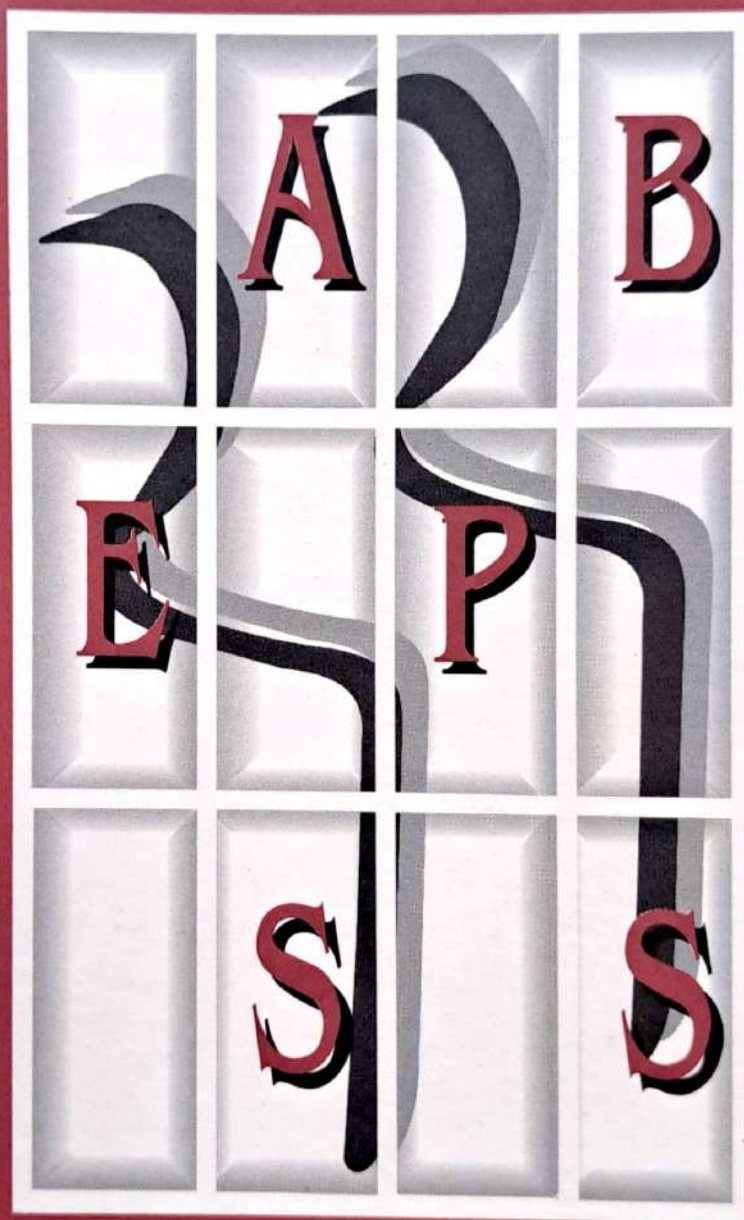


Temporalis

**Revista da Associação
Brasileira de Ensino e Pesquisa em
Serviço Social - ABEPSS**



Modernidade e Pós-Modernidade

Ano V, nº10 - Julho a Dezembro de 2005

10

ABEPSS

ISSN: 1518-7934

Temporalis

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE ENSINO E PESQUISA EM
SERVIÇO SOCIAL - ABEPSS

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Mônica', is written diagonally across the page.

Ano V, nº 10 – Julho a Dezembro de 2005

Temporalis

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE ENSINO E PESQUISA EM
SERVIÇO SOCIAL - ABEPSS

Modernidade e Pós-Modernidade

Ano V, nº 10 – Julho a Dezembro de 2005

Revista Temporalis é uma publicação da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social que objetiva divulgar o debate sobre a formação profissional e a produção do conhecimento em Serviço Social nas suas interfaces com outras áreas de conhecimento. Os artigos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores.

Comissão Editorial

Denise Bontempo Birche de Carvalho – UnB
Anna Maria D'Ottavi – Roma Tre
Jussara Maria Rosa Mendes – PUCRS
Maria Carmelita Yasbek – PUCSP
Marina Maciel Abreu – UFMA
Ivete Simionato – UFSC
Edaléa Maria Ribeiro – UFSC
Maria Rosângela Batistoni – UFJF
Marco Mondaini – UFPE
Maria Augusta Tavares – UFAL
Maria Alexandra Monteiro Mustafá – UFPE
Ana Elizabete Simões da Mota Fernandes – UFPE

Projeto Gráfico: Fábio Marins

Impressão e acabamento: Editora Universitária / UFPE

Temporalis. Revista da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS / Modernidade e pós-modernidade. Ano V. , n. 10, jul./dez., 2005. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2006.

v.

Semestral.
Inclui bibliografia
ISSN 15187934

1. Serviço social – Modernidade – Razão - Periódicos.
 2. Pós- modernidade–Neoconservadorismo–Sociedade brasileira – Periódicos.
 3. Política moderna– Pensamento marxiano – Periódicos.
- I. Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social.

364.01
361.01

CDU (2.ed.)
CDD(21.ed.)

UFPE
BC-2006-568

APRES SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....7

MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E RAZÃO11

Ivo Tonet

**PÓS-MODERNIDADE, NEOCONSERVADORISMO E
SERVIÇO SOCIAL29**

Josiane Soares Santos

**PÓS-MODERNIDADE: FIM DA MODERNIDADE OU
MISTIFICAÇÃO DA REALIDADE CONTEMPORÂNEA?51**

Adrianyce Angélica S. de Sousa

**MODERNIDADE, CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NA
ORDEM DO CAPITAL: A SOCIEDADE BRASILEIRA EM
DISCUSSÃO83**

