará a atribuição de uma legitimidade empírica, pois existe apenas um critério para o conhecimento de fenômenos culturais concretos: o da eficácia (Weber, 1995: 139).

Convém agora, para fechar a exposição do tipo ideal, esboçar a categoria de possibilidade objetiva como empreendida pelo autor.

A referida categoria relaciona-se com a imputação causal, onde o que importa não é o “valor” normativo ou “justeza”, mas sim o peso causal das decisões dos acontecimentos estudados pelo pesquisador. Logo, o que é substancial para a imputação causal é saber que

orientação teria tomado, acerca de dado(s) acontecimento(s), se os procedimentos adotados tivessem sido diferentes. Assim, em cima desses questionamentos surge a necessidade metodológica da “possibilidade objetiva”.

Para Weber, este recurso metodológico refere-se a um conhecimento positivo, na medida em que se busca conhecer o acontecimento percebendo as possibilidades de configurações do mesmo. De forma distinta, expressando regras condicionais (*Se... então...*) do acontecer, portanto, um saber nomológico. Essa categoria então permitiria determinar o peso causal de um acontecimento em uma escala de gradações que vai desde a causa adequada até a causa acidental (Weber, 1995: 140). Ao fim e ao cabo, ela pretenderia “um conhecimento científico (conferindo uma estrutura lógica à explicação causal dos fenômenos culturais), apesar da ocorrência de todo tipo de irregularidades devido ao acaso (...) e, fundamentalmente, à intervenção da vontade (...)” (Saint Pierre, 1999: 89).

A partir de tudo que foi indicado anteriormente, de acordo com nosso autor, a função da sociologia não é dizer o que fazer, mas dentro de determinadas possibilidades históricas dadas, poder dizer quais os meios possíveis de serem usados e daí criticar indiretamente (construção ideal) a possibilidade de tal fim proposto a ser alcançado, ser dotado ou não de sentido (seja uma ação racional). Dessa maneira, se tal fim puder ser alcançado, comprovar e constatar as consequências que teria a aplicação de determinado meio e, também, o eventual lucro obtido ao final. Com isso oferecer-se-ia a possibilidade de refletir sobre as consequências não desejadas e desejadas. Com essa comparação entre custos e lucros, através dessa “crítica técnica”, os homens de responsabilidade (ou de ação) terão maior margem de ponderação para as consequências de suas ações, pois “decidir-ser por uma opção é exclusivamente ‘assunto pessoal’”. “Isso é o máximo que a ciência empírica pode fazer sem entrar no terreno da especulação” (Weber, 1995: 110). Daí a defesa da sociologia, como disciplina singular e limitada, que se propõe apenas elaborar conceitos para encontrar regras

gerais dos fenômenos históricos, portanto, uma espécie de ciência auxiliar da história, onde esta deve buscar as causas dos fenômenos singulares.

(...) a conceituação da sociologia encontra seu material, como casos exemplares e essencialmente, ainda que não de modo exclusivo, nas realidades da ação consideradas também relevantes do ponto de vista da história. Forma seus conceitos e procura suas regras sobretudo também levando em conta se, com isso, pode prestar um serviço à imputação causal histórica dos fenômenos culturalmente importantes (Weber, 1998a: 12)

Portanto, para finalizar, o que pretendia o arcabouço teórico-metodológico weberiano é mostrar a possibilidade do conhecimento científico nas “ciências do espírito”, fundamentadas objetivamente numa forma de conhecimento que por estar num meio permeado de valores, que é o meio cultural, não tornaria inválida as ciências histórico-sociais como “objetivas”. Pois, uma ciência empírica não está apta a ensinar ninguém aquilo que “deve”, mas sim e apenas o que “pode”, e, em certas circunstâncias, o que “quer” fazer (Weber, 1995: 111).

3.4.2 A CRÍTICA DE LUKÁCS A SOCIOLOGIA DE MAX WEBER.

Lukács expõe que Max Weber era “economista, sociólogo, historiador, filósofo e político”, além de sentir-se “à vontade em todos os campos da arte e de sua história”. Portanto, era alguém que tinha “profundos conhecimentos, muito superiores à média”. Mas apesar de ser um conhecedor “de um vasto e multiforme saber” em todos os campos e um “cientista escrupuloso”, “jamais superou uma especialização estreita”, inexistindo “nele qualquer sombra de um verdadeiro universalismo” (1979: 64).

Para Lukács a impossibilidade de Weber alcançar tal universalismo encontra-se nas ciências sociais burguesas que não conseguem superar esta especialização mesquinha, desdobramento da divisão social do trabalho capitalista. E não, como já foi observamos no capítulo anterior, pela amplitude das ciências modernas e de uma suposta limitação do conhecimento humano, mas sim devido à forma e à direção tomada pelo desenvolvimento fragmentado de tais ciências, que não permite mais que elas se relacionem entre si e enriqueçam-se mutuamente.

Assim, de acordo com nosso autor, para entendermos quais as causas e motivos dessa limitação do pensamento de Max Weber, “é necessário observar o estado das ciências singulares com a ajuda das quais Weber aspirava atingir um conhecimento universal da história social” (idem).

Portanto, a causa de Max Weber ter realizado “uma ‘síntese’ (acrítica)” entre as ciências especializadas, permitindo com que as barreiras artificialmente construídas, logo, pseudocientíficas e pseudometodológicas, entre elas permanecessem erguidas, tem sua raiz nesses pressupostos. Não somente de ordem ideo-política, mas também metodológicos, pois de acordo com Lukács (1979: 66), Weber por também ser filósofo seguidor do neokantismo, aprendeu a: “sancionar pela filosofia precisamente esta separação e este isolamento metodológico; a filosofia ‘aprofundava’ nele a convicção de que, neste caso, estava-se em face de uma ‘estrutura eterna’ do intelecto humano”.