Lúcia Cortes da Costa

**A NATUREZA DO PENSAMENTO MARXIANO E A
SUPERAÇÃO DA CONCEPÇÃO POLÍTICA MODERNA107**

Adriano Nascimento

APRESENTAÇÃO

A reprodução mental nem sempre é fiel aos processos reais. A ideologia burguesa que, dentre outros meios, propaga, preserva e dissemina a universalidade da lei do valor, através da educação, da tradição e dos costumes, é reveladora de uma interpretação da realidade, cuja perspectiva de classe inviabiliza a totalidade como referência para a análise. Sobretudo em momentos de crise, quando são requeridas novas estratégias, tendo em vista o objetivo da acumulação, torna-se necessário produzir uma cultura de adaptação para que a ordem capitalista não seja ameaçada. Nesse contexto, onde o velho transfigurado de "novo" ganha espaços privilegiados, surgem referenciais teóricos e paradigmas, que se nos apresentam como a munição adequada para se compreender as mudanças da sociedade contemporânea. É nesse rastro que o ideário pós-moderno, na sua tentativa de disfarçar as contradições ou de mistificá-las, prioriza os aspectos singulares das relações sociais, realçando o efêmero, o descontínuo e o fragmentário, o que, em última instância, implica apartar o indivíduo da classe social e, por consequência, da perspectiva de emancipação humana.

Esse ideário pós-moderno produz "novidades" nas formas de pensar e de agir e tem sido difundido na arte, na filosofia, na política, nas ciências sociais. Sob o suposto de oferecer alternativas à crise do capital, o pensamento pós-moderno reforça e intensifica o individualismo burguês, por exemplo, mediante a defesa do empreendedorismo e da empregabilidade, caudatários da política econômica da flexibilização. Contudo, malgrado a origem e o fim, essa racionalidade tem sido absorvida ao ponto de, contraditoriamente, ser tomada como argumento para defesa do trabalho, indicando, portanto, que se constitui um dos temas preferenciais no debate acadêmico.

Este número da *Temporalis* publica cinco artigos acerca da modernidade/pós-modernidade.

O artigo de Ivo Tonet pretende mostrar que a modernidade dá origem não a uma oposição entre razão instrumental e razão

comunicativa — como quer Habermas — nem a um pensamento pós-moderno, mas a duas formas de racionalidade: a razão fenomênica e a razão ontológica. A primeira é e será a forma dominante da racionalidade do mundo regido pelo capital. Por isso mesmo, o chamado pensamento pós-moderno, não obstante as enormes diferenças, guarda uma linha de continuidade com a razão fenomênica, por se fundar nos mesmos pressupostos. Já a razão ontológica, expressão da perspectiva posta pela classe trabalhadora, é a forma da racionalidade autenticamente pós-moderna, isto é, que aponta para um mundo para além do capital. Josiane Soares Santos ressalta o traço conservador do pensamento pós-moderno, relacionando essa característica à crise contemporânea do capital. Aborda a “crise da modernidade”, apreendida como expressão das necessidades do desenvolvimento capitalista, apontando a pós-modernidade como uma de suas manifestações no campo da teoria social.

Sob o título Pós-modernidade: fim da modernidade ou mistificação da realidade contemporânea? Adrianycé Angélica S. de Sousa faz uma análise da sociedade pós-moderna, no contexto da chamada “crise da modernidade”, precisamente quando as transformações econômicas e políticas dos passados anos 60 abrem um leque de questionamentos que apontam para uma sociedade pós-moderna, marcada por uma modalidade de “cultura” e de “racionalidade” totalmente novas. Questiona autores que proclamam o fim da modernidade e de suas articulações fundamentais. A partir da crítica à obra de três autores pós-modernos — Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Boaventura de Sousa Santos — nega a existência de uma sociedade pós-moderna. Na perspectiva da autora, a idéia de uma sociedade pós-moderna é funcional ao capitalismo e, no plano do pensamento constitui um falseamento da realidade social, por romper com a dimensão de totalidade que lhe é intrínseca.

Lúcia Cortes da Costa, apresenta uma reflexão sobre a sociedade brasileira, inserida na ordem capitalista mundial. Ressalta as especificidades do capitalismo no Brasil para explicar a vigência de uma ordem institucional centrada na idéia de Estado de Direito com regime democrático e ao mesmo tempo uma extrema

desigualdade social que condena milhares de brasileiros a viverem em extrema pobreza.

Por fim, Adriano Nascimento centraliza sua reflexão na inovação que representa a racionalidade ontológica elaborada por Marx, como forma de superação da racionalidade grego-feudal e da racionalidade moderna burguesa, considerando como foco dessa superação a abordagem da totalidade, enquanto complexo de complexos, e enquanto resposta atual ao pensamento pos-moderno. Nesse contexto aborda a política na sua dimensão negativa – tal como expressa por Marx – mas também em sua dimensão positiva, tal como analisada por Ivo Tonet, enfatizando a necessidade apontada por Marx de ver na filosofia a capacidade de centrar-se não na emancipação do mundo, mas na emancipação do homem no mundo.

Executiva Nacional da ABEPSS

Palavras-chave: Modernidade, Pos-modernidade, Razão Ontológica, Razão Fenomenológica

Abstract

This paper intends to demonstrate that the modernity doesn't entail an opposition between the instrumental reason and the communicative reason – as says Habermas – neither to a post-modern thinking, but both ways of rationality: phenomenonic and ontological reason. That the phenomenonic reason is and will always be the dominant manifestation of the rationality during the ordering time of the modern world, we can say, of the world mastered by the capital. And that, because of this, the so called post-modern thinking, although the enormous differences, keeps a continuous line with the phenomenonic reason, due to being based on the same principles. And also, that the ontological reason, expression of the perspective of the work class, is the form of the rationality authentically post-modern; so to say, that points to a world beyond the capital.

Adriano Nascimento é Doutor em Filosofia, Prof. de Filosofia da Política na Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Coordenador da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Key words: Modernity. Post-modern thinking. Ontological Reason. Phenomenic Reason.

Introdução

É conhecida a distinção que Habermas faz, ao se referir ao mundo moderno, entre razão instrumental e razão comunicativa. Entende ele que, no sistema capitalista, há uma oposição entre estas duas formas de razão. Além disso, a primeira teria subsumido, quase que inteiramente, a segunda, impedindo, deste modo, a emergência de um mundo emancipado. Segundo ele, a razão instrumental expressaria a lógica do capital, portanto, uma lógica das coisas, enquanto a segunda seria a manifestação da lógica do que ele chama de "mundo da vida".

Ora, ainda segundo ele, a razão comunicativa era exatamente a responsável pela proposta moderna de um mundo mais humano. A subsunção do mundo da vida ao mundo da produção material capitalista teria impedido que essa proposta de emancipação da humanidade se efetivasse. Por isso mesmo, para o autor, a luta fundamental hoje seria pelo resgate daquela proposta e pela sua integral efetivação. A ação comunicativa seria o caminho para essa efetivação.

Ao contrário de Habermas, o pensamento chamado pós-moderno faz questão de frisar que todas estas categorias – razão, progresso, emancipação, sujeito – são nada mais que ilusões das quais devemos desfazer-nos.

Gostaríamos de abordar essa problemática de uma outra perspectiva. E de uma maneira que se opõe tanto à concepção habermasiana quanto ao ponto de vista chamado pós-moderno.

Entendemos que a discussão acerca do mundo moderno é, antes de mais nada, uma tomada de posição, ainda que não de forma consciente e explícita, acerca de duas formas de razão: uma, de caráter ontológico, outra, de caráter fenomênico. Ambas produzidas por esse mesmo mundo e com enormes conseqüências para a situação em que vivemos hoje.

Achamos que a reflexão sobre estas duas formas de razão pode nos ajudar a entender a natureza e as limitações tanto das posições de tipo habermasiano (neoiluministas) como das posições chamadas de pós-modernas.

Parece razoavelmente consensual que o mundo que surgiu a partir do sistema feudal teve o capital como o seu núcleo fundamental. Mas, é preciso ter presente que capital é uma relação social e que esta implica, necessariamente, dois termos: o próprio capital e o trabalho abstrato, a partir do qual ele é produzido. Temos, portanto, aqui, uma forma de sociabilidade assentada sobre duas grandes classes: a classe burguesa e a classe trabalhadora.

Porém, ao contrário das outras formas anteriores de sociabilidade, nesta cada uma das duas classes põe uma perspectiva para a humanidade. Por sua própria natureza, histórica e socialmente constituída, não apenas a classe burguesa, mas também a classe trabalhadora abre um horizonte determinado de possibilidades para os homens.

Vale, porém, acrescentar que o capital, além do trabalho abstrato, supõe uma outra categoria que é o trabalho em seu sentido genérico, ontológico. Não haveria capital, isto é, trabalho produtor de valores de troca se não houvesse trabalho produtor de valores de uso. Este último é, como diz Marx, uma lei eterna da humanidade. O que significa que o trabalho abstrato é apenas uma forma do trabalho e não a sua forma geral e absoluta.

Em conseqüência disso, pode-se dizer que o mundo moderno assenta-se sobre a contradição entre capital e trabalho e, segundo pensamos, somente deixará de ser *mundo moderno* quando esta contradição deixar de existir. Seria ocioso enfatizar que os dois termos da contradição sofrerão mudanças, das menores às maiores, ao longo da sua trajetória. Contudo, dificilmente se poderá dizer que essas mudanças alterarão, de modo radical, a sua essência. Mas, certamente, alterarão profundamente as formas concretas da sua existência.

É nessa matriz que iremos encontrar os fundamentos das duas formas de racionalidade a que fizemos referência: a razão ontológica e a razão fenomênica. É nos dois termos daquela contradição que iremos encontrar a origem e a explicação para a configuração dessas duas formas de compreender o mundo. E, segundo pensamos, é a partir dessa matriz que se poderá compreender o sentido das formulações de tipo habermasiano e do chamado pensamento pós-moderno.

Razão ontológica

O que entendemos por razão ontológica e razão fenomênica e o que estas formas de razão têm a ver com a problemática em discussão?

Vejamos, primeiro, a natureza da razão ontológica.

Ainda que a forma da razão ontológica que nos interessa no momento seja aquela que se constituiu no mundo moderno, sua origem, no sentido mais genérico, confunde-se com o nascimento da filosofia. Sabe-se que os primeiros filósofos tinham uma postura claramente ontológica diante do mundo. Tanto que sua pergunta fundamental não era acerca do conhecimento, mas referente à estrutura mais geral e essencial do ser. E é bem significativo que no interior dessa problemática as questões relativas à relação entre uno e múltiplo, permanência e mudança, continuidade e descontinuidade fossem consideradas de capital importância. E não por acaso, também, a ontologia, entendida como uma teoria geral do ser, era vista como a base indispensável para a resolução das questões relativas ao conhecimento.

Essa mesma preocupação, de voltar-se para o movimento do mundo real, de buscar a idéia na "coisa", vale dizer, no real e não no mundo das idéias e, portanto, de começar por elaborar, ainda que não de modo sistemático, uma ontologia, também foi a de Marx. Sabe-se como Marx estimava o trabalho de Aristóteles. Exatamente por sua "fome" do real. Contudo, a ontologia marxiana diferia em pelo menos duas coisas fundamentais da ontologia grega. Trata-se de uma ontologia do ser social e não de uma ontologia do ser em geral e, além disso, é uma ontologia de caráter histórico-social e não de caráter metafísico. Deste modo, entre outras, as categorias da totalidade e da essência/aparência, fundamentais na resolução das relações entre uno e múltiplo, permanência e mudança, continuidade e descontinuidade, foram retomadas e reformuladas por Marx, conferindo-lhes um sentido profundamente diferente daquele que elas tinham no padrão de conhecimento grego. Não obstante, conservaram esta característica de serem determinações da realidade e não meros construtos teóricos.

Neste seu afã de buscar a idéia na própria "coisa", Marx chega àquilo que, segundo ele, é a raiz do mundo dos homens, o ato que funda o ser social, ou seja, ao ato do trabalho. Tomando, então, como fundamento ontológico do ser social o trabalho – entendido como síntese de teleologia e realidade objetiva e como atividade de transformação da natureza para a produção de valores de uso – Marx constata que este – o ser social – se caracteriza por ser uma totalidade, isto é, um conjunto de partes que se vão constituindo em determinação recíproca, mas cuja matriz fundante é o trabalho.