Nesse tipo de arcabouço teórico-metodológico, ocorre: primeiro, a negação da “coisa-em-si”, ou seja, da possibilidade do conhecimento objetivo do mundo. Portanto, o desenvolvimento de um arcabouço teórico-metodológico que reconhece o objeto apenas no seu fenômeno, isto é, como “representação” (ou pior: representação da representação) que o sujeito (o indivíduo isolado e fragmentado da especialização) faz dele. Em outras palavras: os limites postos pelo subjetivismo do “sujeito do conhecimento” frente ao “objeto do

conhecido” estabelecem barreiras artificiais ao conhecimento como se esses fossem os limites da própria razão e não impostos a ela pela divisão do trabalho capitalista. Portanto, o sujeito não poderia conhecer o mundo como objetivo, estruturado em si mesmo, mas apenas como uma captação limitada, fragmentada, que a subjetividade faz do mundo entendido dependente da sua vontade e representação.

Dessa maneira, o sujeito é obrigado a fazer “recortes metodológicos”, ou seja, fragmentar a realidade para que o conhecimento se efetive dentro de determinados “campos”, “esferas”, “níveis”, “camadas”, etc. construídos pelo “sujeito do conhecimento”. Uma vez negada a possibilidade do conhecimento objetivo da “coisa-em-si” e determinada a necessidade da fragmentação do saber em disciplinas especializadas e autônomas, o “status de cientificidade” passa a ser uma questão orientada pela subjetividade do pesquisador e seus valores (pessoais e culturais, estes últimos orientariam uma postura intersubjetiva) com objetivo de alcançar o conhecimento científico (ação orientada a fins).

Basta observar que para Weber as leis não podem ser objetivas, apenas “hipóteses” extraídas do tipo ideal, sendo este um tipo “puro”, ou seja, construídos por uma lógica técnico-instrumental para ser estritamente racional (sem “juízos de valor” e “contradições”, pois estes “irracionalismos” *devem ser* eliminados – de acordo com o imperativo categórico kantiano). Essa solução se propõe no sentido da construção de um método que supostamente garantiria a “objetividade” (as aspas, do próprio Weber, indicam que nunca pode ser alcançada 100%, devido a constante tensão com os valores e concepções de mundo) e a neutralidade do conhecimento.

Segundo, a conseqüente rejeição em reconhecer a realidade como “unitariedade”⁴³, ou seja, com detentora de princípio e de unidade próprios, o que é, no final das contas, uma clara

⁴³ O que fica muito claro não só na rejeição do materialismo histórico-dialético como concepção de mundo, mas também na explícita rejeição que Weber faz da teoria da evolução darwiniana, que apresenta o princípio e a unidade do desenvolvimento da natureza (Fleischmann, 1977).

negação da dialética e da categoria da totalidade. Ao fim e ao cabo, o sujeito somente pode agir sobre uma área delimitada (“finitude infinita”) dentro do “todo caótico”, onde os dados empíricos (fenomênicos) são logicamente organizados e classificados, com o apoio das categorias transcendentais condicionadas pelos “valores pessoais e supremos” da cultura do pesquisador. Desse modo, as categorias transcendentais operacionalizadas por Max Weber não são mais “puras”, como eram em Kant. Agora apenas dentro da mesma particularidade cultural é possível uma intersubjetividade, assim, a proposta kantiana da universalidade é abandonada. Portanto, em Weber, a criação de tipologias (constructos subjetivos) e não de categorias objetivas (“formas de ser, determinações da existência”). Isto é, em outras palavras, hegelianamente falando, a elaboração de representações (a partir da existência) e não de conceitos (a partir da realidade).

Terceiro, a reprodução kantiana da separação entre Razão Pura e Razão Prática, que é reflexo da separação - que ocorre na divisão do trabalho das sociedades de classes e hiperdimensionada pela especialização capitalista - entre trabalho manual e intelectual. Com isso, a fundamental relação entre teoria e prática fica oculta para Weber, pois não pode desvelar como se dá a efetiva processualidade dos fenômenos histórico-ontológicos. Isso faz com que caia no relativismo, já que não consegue apreender que por mais que os fenômenos possuam o mesmo estatuto, por serem momentos de uma mesma unidade, existem entre eles as prioridades ontológicas que devem ser levadas em conta: com isso o sujeito pode afirmar, do seu ponto de vista singular, que pela ótica da religião é possível expor informações de determinado setor da realidade que não poderiam ser vistas por aquele indivíduo que pretende estudar o mesmo setor partindo da ótica da economia, da política, da estética etc.

Quando isso não é observado, cai-se num igualitarismo formalista que leva ao entendimento de que formas sociais distintas possuem mesma equivalência⁴⁴. O que, ao fim e

⁴⁴ Aqui se encontra a raiz metodológica da tese da antropologia estruturalista e pós-estruturalista de que “a comunidade indígena é a mesma coisa que a comunidade industrial”.

ao cabo, autoriza uma suspensão do julgamento que o sujeito possa fazer diante dos acontecimentos postos – o que permite a sustentação da defesa logicista da tese: “Premissas no indicativo não podem levar a nenhuma conclusão no imperativo” (Poincaré *apud* Löwy, 1992). Desse modo, coloca-se no mesmo saco a concepção de que entre fatos e valores não há uma relação lógica e nem mesmo uma relação histórico-ontológica (conhecimento dos fatos e posicionamento de valor, portanto, moral e político). Nisso, lembra-nos Lukács (1979, 66) sobre a defesa de Weber da decisão através do místico “livre-arbítrio”: “por outro lado, a ação ética decorre ao contrário (...) de uma mística decisão do ‘livre arbítrio’, nada tendo a ver com o processo cognitivo” – também não custa observar que essa defesa sustenta-se numa concepção burguesa do homem individualista, a qual “acentua o distanciamento da vida pública, quando a consciência do indivíduo é elevada a juiz inapelável das decisões; desse modo, anulada a própria possibilidade de uma instância objetiva, é ainda mais intensamente sublinhado o caráter irracional da decisão” (1968: 498).