Disto decorrem duas conseqüências de capital importância. Primeira: a forma concreta do trabalho, ou seja, a relação que os homens estabelecem entre si na produção dos bens materiais será sempre, em qualquer forma de sociabilidade, observadas todas as mediações existentes, a raiz última da inteligibilidade de qualquer fenômeno social. E isso, sem nenhuma concessão ao mecanicismo. Segunda: a realidade social se constitui como uma totalidade. Não como uma pletora de partes ou fragmentos isolados, mas como algo demarcado, ao mesmo tempo, pela unidade e pela multiplicidade, pela permanência e pela mudança, pela continuidade e pela descontinuidade. Nem só unidade e nem só diferença, mas ambas formando uma totalidade concreta.

Porém, esta categoria da totalidade é inseparável de outra, formada pelo par essência/aparência. Pois, o que imediatamente se manifesta são os fenômenos em sua multiplicidade, em sua grande mutabilidade e em suas diferenças. Mas, o que garante a unidade, a permanência e a continuidade (embora sempre relativas) desses fenômenos é exatamente a existência de algo que não aparece à primeira vista, a essência.

Esta imposição ontológica permite a Marx afirmar que o mundo social tem uma lógica própria, que ele não é um amontoado caótico de fragmentos, mas um conjunto de partes articuladas em processo. E que em momento algum deixará de ter essa característica em que pese a fragmentação real que a sua forma concreta possa assumir.

Deste modo, podemos dizer que uma razão de caráter ontológico é uma forma da racionalidade que tem como ponto de

partida uma teoria geral do ser, no caso de Marx, uma teoria geral do ser social, e que tem na realidade objetiva o pólo resolutivo das questões relativas ao conhecimento.

Ora, esta razão não é uma invenção de algum sujeito, por mais genial que ele seja. Ao elaborar os lineamentos gerais de uma ontologia do ser social, Marx tem consciência de que está apreendendo os traços gerais e essenciais do ser social. Referindo-se à diferença do método por ele instaurado em relação ao de Hegel, de caráter idealista, diz ele expressamente no Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital* (1975, p. 16):

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

Em outros momentos de sua obra, ele sempre teve a preocupação de enfatizar esse caráter ontológico do seu pensamento. Por exemplo, quando afirma que as categorias por ele utilizadas são “determinações da existência”, ou quando diz que o comunismo não é um ideal a ser atingido pela realidade, mas o movimento real de superação do estado presente, ou, ainda, quando deixa claro que, se os fundamentos materiais do comunismo não existissem no interior do capitalismo, de nada adiantaria o discurso sobre o comunismo.

Deste modo, a razão ontológica (social) é uma razão posta pelo mundo do trabalho, mas do trabalho que se opõe ao capital, do trabalho como auto-atividade humana, como a produção de valores de uso capazes de satisfazer às autênticas necessidades do ser humano, não do trabalho abstrato.

E não é por outro motivo que se trata de uma razão de caráter radicalmente crítico e revolucionário. Pois à classe trabalhadora interessa buscar a raiz do mundo social para poder orientar a sua atividade no sentido de uma transformação também radical desse mundo.

Resumindo, numa belíssima definição de J. Chasin (1987, p.44-45), a postura ontológica marxiana significa

Dar as costas aos *automovimentos da razão* e voltar-se para os *automovimentos do mundo real*... Calar o pensamento que só fala de si, mesmo quando deseja ardentemente falar das "pedras", para deixar que as "pedras" falem pela boca da filosofia. [...] Descentrado de si mesmo e recentrado sobre o mundo, o pensamento, rompido o hermafroditismo da especulação, pode abraçar a substância que o forma e fortalece. Procedente do mundo, ao mundo retorna. Não para uma tarefa tópica ou para alguma assepsia formal. Volta ao mundo para tomá-lo no complexo de complexos de sua totalidade. Debruça-se sobre ele para capturá-lo pela raiz, colhê-lo pela "anatomia da sociedade civil", pela matriz da sociabilidade (pela dimensão social fundante. Não por um fator social qualquer escolhido a talante e conveniência do intérprete). Ou seja, operação ontológica que rastreia e determina o processo de entificação do mundo e da lógica da sua transformação. Onde é implicada a prática transformadora.

Razão fenomênica

Vejamos, agora, a natureza da razão fenomênica.

A transição do mundo medieval ao mundo moderno significou uma mudança profunda no padrão da racionalidade. Em resumo, um deslocamento da centralidade da objetividade (realidade objetiva) para a centralidade da subjetividade.

Veja-se o que diz a respeito Manfredo A. de Oliveira (1989, p.16):

O mundo moderno é marcado por um grande acontecimento epistemológico: o aparecimento da ciência moderna da natureza, que implica um novo modo de autocompreensão do homem, cuja explicação filosófica coincide com o longo processo de desenvolvimento dos sistemas filosóficos da época e que vão culminar na filosofia de Kant.

E continua (1989, p.17)

A filosofia de Kant tematiza com toda clareza aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da

subjetividade no conhecimento. E nisto consiste, precisamente, a reviravolta copernicana da filosofia, ou seja, que o mundo só é articulável como mundo, ou seja, que o mundo só chega a si mesmo através da mediação da subjetividade.

No seu trabalho de fundamentação do padrão científico-filosófico moderno, Kant faz uma afirmação da maior importância. Diz ele que nós não podemos conhecer a "coisa em-si". O que significa que não podemos ter acesso à essência das coisas; que só podemos saber o que as coisas são para nós, uma vez que o único meio que temos de acesso a elas são os dados que os sentidos nos trazem. Ora, o que as coisas são para nós? O resultado do que nós, munidos das formas da sensibilidade (espaço e tempo) e das categorias *a priori* (quantidade, qualidade, relação e modalidade) fazemos delas. Daí porque, conclui ele que nós não podemos conhecer o númeno (essência), mas apenas o fenômeno (aparência).

Com isso, estava lançada a pedra fundamental da razão fenomênica. Uma razão que opera sobre os dados fornecidos pelos sentidos, classifica-os, organiza-os e extrai deles as regularidades (leis), resultando disto o objeto do conhecimento científico. Mas, esta razão terá que se manter sempre ao nível do fenomênico, pois os únicos elementos do mundo que nos são acessíveis são os dados empíricos. Ora, estes são inumeráveis, mutáveis e extremamente diversificados. De fato, são apenas fragmentos. Eles mesmos não nos são oferecidos como uma totalidade articulada, mas como uma multiplicidade de dados dispersos. A tarefa de conferir a esses dados uma unidade articulada cabe à razão munida, como já vimos, daquela estrutura que anteriormente apontamos.

Daí porque a razão fenomênica tem na subjetividade o seu pólo regente. É ela quem ordena o mundo; é ela quem, partindo dos dados empíricos, mas sem ultrapassá-los, confere uma lógica ao mundo.

Referindo-se a isto, diz J. P. Netto (1989, p.143):

Mesmo correndo o risco de uma excessiva esquematização, creio que, no âmbito do racionalismo contemporâneo, há duas posições fundamentais em face do processo do conhecimento

do social. A primeira – que possui inequívocas raízes na tradição neokantiana – concebe a análise dos fenômenos a partir de sua expressão empírica, com um andamento intelectual, que conduz à formulação lógico-abstrata (universal) de um modelo ou paradigma compreensivo dos processos que eles sinalizam, das suas tendências e regularidades. Nesta ótica, o trabalho teórico tem na sistematização operada sobre o material empírico (seleção, organização, classificação, tipificação, categorização) um patamar prévio: é sobre ela que a teoria se estrutura, produzindo um símile ideal que procura contemplar a organização interna da empiria abordada através de um rigoroso tratamento analítico. A resultante da elaboração teórica, o produto teórico por excelência, é um modelo que a razão elabora e cria a partir do objeto empiricamente dado.

Em resumo, o que caracteriza a razão fenomênica é o fato de que ela parte dos dados empíricos e termina também nos dados empíricos, só que, desta vez, organizados e sistematizados. Seu material básico são os dados singulares. A tarefa de transformar esses dados em uma totalidade organizada cabe ao sujeito do conhecimento. Uma vez posta entre parêntesis a categoria ontológica da essência, esvai-se, junto com ela, a outra categoria fundamental que é a da totalidade. Esta última, então, apenas volta a existir como um construto mental, mas não como uma determinação da própria realidade.

A teorização kantiana certamente sofreu muitas críticas e reformulações. Contudo, aquele postulado básico de que os dados empíricos são a base do conhecimento científico permaneceu intocado nas reflexões sobre o método científico até hoje.

Não haveria muito do que se admirar se levássemos em conta a determinação social do conhecimento. Isto nos mostraria que a burguesia, carro-chefe da construção da sociabilidade moderna, capitalista, precisava de um outro padrão científico-filosófico que não aquele greco-medieval, de caráter ontológico-especulativo. Porém, o conhecimento do qual ela precisava era um conhecimento funcional à ordem social cuja construção ela presidia. Como a transformação da natureza era a questão fundamental, dados quantificáveis e mensuráveis deveriam estar na base dele e não elementos qualitativos, como era próprio do padrão anterior. Porém não apenas à natureza, mas também à

sociedade foi aplicado o mesmo método considerado científico. A burguesia não podia interessar (embora isso nada tivesse de intencional) um conhecimento radical da sociedade, mas apenas um conhecimento que permitisse manipular a realidade social de modo a configurá-la segundo os seus interesses mais fundamentais. Se for necessário um exemplo, pense-se na explicação para a origem da sociedade através do *contrato social*. É precisamente o tipo de conhecimento, de uma aparência lógica impecavelmente correta, mas ontologicamente falso, que permite reproduzir a ordem social burguesa.

Razão fenomênica e pós-modernidade

Sabe-se que o pensamento que se chama de pós-moderno está longe de ser algo homogêneo. Mas, não será irrazoável afirmar que o abandono das categorias da totalidade e da essência está entre as características comuns a todas as formas desse pensamento. O que significa, como já vimos, que são os dados empíricos tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada do conhecimento.

De modo que se pode dizer que esse pensamento, apesar de sua pretensão de opor-se radicalmente ao pensamento moderno, nada mais é do que a elevação à enésima potência daquela concepção fragmentária da realidade; daquela dissolução da unitariedade ontológica da realidade que já demarcava a razão moderna codificada por Kant.

Pode parecer estranha essa afirmação da existência de uma certa continuidade entre a razão moderna e a assim chamada pós-modernidade. Isso porque essa última afirma-se, exatamente, como uma negação dos ideais mais caros à modernidade, tais como racionalidade, sujeito, história, humanidade, progresso.

Além do mais, não há dúvida de que houve, de fato, nas últimas décadas do século XX, profundas mudanças em todos os campos da atividade humana. Mudanças essas que pareceriam demarcar uma nova época, que seria caracterizada precisamente pela dissolução daqueles ideais.

Se, porém, for correta – e pensamos que é – a idéia de que a razão fenomênica é a razão típica da modernidade, então a

afirmação de uma continuidade entre a modernidade e a assim chamada pós-modernidade não soaria tão absurda. Pois, então, na verdade, o chamado pensamento pós-moderno nada mais seria do que a razão moderna posta sob outra forma e em outro momento histórico-social. Afinal, ambos operam a partir dos mesmos fundamentos: os dados empíricos, fenomênicos.

Contudo, apesar desta aproximação entre o pensamento kantiano e o chamado pensamento pós-moderno, a ninguém ocorreria chamar Kant de pós-moderno. Pelo contrário, pois Kant tinha uma profunda fé na razão humana, no progresso da humanidade e via a história humana como um processo de caráter universal. Idéias estas abominadas pelo pensamento dito pós-moderno.

Desse modo, Kant, apesar de ter lançado os fundamentos da razão fenomênica, de cuja natureza participa o chamado pensamento pós-moderno, não pode ser chamado de pós-moderno, mas se pode dizer que existe uma certa continuidade entre estas duas formas de pensamento.