Vale citar a passagem de Weber da “Ciência como Vocação” (*apud* Lukács, 1979: 66; cf. Weber, 2008: 102) que nosso autor húngaro transcreve para evidenciar “esta contaminação eclética de relativismo extremo no conhecimento e completo misticismo na ação”.

“Aqui (isto é, na decisão que leva à ação – G. L.) entram em choque deuses diversos, e entram em choque eternamente. É como no mundo antigo, não ainda desencantado de todos os seus deuses e demônios, mas de um modo diverso: assim como o grego oferecia sacrifícios, ora a Afrodite, ora a Apolo e, sobretudo, aos deuses de sua cidade, assim ocorre ainda hoje, depois daquela atitude ter sido despojada de sua mística – mas intimamente verdadeira – plasticidade. Acima desses deuses e de seus conflitos impera o destino, mas de modo algum a ‘ciência’”.

Assim, como observar Lukács (1979: 67), Weber jamais poderia ter realizado “um verdadeiro universalismo, mas no máximo a união pessoal de um grupo de especialistas

estreitos em um só homem”. O exemplo de Weber ratifica como a sujeição acrítica do pensador à divisão capitalista do trabalho produz nas ciências sociais um caráter de apologia indireta: fixação formalista nos diversos momentos superficiais do mundo. Tais momentos são separados uns dos outros e suas conexões fundamentais são atrofiadas ou mesmo se perdem, permitindo que o sujeito descolado do mundo e sua subjetividade autossustentada terminem através de sua “vontade e representação” por definir qual o ponto de partida e fio condutor analítico de como a efetividade deve ser pesquisada e explicada.

Enquanto o pensamento clássico da burguesia não poderia desvelar até a raiz mais íntima os nexos histórico-ontológicos entre teoria e prática (Hegel é a última expressão dessa tentativa), pois essa limitação se dava por uma restrição objetiva do período histórico em que vivia. Já o pensamento compromissado com a decadência, ainda que ilustrado por uma figura como Max Weber, “um ideólogo dotado de grandes qualidades, escrupuloso e subjetivamente honesto”, termina por demonstrar “o caráter apologético desta incapacidade de romper com a estreiteza da divisão do trabalho científico, própria do capitalismo em declínio” (1979: 67), por estar atrelado: 1) os limites estruturais que já estavam presentes no pensamento burguês clássico, mas que o posterior desenvolvimento histórico capitalista, vivido por Weber no âmbito da especialização aprofunda durante o período imperialista; 2) a perspectiva de classe burguesa e sua respectiva visão de mundo: a concepção de homem individualista, competitivo e mesquinho de Hobbes, e, a “vontade de poder” articulada com concepção da moral do senhor (imperialistas) versus a do escravo (colonizados) de Nietzsche - é tomada como a essência do homem universal; 3) a leitura formalista de viés neokantiano, de um lado, das radicais e revolucionárias descobertas de Engels e, principalmente, de Marx; o desleixo (o ignorar dos textos que continham as críticas de Marx a Lassalle, por exemplo), de outro. Desse modo, lembra Lukács, como um homem do porte intelectual como Weber, rebaixa-se

“ao nível dos refutadores profissionais de Marx, ao nível dos pequeno-burgueses apavorados pelo ‘igualitarismo’ socialista” (1979: 67).

Numa conferência, Max Weber “refuta” a economia socialista, aduzindo que o “direito aos proventos integrais do trabalho” é uma utopia irrealizável. Este erudito – que morreria de vergonha se lhe estivesse escapado um erro quanto a uma data da história da China antiga – ignorou, portanto, a refutação da teoria lassalleana feita por Marx.

Como já observamos anteriormente: não existe mais interesse da burguesia em estudar as leis e a história do desenvolvimento social a partir do complexo econômico (a partir do processo produtivo). Essa orientação apologética nasce da necessidade socialmente posta de toda classe dominante não querer mais desvelar a raiz dos conflitos sociais. Portanto, o estudo a partir do processo produtivo é deslocado para analítica da esfera da reprodução, que toma os fenômenos da circulação de forma isolada. Na Alemanha essa exigência apologética torna-se mais incisiva, pois ela encontra-se no período do capitalismo imperialista.

Lukács aponta um reflexo desses determinantes históricos, ideo-políticos e metodológicos no tratamento abstrato e formalista que Max Weber faz da relação entre infra e superestruturas, mais precisamente da analítica que estabelece da reciprocidade entre as formas econômicas e as religiosas, negando a prioridade da economia. Com isso faz duas citações importantes de Weber (*apud* Lukács, 1968) para indicar como o autor trata essa questão. A primeira (p. 487):

“Uma ética econômica não é uma simples ‘função’ de formas de organização econômica; nem tampouco, em troca, pode-se dizer que essa ética informe de modo unívoco a organização econômica... Por mais profundos que tenham sido os influxos sociais, condicionados econômica e politicamente, exercidos em casos singulares sobre uma ética religiosa, esta recebeu suas características, em primeiro lugar, de fontes religiosas”.

E a segunda (p. 488):

“Não os interesses (materiais e ideais), mas sim as ideias dominam diretamente a ação dos homens. Mas as ‘imagens de mundo’ criadas pelas ideias determinaram, com frequência, enquanto fatores de desvio, os caminhos pelos quais a dinâmica dos interesses impeliu à ação”.

Após deixar Weber falar por si próprio, Lukács esclarece que apesar da aceitação da reciprocidade entre elementos materiais e ideais no relativismo moderno ser “bastante aceitável”, não é efetivamente conservada por Weber, apenas lhe serve para introduzir a polêmica contra aquilo que o autor alemão pensa ser inaceitável cientificamente: a economia como base da superestrutura, sua prioridade diante dos outros complexos sociais. Para Max Weber existe um caráter de imanência nos elementos ideológicos, nesse caso, no religioso, que o faz surgir em si mesmo e que, portanto, o faz reconhecê-lo como prioritário diante dos outros complexos.

Esse caráter transcendental da esfera religiosa permite a Weber usá-lo como fio condutor analítico de seu estudo sobre o *espírito do capitalismo*. Ao reconstruir a história universal através da evolução ético-religioso entre Ocidente e Oriente, pode atribuir à edificação da sociedade capitalista, de forma idealista, através da deseconomização e “espiritualização” da mesma, prioridade a ética protestante diante das relações econômicas no desenvolvimento do que ele chama de “espírito do capitalismo moderno” (a racionalização da vida cotidiana). Max Weber só consegue tal conclusão “em virtude da sua identificação simplista de economia e técnica, segundo a qual somente o capitalismo das máquinas é reconhecido como capitalismo genuíno” (Lukács, 1968: 489). Também não custa observar, que a expressão “capitalismo moderno” é resultado da não distinção adequada entre capital e capitalismo, pois Weber ao não conseguir trabalhar adequadamente a distinção entre os

conceitos, fruto de sua perspectiva relativista, termina por equalizar formas sociais distintas como se fossem fases de uma mesma formação social (junte-se a isso, como já observado, a aceitação da teoria da utilidade marginal, que nega a especificidade capitalista posta por Marx: a extração da mais-valia).

E ao utilizar da tese de que na modernidade a religião foi deslocada para o âmbito do não racional e, também, por seu caráter autofecundante, Weber estabelece que o capitalismo por mais que seja caracterizado por relações racionalizadas, o fundamento das relações nele estabelecidas é irracional.

Ao final, esse tipo de proposta de Weber tem como objetivo sanar a maior necessidade da sociologia alemã que é encontrar uma teoria que responda a questão da gênese e da essência do capitalismo e através dela elaborar uma concepção que supere a apresentada no capítulo 24 d'O capital: a acumulação primitiva de capital acontece através da separação violenta entre trabalhador e meios de produção. O problema da refutação da mais-valia já era tido como problema “solucionado” pela “teoria da utilidade marginal”.

Esta perspectiva, que apreende o mundo real de forma invertida, acaba atribuindo uma essência ao capitalismo que permite aos pesquisadores esquivarem da obrigação de enfrentar os efetivos problemas econômicos, principalmente a questão da mais-valia e da exploração. Esta é substituída pela problematização politicista da dominação, que aparece quando a economia capitalista é compreendida de cabeça para baixo, fazendo com que os problemas ideológicos de ordem jurídico-político sejam postos como complexos regentes, ao mesmo tempo em que são analisados de forma simplista, deslocando o processo produtivo de sua determinação fundamental para um momento secundário.

Dessa maneira, Weber recusa “a partir de um ponto de vista agnóstico-relativista, o problema da causalidade primária, permanece[ndo] na simples descrição analógica” (Lukács, 1979: 490). Nisso, todo e qualquer conhecimento sobre o capitalismo não poderá superar o

caráter resignatório, pois nunca desvelará as reais explicações causais, caindo sempre na restrita e superficial crítica da cultura. Portanto, será uma perspectiva que nunca ultrapassará os limites do anticapitalismo romântico burguês, porque “dá livre espaço à insatisfação com a cultura capitalista, mas concebe a racionalização capitalista como uma ‘fatalidade’ (Rathenau) e, portanto, apesar de todas as críticas, faz com que o capitalismo apareça como algo necessário e inevitável” (idem).

Lukács continua a denunciar que a sociologia do período imperialista apresenta uma metodologia extremamente formal e uma gnoseologia agnóstico-relativista, que se converterá numa mística irracionalista. Assim, a sociologia assume o papel de ciência particular e auxiliar da história, mas devido ao seu formalismo metodológico fica impossibilitada de realizar “uma verdadeira interpretação histórica”. Os problemas relativos ao conteúdo e à gênese das ciências singulares (que se tornam, também, cada vez mais formalistas) são transferidos para o campo da sociologia. Ela, por sua vez, e devido à sua metodologia de ordem agnóstico-relativista, passa a operacionalizar com analogias formalistas em vez de explicações que busquem as efetivas relações histórico-causais. Lukács (1968: 493-4) aprofunda a questão:

Confirma-se aqui, a nível concreto, o que afirmáramos nas observações introdutórias, ou seja, que o método das disciplinas singulares no campo da ciência social, que consiste em transferir os problemas de umas para outras, torna tais problemas certamente insolúveis; além disso, apresenta uma particular semelhança com a transferência de processos entre as várias instâncias burocráticas.

Por mais que o próprio Max Weber se ponha como inimigo do irracionalismo, sua sociologia é igualmente plena de similar problema, o que muda é o nível do formalismo, subjetivismo e agnosticismo, pois as suas formulações ainda possuem certo rigor e

honestidade, logo, suas críticas dirigem-se as versões excessivas e vulgares dessas tipologias por ele consideradas irracionais.

De acordo com Lukács (1968: 494), para Weber a construção de “tipos ideais” será o problema central de sua metodologia.

Na opinião de Weber, só a partir deles é possível uma análise sociológica. Esta análise, porém, não fornece nenhuma linha de desenvolvimento, mas apenas uma justaposição de tipos ideais escolhidos e ordenados em forma casuística. O devir da sociedade, concebido em sua irrepetibilidade e na impossibilidade de ser subordinado a leis (ao modo de Rickert), apresenta um ineliminável caráter irracionalista, ainda que – para a casuística racional do tipo ideal – o irracional seja elemento perturbador, o “desvio”.