Parece-nos que a explicação se encontra na própria natureza da realidade sobre a qual operam as duas formas de pensamento. O nível de fragmentação, de rapidez das mudanças, de multiplicidade dos aspectos, de transitoriedade existente no mundo atual é imensamente superior àquele do mundo em que viveram Kant e os outros pensadores. Por isso mesmo Kant, embora afirmasse que não podemos conhecer a realidade como ela é em si mesma, admitia a existência da famosa "coisa em-si", ou seja, da essência. Já o pensamento chamado pós-moderno desvencilhou-se completamente desta categoria.

A razão fenomênica moderna ainda podia admitir as idéias de uma história universal, de um progressivo melhoramento do mundo social, da humanidade como uma totalidade; ainda podia acreditar-se como um instrumento privilegiado para o conhecimento da natureza e da sociedade. Certamente, havia uma boa dose de ilusão em tudo isso. Porém, a ilusão não estava, ao que nos parece, na total impossibilidade da efetivação daquelas propostas, mas na crença, fundada nos dados imediatos, de que essa realização fosse possível no interior da ordem social capitalista. Para a razão fenomênica na sua forma atual, contudo,

estas idéias não passavam, efetivamente, de ilusões próprias de um determinado momento histórico, mas sem fundamento algum na realidade. Ilusões das quais a humanidade deveria desfazer-se, sob pena de continuar a buscar o impossível. Deste modo, a forma diferente do fenomênico levou ao engano tanto os modernos quanto os chamados pós-modernos.

Pense-se na questão da verdade. Coerente com os fundamentos do conhecimento, na concepção moderna, a verdade não poderia deixar de ser uma produção do sujeito, pois o próprio objeto do conhecimento era um "objeto construído" e não um objeto real. Por isso mesmo, a verdade não poderia ser a reprodução da realidade objetiva, mas apenas o resultado da aplicação rigorosa do método e de um processo intersubjetivo. Ora, a dissolução da idéia de verdade pelo chamado pensamento pós-moderno nada mais é do que o resultado da "constatação" de que a "realidade", que para os modernos ainda poderia adquirir uma certa unidade, já é, atualmente, uma infinidade de fragmentos aleatórios, que jamais poderão ser unificados.

Modernidade e pós-modernidade à luz da razão ontológica

Até agora não era nossa intenção fazer críticas. Nosso objetivo era apenas mostrar, a partir dos seus próprios pressupostos, a existência de uma certa continuidade entre a razão moderna e o que se pretende chamar de pensamento pós-moderno.

Contudo, esse mesmo processo – de entificação do mundo moderno – pode ser visto e, ao que nos parece, de maneira muito mais produtiva, a partir dos pressupostos que suportam a razão ontológica.

O que nos diz ela?

Em primeiro lugar, que o trabalho é o fundamento ontológico do ser social.

Em segundo lugar, que toda forma de sociabilidade terá uma forma determinada de trabalho como seu fundamento.

Em terceiro lugar, que a realidade social é uma processualidade, ou seja, um conjunto de partes articuladas em

permanente movimento e em permanente determinação recíproca, mas todas elas tendo como matriz o trabalho.

Em quarto lugar, que a realidade social, como resultado da práxis humana, é sempre um compósito de essência e aparência. Portanto, não apenas uma pletora de dados empíricos.

Se, com base nesses pressupostos, analisarmos o mundo moderno, o que veremos? Que ele está assentado sobre a base do trabalho abstrato, sobre a mais-valia extraída daqueles cuja propriedade é a força de trabalho. Que daí surgem as classes sociais e que estas estão permanentemente em luta pela forma da produção e da apropriação da riqueza.

Que este sistema social é produto da atividade humana e não de qualquer outra força sobrenatural ou mesmo da natureza.

Que este sistema social, regido pelo capital, implica, pela sua própria natureza, ao mesmo tempo, a unidade e a fragmentação, a permanência e o movimento, a continuidade e a descontinuidade. Todos eles articulados em uma unidade indissolúvel, não obstante todas as aparências em contrário.

Que a mercadoria, forma e núcleo fundamental desse sistema social, é marcada pelo fetichismo, ou seja, pelo fato de esconder, por seu próprio modo de ser, a sua verdadeira natureza, conferindo às relações sociais um caráter de coisa natural.

Que este sistema social é profundamente marcado pela alienação, ou seja, pelo fato de que os produtos humanos, devido à forma da sua produção, se transformam em elementos estranhos e hostis aos próprios homens e passam a dominar a vida humana.

Que é da natureza do sistema capitalista tornar-se tanto mais fragmentado, mais fetichizado, mais irracional e mais poderoso face aos indivíduos, quanto mais desenvolvido for.

Não se trata, pois, de uma mudança radical da modernidade, do capitalismo, para uma outra forma de sociabilidade. Tratam-se de mudanças, certamente muito profundas e muito intensas, mas no interior do próprio sistema capitalista. Não há porque se admirar dessas mudanças, pois o capitalismo é extremamente dinâmico, aliás, algo que Marx e Engels já tinham constatado no século XIX. Dizem eles (1998, p.8): *A burguesia não pode existir sem revolucionar*

permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais.

Confundir, fundado nos dados fenomênicos, essas mudanças com a superação do capitalismo (fim da contradição capital x trabalho; fim das classes sociais; fim das ideologias, etc), eis a “façanha” do pensamento chamado pós-moderno.

De fato, não há nenhuma necessidade de desconhecer essas profundas transformações para negar a existência de um mundo pós-moderno como uma forma de sociabilidade radicalmente diferente daquela que teria caracterizado o mundo moderno. Trata-se apenas de reconhecer que a essência do mundo moderno, com todas as modificações que ela mesma tenha sofrido – pois a essência também é mutável – permanece idêntica a si mesma sob as miríades de formas diferentes de sua manifestação. Mas, este reconhecimento é uma tarefa que só pode ser levada a cabo pela razão ontológica, porque esta não se limita ao mundo dos fenômenos, mas apreende o mundo como uma síntese de essência e aparência. E, por paradoxal que pareça, a própria compreensão da natureza do chamado pensamento pós-moderno – como, aliás, num sentido geral, de todo tipo de pensamento – só é possível a partir da apreensão da forma do trabalho, ou seja, da forma da produção material que está na sua origem.