O conceito weberiano de lei, por exemplo, expressa o caráter individualista/subjetivista de sua sociologia compreensiva, pois são construídos a partir de uma orientação de fins estabelecida pelo ponto de vista do pesquisador e são apenas “probabilidades” (constructo lógico de expectativas), nunca expressões de leis objetivas do mundo dos homens. Basta observar como essa propositura de lei é radicalmente antagônica às formulações de Marx, nas quais as categorias são “formas de ser, determinações da existência”, portanto, ontologicamente postas. Com isso, Lukács (1968: 494) esclarece:

Desse modo, não apenas toda a realidade social objetiva é dissolvida em sentido subjetivista, mas as situações sociais assumem uma complexidade aparentemente exata, porém, na realidade extremamente confusa.

(...)

Vê-se claramente (...) que as categorias sociológicas de Weber – que designa como *probabilidade* as mais diversas objetivações sociais, como o poder, o direito, o Estado, etc. – não expressam mais do que a psicologia abstratamente formulada do indivíduo que age e calcula segundo os princípios do capitalismo.

Lukács (1968: 495-6) reafirma que apesar da erudição e “todas as intenções subjetivas”, Weber “era o que mais honesta e coerentemente se esforçava no sentido de exercer sua ciência de modo puramente objetivo”, no sentido de uma lógica técnico-formal que buscava a racionalidade (eliminação da contradição) e neutralidade de valores (ideologias e concepções de mundo). Isso é que permitiria a sociologia ser fornecedora uma “crítica técnica”, ou seja, uma analítica agnóstico-formalista das relações meios/fins, seus custos/benefícios e quais as possíveis consequências que podem advir do uso de determinado meio para alcançar determinado fim. Nisso, Weber terminou demonstrando-se um típico representante da pseudo-objetividade das tendências imperialistas vigentes, portanto, a luta de Weber contra o irracionalismo acaba levando-o a um estágio superior deste mesmo irracionalismo. Ou nas palavras de Mészáros (2002:417) inspirado em seu mestre Lukács: “aos limites ‘irremediavelmente irracionais’ das analogias formalistas”.

Para Weber, tudo aquilo que não for passível de ser exatamente demonstrado, segundo Lukács (1968: 496), “encontra-se fora do campo da ciência, é objeto de fé e, portanto, algo irracional”. O método da sociologia compreensiva, portanto, ao exigir a *tentativa* de exclusão de todos dos ditos elementos irracionalistas, como os juízos de valor, já que estes estão sempre tensionando a racionalidade, não faz nada mais “que elevar a um grau ainda mais alto a irracionalização do devir histórico-social” - daí a imagem do pêndulo usada por Saint-Pierre (1999) pra ilustrar a tensão dualista entre valores e razão em Weber.

Reafirmando a questão, Lukács volta a afirmar (1968: 498): “Weber quer salvar a cientificidade da sociologia excluindo do seu âmbito os juízos de valor; mas, assim, não faz mais do que transferir toda a irracionalidade para os juízos de valor e para as tomadas de posição”. Em outras palavras: aquele que não é capaz de “extrair da estrutura dialética da

realidade social as consequências lógicas dialéticas, é obrigado a refugiar-se no irracionalismo”. E, assim, Lukács (1968: 496-7) conclui que:

(...) a própria realidade, com força cada vez maior, põe aos ideólogos questões dialéticas, que eles, porém – por motivos sociais, e em segundo metodológicos – não podem resolver dialeticamente. O irracionalismo, por conseguinte, é o caminho para escapar à solução dialética de uma questão dialética.

Esse exemplo comprova “como a divisão capitalista do trabalho se insinua na alma de um indivíduo singular, deformando-a; como transforma num filisteu limitado um homem que, tanto intelectual como moralmente, está muito acima da média” (Lukács, 1979: 67).

A divisão capitalista do trabalho, dessa maneira, não apenas encrava seu formalismo nas divisões e subdivisões artificiais das ciências, que nutrem e que são mantidas pela consciência burguesa de decadência, como compromete radicalmente (e até mesmo arruína em determinados casos) a possibilidade de penetrar até a raiz última da objetividade. Com isso, hegelianamente falando, ultrapassando a existência e captando a realidade, ou seja, desvelando a essência por detrás dos fenômenos objetivos, suas mediações entre si e com a estrutura econômica.

Tudo isso terminou levando, Max Weber, conselheiro para a delegação alemã na conferência do Tratado de Versalhes (1919), co-fundador (1918) do Partido Democrático Alemão (Deutsch-Demokratische Partei, o DDP) e membro da comissão elaboradora da constituição⁴⁵ da República de Weimar (1919-1933)⁴⁶, a não apreender as respectivas prioridades ontológicas e mediações existentes entre a esfera da produção e reprodução, porque não foi capaz de desvelar o trabalho como fundamento histórico-ontológico, o qual

⁴⁵ Vide: Mayer, 1985.

⁴⁶ Excelentes filmes que retratam o clima desse período são “O Ovo da Serpente” de Ingmar Bergman e “Cabaret” de Bob Fosse.

demonstra efetivamente as relações econômicas como determinantes primárias no “complexo de complexos” do ser social.

Assim sendo, Weber não pode apreender o ponto de partida e fio condutor histórico-ontológico da autoconstrução humana, passando a desenvolver a concepção de que a realidade é um todo caótico e resta apenas ao sujeito, a partir dos seus valores pessoais e culturais, escolher o seu ponto de partida e construir o seu “método heurístico” de pesquisa – pensamento que se sustenta numa perspectiva claramente individualista e, conseqüentemente, relativista, na qual a categoria da intersubjetividade kantiana é fundamental para estabelecimento dos padrões cognitivos e do que seria a verdade científica.

De acordo com nosso autor, é por meio “destes pressupostos ideológicos e metodológicos” que é possível a aceitação das ciências artificialmente separadas. Por isso, é possível que um “sábio do nosso tempo” (1979: 64) seja impossibilitado a alcançar o universalismo e, assim, apreender as efetivas conexões do desenvolvimento histórico-ontológico.

CONCLUSÃO

De acordo com nossos autores, Marx e Lukács, a elaboração de uma teoria que explicita a possibilidade efetiva de superação da ordem de classes, só é possível na medida em que o ser social passa a ser apreendido como algo específico, ou seja, como um ser que apesar de estar ligado à natureza, possui uma dinâmica própria. Enquanto o ser social é reconhecido como uma simples e mera continuidade da dimensão natural, o sujeito que busca conhecê-lo acaba sendo levado a cair em pré-conceitos que o levam a analogias que não expressam o ser humano como ele efetivamente é, em sua legalidade processual propriamente dita.

Somente o capital, desenvolvido a partir de sua forma capitalista, a primeira sociedade plenamente social, como foi exposto e aprofundado nos capítulos anteriores, pode promover o amadurecimento das relações sociais ao ponto de poderem ser captadas pela subjetividade em sua processualidade essencial. Apesar disso, por ser uma sociedade fundada na exploração e consequente opressão classista, é de interesse vital para a burguesia não reconhecer as contradições fundamentais que determinam seu ir-sendo, sua forma e o conteúdo científico-filosófico de seu pensar e agir. Portanto, os marxistas não são os únicos a constatar a crise da forma social burguesa. Essa consciência, em maior ou menor grau, tornou-se de há muito moeda corrente no pensamento vigente.

Quanto mais essas contradições são profundas e irreconciliáveis, tanto mais nítida é a ruptura entre o pensamento burguês e o desdobramento da realidade social. Mas o problema não consiste somente em uma contradição entre o pensamento e a realidade social, pois se acrescenta ainda outra contradição: a que subsiste entre a evolução efetiva e a aparência dessa realidade social. É essa contradição que explica que certos pensadores, que são sérios e competentes, nos deem uma representação parcial ou completamente falseada da realidade social, porque se limitam apenas ao exame dessa superfície diretamente perceptível.

Esses acontecimentos, como também já procuramos deixar claro nos capítulos anteriores, não são frutos exclusivos de uma manipulação direta de classe fundada numa falsa concepção de mundo (o ser humano é proprietário privado, logo, individualista, mesquinho e egoísta por natureza). A burguesia, como todas as classes, também está condicionada primeiramente pela divisão do trabalho própria de uma sociedade classista, caracterizada pela separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, que leva os pensadores, em sua maioria, desligados do processo produtivo – local primário de criação e desenvolvimento da práxis - a reconhecerem as esferas de manifestação secundárias onde se localizam aparentemente como fundantes do complexo societário.

Na nova divisão do trabalho capitalista, onde ocorre a dissolução dos estamentos e da servidão (da superação da concepção de desigualdade natural para igualdade jurídica-política), a universalização do trabalho assalariado, a substituição da produção individual-artesanal pela industrial-mundial e produção cultural onde as formas sociais particulares estão cada vez mais articuladas de forma universal. Ocorre um hiperdimensionamento cada vez maior da fragmentação do conhecimento, através da criação de “diversos campos separados, que assumem interesses particulares, materiais e espirituais em recíproca concorrência, criando uma subespécie de especialistas” (Lukács, 1968: 63). Essa contradição constitui naturalmente um problema constante para o pensamento.

Na sociedade capitalista, o fetichismo da mercadoria e a reificação condicionam todas as manifestações ideológicas⁴⁷. Isto quer dizer que as relações humanas, que se mantêm na maior parte dos casos por intermédio de mercadorias, aparecem para esses observadores

⁴⁷ A divisão do trabalho (principalmente à luz da extrema especialização nos nossos dias), as alienações, principalmente na forma do fetichismo da mercadoria e da reificação, têm a capacidade de amputar os seres humanos de sua própria humanidade. Por serem fenômenos objetivos não podem ser abolidos no campo da consciência e, por mais que os indivíduos não percebam as suas limitações e procurem libertar-se delas através das suas atividades, não há como escapar completamente às armadilhas dessas esferas próprias do capital. Mesmo os intelectuais orgânicos estão sujeitos a vivenciarem constantemente a contradição do anseio por uma personalidade autêntica e o vivenciar alienado e alienante do cotidiano nas condições práticas de sua profissão. Por outro lado, muitos dos trabalhadores vivenciam e absorvem a ideologia burguesa, sua concepção de mundo, o que não altera integralmente sua prática política. Logo, a consciência de classe também se forma de modo contraditório e, portanto, de forma heterogênea.

enganados pela superficialidade da realidade social, sob os aspectos de uma coisa, de um fetiche. É o elemento fundamental da produção capitalista, a mercadoria, que fornece o exemplo mais claro dessa alienação. A forma social capitalista mascara essas relações humanas e as torna indecifráveis: dissimula cada vez mais o fato de que o caráter de mercadoria do produto do trabalho humano é apenas a expressão de certas relações entre os homens.

O mesmo processo de alienação ocorre em todas as categorias da sociedade capitalista. Quanto mais as categorias estão distanciadas da produção material efetiva, mais estão desprovidas de conteúdo humano. Fica evidente que o pensamento burguês, como expressão subjetiva maior da evolução do capitalismo, torna-se cada vez menos reflexivo, menos crítico. A intensificação do fetichismo exerce um efeito anti-dialético sobre este pensamento. Cada vez mais a sociedade se apresenta ao pensamento burguês como um amontoado de relações entre coisas, relações reificadas, em lugar de nele se refletir como é, ou seja, como produção ininterrupta e incessante de relações humanas. A maior parte dos intelectuais, ao encontrar-se afastada do processo de produção e reprodução social - aquele que determina a estrutura concreta e as leis histórico-ontológicas de desenvolvimento da sociedade - e por estarem profundamente ajustados na esfera das manifestações secundárias da produção social - que consideram como fundamentalmente primordiais - descartam a descoberta e o estudo das relações humanas mascaradas pela alienação.