Do mesmo modo, orientados pela razão ontológica, podemos dizer que, ao contrário do que pensa Habermas, no mundo moderno não se opõem razão instrumental e razão comunicativa (emancipadora). Tanto a razão instrumental quanto a razão emancipadora têm sua origem no próprio capital. Importa, contudo, ter claro que, no que tange à emancipação, se trata de emancipação política e não de emancipação humana. Essa distinção é fundamental. Sem a emancipação política, o capital não poderia desenvolver plenamente a sua natureza instrumental. A emancipação política, por sua vez, decorre do próprio núcleo essencial do capital, que é o contrato de trabalho. Nele estão pressupostos dois sujeitos portadores da igualdade, da liberdade e da propriedade. São estas qualidades que constituirão a semente da emancipação política. O conjunto de direitos – civis, políticos e

sociais –, que surgirá ao longo da trajetória do mundo moderno, por um processo extremamente complexo e difícil, nada mais será do que um desdobramento dessa matriz inicial.

Contudo, o exame da natureza da emancipação política revela, ao mesmo tempo, as possibilidades que ela abre para a humanidade e os seus limites essenciais. O conjunto de direitos e instituições democrático/cidadãos perfaz um todo unitário, ainda que não homogêneo, com a produção material da riqueza, fundada na exploração do trabalho pelo capital. Donde se segue que razão instrumental – produção de mercadorias – e razão emancipatória (política) – conjunto de direitos e instituições democrático/cidadãos – não se opõem entre si, mas, pelo contrário, se exigem mutuamente.

O exemplo mais pleno disso pode ser visto nos países mais desenvolvidos. Lá, esses dois momentos – o instrumental e o emancipatório – alcançaram o máximo desenvolvimento possível na forma da sociabilidade capitalista. Lá, a emancipação atinge o seu patamar mais elevado possível sob o capital. Para além disto, só a emancipação humana.

De modo que nos parece equivocado pensar, como Habermas, que, dada a subsunção da razão emancipatória à razão instrumental, a modernidade não teria cumprido plenamente as suas promessas. Foram os pensadores modernos, entre eles Habermas, que se equivocaram ao confundir emancipação política com emancipação humana e ao não perceber que o mundo moderno, enquanto regido pelo capital, prometia a emancipação política, com todas as suas contradições, e não a emancipação humana. O equívoco foi dos pensadores, não do mundo!

A razão genuinamente emancipatória é a razão ontológica. Exatamente porque ela apreende o mundo como produto da práxis humana, na qual, sem nenhum desmerecimento e diminuição da subjetividade, a objetividade é o pólo regente. Porque, apreendendo a conexão entre o momento da materialidade e o momento da subjetividade, constata as possibilidades e os limites postos à emancipação humana pela sociabilidade capitalista. E porque lhe permite ver que há fundamentos para a construção de uma autêntica comunidade humana e que estes fundamentos implicam a conexão entre o momento da materialidade – vale

dizer, uma forma de produção da riqueza, via trabalho associado que, ela mesma, é a forma mais livre possível de transformação da natureza – e o momento da emancipação humana, ou seja, da liberdade posta no nível mais elevado possível para o ser humano. Que, somente uma forma efetivamente livre de trabalho pode dar suporte à autêntica liberdade humana. Vale a pena citar, aqui, um belíssimo trecho de *O Capital*, em que Marx expressa exatamente isso (1974, p. 942):

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. [...] A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho.

Concluindo

Partimos do pressuposto de que o mundo social é sempre o resultado da relação entre subjetividade e objetividade; entre consciência e realidade objetiva. Em consequência disso, entendemos que a racionalidade é sempre histórica e socialmente determinada. Isto nos permite constatar, ao analisarmos o mundo moderno, a emergência, no interior dele, de duas formas da racionalidade: uma de caráter fenomênico, outra de caráter ontológico. Permite-nos, também, compreender as transformações ocorridas ao longo da história desse mundo, tanto nos aspectos objetivos quanto nos aspectos subjetivos e a conexão entre esses dois momentos.

Tudo isso nos levou a afirmar a existência de uma continuidade, embora na diferença, entre a razão moderna e o

chamado pensamento pós-moderno, pois ambos são produtos de um mundo – o mundo do capital – que, não obstante as suas enormes transformações, permanece idêntico em sua essência. Mas, também nos levou a afirmar a radical diferença entre a razão fenomênica e a razão ontológica, produto deste mesmo mundo, porém expressando a perspectiva do trabalho e não do capital, e a superioridade teórica desta última na inteligência do complexo mundo atual.

Ignorar ou não dar a devida importância às enormes mudanças que o mundo sofreu nessas últimas décadas é índice seguro de estreiteza mental. Por outro lado, tomar como base as manifestações fenomênicas dessas mudanças para afirmar ou a incompletude e os extravios da modernidade ou a transformação *radical* do mundo e, portanto, a obsolescência de todas as perspectivas abertas pelo mundo moderno é candidatar-se a uma compreensão superficial dessa realidade. E, com isso, contribuir para a reprodução dessa mesma ordem social.

Mas, não há como iludir-se. As formas da razão, que levam a um ou outro tipo de compreensão, não são meros produtos da subjetividade. Não são simples elaborações que emanam da cabeça dos pensadores. São, ainda quando isto é negado, o mundo traduzido e interpretado pela cabeça do ser humano, como assevera Marx no Posfácio à segunda edição alemã de *O Capital*. E têm consequências políticas e sociais da mais alta importância.

Referências bibliográficas:

- CHASIN, J. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. In: CHASIN, J. (Org.). **Marx Hoje**. São Paulo: Ensaio, 1987.
- HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1999.
- LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MARX, K. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974-1975

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Cortez, 1998.

OLIVEIRA, M. A. de. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

PAULO NETTO, J. Notas para a discussão da sistematização da prática e teoria em Serviço Social. **Cadernos ABESS**, n. 3, p. 141-153, 1989.

_____, Razão, ontologia e práxis. **Serviço Social e Sociedade**, n. 44, 1994.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TONET, I. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.