Assim sendo, é tamanho o abismo entre a objetividade e a subjetividade, que esta reflete apenas as manifestações superficiais daquela. Toda transformação na evolução societária burguesa, ainda mais com o processo de decadência ideológica de sua classe dominante, se apresenta para o pensamento sob o aspecto de uma ruptura inesperada, de fragmentos de um todo caótico.

A sociologia para Lukács, por ser uma ciência burguesa, ou seja, ser uma forma de conhecimento estabelecida de acordo com as exigências e limites do capitalismo, é forjada como disciplina que está impossibilitada de ir para além da aparência reificada dos fenômenos próprios da determinação histórico-ontológica do capitalismo. Dessa maneira, podemos apreender, na visão de Lukács, que a base da sociologia é regressiva (Netto, 1976). Isto se evidencia quando captamos como sua fundação foi dada a partir das ciências naturais, com o claro objetivo de precisamente eliminar o caráter contraditório da ordem do capital.

Em outros termos: para Lukács a sociologia se constitui como disciplina especializada e autônoma precisamente para, ao alienar-se da problemática histórico-ontológica do ser social, estabelecer uma forma de conhecimento manipulado que fortalece o arcabouço político-ideológico da burguesia tanto como instrumento de justificação da ordem, como também na luta contra o socialismo.

Lukács (1968), assim, classifica a sociologia como um dos instrumentos mais vigorosos de *apologia indireta* da ordem do capital, pois não assume a sua defesa explícita, mas descarta a alternativa possível da sua transformação radical da ordem. A sociologia, para nosso autor, não revela somente a impossibilidade de um conhecimento social verdadeiro por parte da burguesia, mais do que isso, revela o interesse socialmente necessário da burguesia em evitar tal conhecimento. A sociologia termina por demonstrar-se uma forma de conhecimento, consciente ou não, de lutar contra a marcha da história e, dessa maneira, conservar o *status quo*. Para Lukács, fica demonstrado que a contraposição entre sociologia e concepção dialética não é uma distinção de âmbitos ou discursos autônomos e complementares, mas uma exclusão recíproca (Netto, 1979).

Para Lukács, o momento essencial do estatuto das ciências sociais, principalmente a sociologia, é sua raiz metodológica. É dela que se desdobram todas as suas problemáticas significativas. Portanto, para compreendermos a chamada “crise dos paradigmas das ciências

sociais” deve-se estabelecer um exame crítico, através da perspectiva histórico-ontológica instaurada por Marx. Pois é fundamental que se desvende como as modalidades teóricas são constituídas através das classes e seus ideólogos, isto é, é primordial o reconhecimento de sua raiz estrutural-ideológica para a compreensão de sua função histórico-social, já que “não há nenhuma ideologia ‘inocente’” (1968: 4).

Assim, como vimos no decorrer do nosso trabalho, a crítica lukácsiana da proposta da sociologia como ciência é composta de três momentos: 1) crítica da rejeição das categorias da totalidade e da mediação (por não reconhecer a categoria da práxis como fundamental); 2) crítica da particularização do conhecimento em ciências especializadas e autônomas (principalmente economia x sociologia, expressão do giro conservador burguês e da especialização promovida pela divisão social do trabalho capitalista); e, depois dos anos 30, renova as anteriores e amplia numa perspectiva histórico-ontológica, com 3) a crítica da perspectiva gnoseológica, que fundamenta o pensamento científico-filosófico da modernidade, a partir do resgate do pensamento marxiano como uma ontologia do ser social. Mais precisamente: refutação do epistemologismo das ciências sociais, que ao instaurarem-se sobre uma teoria do conhecimento em si mesma, mas que na verdade estão sustentadas numa teoria do ser concebida pela visão de mundo burguesa (homem individualista, especialista e mesquinho), desdobram uma leitura que reduzem o arcabouço teórico-metodológico marxiano numa epistemologia.

Dessa maneira, a recuperação da crítica lukácsiana da sociologia proposta nessa dissertação vem tentar contribuir no resgate da proposta radical e revolucionária do pensamento de Marx como uma teoria geral da sociedade, principalmente a capitalista. Pois, entendemos que, só é possível construir uma teoria histórica geral (“uma única ciência, a ciência da história”) a partir de uma ontologia histórico-materialista geral, mais precisamente de uma que apreenda o ser social como fundado na práxis, fundamentalmente no ato do

trabalho. Se, entretanto, os estudos particulares científicos não forem assim efetuados – como ocorreu e ainda ocorre hegemonicamente em nosso tempo – as determinações apreendidas de forma unilateral pelas disciplinas especializadas e autônomas, que deveriam ser explicados historicamente dentro do quadro ontológico geral, tornam-se determinações autossustentadas e terminam entavando (até mesmo ossificando) o estudo do geral. Em outras palavras: os estudos das especificidades, hoje executados pelas disciplinas fundadas na categoria da fragmentação, não podem captar a historicidade e contraditoriedade em que estão imersos.

Com isso, entendemos que, as pesquisas apenas se desenvolvidas a partir de uma teoria que desvele a totalidade ontológica, da base natural articulada com historicidade especificamente humana, em que os problemas estão inseridos e articulados, é possível apreender a processualidade que está por detrás do desenvolvimento histórico como sua base última de explicação (cf. Mészáros, 2006: 40-50). Ou seja, se tudo o que existe não está dado *a priori* e *ad eternum*, já que toda substância ontológica é histórica, é possível, portanto, que as pesquisas científico-filosóficas possam fazer o rastreamento da gênese, do desenvolvimento, da função social e dos limites/possibilidades de transformação do ser. Isso não seria possível ser feito pelas disciplinas especializadas e autônomas, menos ainda pela sociologia, pois entendemos que ao compreender os fenômenos sociais que almeja sem o ponto de partida da crítica da economia política, não lhe é possível elucidar os determinantes e as respectivas mediações dos processos que estão por detrás dos seus objetos de estudo.

Somente assim, superando a estreiteza das especializações e o deslocamento das autonomizações, através de uma perspectiva histórico-ontológica, é possível desnudar a processualidade do mundo dos homens e, assim, demonstrar que o objetivo da humanidade não é apenas interpretá-lo, mas sim transformá-lo.

REFERÊNCIAS

- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo, Martins Fontes/UnB, 1987.
- BENEDITO, Carlos Martins. *O que é sociologia*. Col. Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- BENOIT, Lelita Oliveira. *Sociologia Comteana: gênese e devir*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- CHASIN, J. *O Método Dialético*. s/d (Mimeo)
- _____. *Marx: Da Razão do Mundo ao Mundo sem Razão*. In: *Marx Hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987.
- _____. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo: 2009.
- _____. *Superação do Liberalismo*, 1998 (Mimeo).
- COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COUTINHO, C. N. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- Duayer, Juarez. *Lukács e a Arquitetura*. Rio de Janeiro; EDUFF, 2009
- ENGELS, F. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FERRAROTTI, Franco. “A Conversation with Lukács”. IN: MARCUS, Judith, TARR, Zoltan (org.). *Georg Lukács: Theory, Culture and Politics*. USA (New Brunswick)/UK (Oxford): Transaction Publishers, 1989.
- FLEISCHMANN, Eugène. “De Weber à Nietzsche”. In: COHN, Gabriel (org.). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx. (1843-44): As Origens da Ontologia do Ser Social*. São Paulo, Cortez, 1995.

_____. “O Marxismo Weberiano”. In: TEIXEIRA, Francisco J. S e FREDERICO, Celso. *Marx, Weber e o Marxismo Weberiano*. São Paulo: Cortez, 2010.

GIDDENS, Antony. *Moderna Teoria Social: Durkheim, Weber e Marx*. São Paulo: Zahar, 1981.

GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia: “O que é Sociologia?”*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

GRAMSCI, Antonio. “Ensaio popular de sociologia”. In: *Cadernos do Cárcere*. v. 4 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HOLZ, H. H. *et alli. Conversando com Lukács*. (Entrevista com HOLZ, H. H., KOFLER, L. e ABENDROTH, W.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LESSA, S. *Questões Teóricas e Metodológicas em Ciências Sociais*. Recife: UFPE, 1992 (Mimeo).

LALLEMENT, Michel. *História das Idéias Sociológicas: das origens a Max Weber*. Petrópolis: Vozes, 2003.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: Marxismo. e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. *Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma análise marxista*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 1992.

LUKÁCS, G. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*. In: *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, 1978.

_____. *El Assalto a la Razón*. Barcelona: Grijalbo, 1968.

_____. *El Jovem Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1976.

- _____. *Existencialismo ou Marxismo*. São Paulo, Senzala, 1967.
- _____. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: *Marxismo e teoria da literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- MAYER, Jacob Peter. *Max Weber e a Política Alemã: um estudo de sociologia política*. Brasília: EdUnB, 1985.
- MANDEL, Ernest. *O Lugar do Marxismo na História*, São Paulo, Xamã, 2001.
- MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*. In: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2002a.
- _____. “Prefácio” In: *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O Capital: Crítica da Economia-Política*. Livro I. São Paulo: Civilização Brasileira, 2002b.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Para Além do Capital: Rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2002.

- NETTO, José Paulo. *Capitalismo e Reificação*. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- _____. *Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade*. IN: Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo: 2002.
- _____. *Marxismo Impenitente: Contribuição à História das Idéias Marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.
- _____ (org.). *Lukács*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1992.
- _____. *Lukács e a Sociologia*. Revista Contexto, nº 1, 1976.
- _____. *O que é Marxismo*, Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Razão, Ontologia e Práxis*. Serviço Social e Sociedade, nº 44. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____. *Teoria Social e Serviço Social*. Maceió, 1999 (Mimeo).
- _____. *Uma face contemporânea da barbárie*. Rio de Janeiro, 2010 (Mimeo).
- NETTO, José Paulo e BRAZ, Marcelo. *Economia Política: Uma introdução crítica*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. *Anotações Preliminares para uma História Crítica da Sociologia*. Revista Temas de Ciências Humanas, nº 3. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- PINASSI, Maria Orlanda. *Da Miséria Ideológica à Crise do Capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx: Vida e Obra*, Cadernos Ensaio 3, São Paulo: Editora Ensaio, 1991.
- SAINT-PIERRE, Hector. *Max Weber: Entre a Paixão e a Razão*. Campinas: Edunicamp, 1999.
- TEIXEIRA, Francisco J. S. “Marx, ontem e hoje”. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. e FREDERICO, Celso. *Marx no Século XXI*. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. *Pensando com Marx: Uma leitura Crítico-comentada de O Capital*. São Paulo: Ensaio, 1995.

TERTULIAN, Nicolas. *Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács*. Revista Crítica Marxista, No. São Paulo: Boitempo, 2005.

TONET, Ivo. *Democracia ou Liberdade*. 2ª ed. Maceió: Edufal, 2004.

_____. *Educação, Cidadania e Emancipação Humana*". Ujuí: Unijuí, 2005.

_____. *Sobre o Socialismo*. Curitiba: HD Livros, 2002

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1 Brasília: EdUNB, 1998a.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 2 Brasília: EdUNB, 1998b.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. "A Ciência como Vocação" In: *Ensaio de Sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WOOD, Ellen, FOSTER, John (org.). *Em Defesa da História: Marxismo e Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.