PÓS-MODERNIDADE, NEOCONSERVADORISMO E SERVIÇO SOCIAL

Josiane Soares Santos*

Resumo

A tematização aqui empreendida ressalta o traço conservador do pensamento pós-moderno enfatizando que parte essencial dessa característica se deve ao contexto de crise contemporânea do capitalismo. Nesse sentido, contrapõe-se à matriz explicativa que considera suficiente definir a pós-modernidade a partir da centralidade de sua crítica à Modernidade. Embora considerando esse argumento, pretendo mostrar que a chamada (pelos pós-modernos) "Crise da Modernidade" nada mais é que a expressão das necessidades de desenvolvimento do capitalismo e que a pós-modernidade aparece, assim, como uma de suas manifestações no campo da teoria social. Tangencio, ainda, algumas das tendências que se mostram significativas quanto à incorporação desse pensamento no Serviço Social.

Palavras-Chave: Modernidade. Pós-modernidade. Conservadorismo. Crise capitalista.

Abstract

The quarrel undertaken here standes out the trace conservative of the thought post-modern emphasizing that it has left essential of this characteristic if must to the crisis context contemporary of the capitalism. In this direction, it is opposed the trends that considers sufficient to define post-modernity from the importance of its critical one to Modernity. Although considering this argument, intend to show that the call (for the post-modern) "Crisis of Modernity", nothing more is that the expression of the necessities of development of the capitalism and that post-modernity appears as well as one of its manifestations in the field of the social theory.

* Mestre e doutoranda em Serviço Social/UFRJ. Professora da Universidade Federal de Sergipe

Signal still some of the trends that if they show significant how much to the incorporation of this thought in the Social Work.

Key words: Modernity. Post-modernity. Conservadorismo. Capitalist Crisis.

Introdução

Muito se tem mencionado no Serviço Social, atualmente, a evidência de uma revitalização do conservadorismo, cujas expressões variadíssimas são identificadas, genericamente, como sendo influências do pensamento pós-moderno entre nós. Há nessa assertiva duas premissas a serem destacadas.

A primeira delas pode ser considerada adjetiva para os objetivos da presente reflexão, mas nem por isso desimportante: é preciso notar o histórico atraso com que essa discussão chega ao Serviço Social, mantendo a nossa "tradição" de absorção tardia das polêmicas oriundas das ciências sociais, malgrado a já consolidada inserção da profissão nos meios acadêmicos. Não quero afirmar, contudo, que a pós-modernidade seja algo superado pelo debate teórico, mas digamos que, nos dias atuais, ele trilhou caminhos que apontam para uma diversidade muito maior de tendências, para além do já inicialmente diversificado campo "pós-moderno".

Isso tem as maiores implicações, na medida em que podemos estar investindo num embate teórico que não seja mais significativo e, assim, identificando equivocadamente as nuances da resistência à razão dialética, que ganham novas roupagens a partir desses recentes desdobramentos. Corremos, desse modo, o risco de reforçar o "atraso histórico", muito embora isso não nos desobrigue do enfrentamento do debate acerca da pós-modernidade, uma vez que sua essencialidade está dada pelo potencial neoconservador, sendo esta a segunda premissa que gostaria de destacar em relação àquela assertiva inicial. Ou seja, mesmo com as evidentes necessidades de aprofundamento teórico, a pós-modernidade já aparece no discurso do Serviço Social como uma tendência conservadora.

Eis aí a razão de ser do presente artigo que reforça essa tese geral, mas pretende, sobretudo, chamar atenção para suas conexões com a dinâmica societária, dimensionando algumas de suas múltiplas determinações e definindo suas características mais expressivas. Espero, assim, contribuir de alguma maneira na gama de esforços coletivos empreendidos para que se evitem os maniqueísmos e simplificações recorrentes na nossa trajetória profissional, principalmente relativas à nossa tradição "sincrética" de incorporação de teorias sociais, conforme defende Netto (1992). Por fim, não poderia estar ausente dessas reflexões, mesmo que sumariamente, algumas pistas sobre tendências já visíveis no Serviço Social ao incorporar a pós-modernidade, que, pelo seu caráter indicativo, requerem aprofundamentos, passando ao largo, portanto, de quaisquer pretensões conclusivas.

Crise do capitalismo, conservadorismo societário e neoconservadorismo teórico

Na perspectiva aqui privilegiada, a busca de uma ontologia do pensamento pós-moderno (entendida como uma incursão em termos das categorias fundantes do objeto em questão) leva, inevitavelmente, ao contexto da crise capitalista recente. A relação é fundante na medida em que a pós-modernidade corresponde à "lógica cultural do capitalismo tardio", na feliz expressão de Jameson (1996), significando dizer que esse pensamento deve ser situado enquanto uma das respostas à crise – no campo ideológico – e que somente adensado por tais mediações chegaremos ao seu caráter conservador.

Começarei, então, pela gênese da crise em tela, e já aqui é necessário falar das várias explicações encontradas na literatura especializada a respeito, cujas polêmicas merecem, por si só, uma reflexão que, evidentemente, não se pode realizar nos limites desse trabalho. Sendo assim, opto por explicitar uma dessas possibilidades explicativas, que na minha avaliação – e não só minha, certamente – condensa mais amplamente as variáveis que levam, através da gênese, ao entendimento das suas particularidades. Refiro-me à análise de Marx (2001), acerca da contradição medular entre o desenvolvimento das forças

produtivas e as relações de produção no capitalismo. Uma vez que a mais-valia é fruto do trabalho humano na esfera da produção, onde o capitalista, além de se apropriar do produto final, apropria-se de parte do trabalho realizado e não pago ao assalariado, qualquer alteração na dinâmica básica dessa relação tem impactos sobre a sua extração e conseqüente realização, na esfera da circulação. Dito de outra forma, as constantes revoluções tecnológicas poupadoras de mão-de-obra, ao mesmo tempo em que aumentam a produtividade do trabalho social, geram o desemprego comprometendo a realização da mais-valia pelos impactos deste na constituição do mercado consumidor. Por outro lado, a extração da mais-valia relativa, a partir de um determinado momento, também fica comprometida, pois o trabalho vivo, transferido para o capital constante, fica sub-utilizado não podendo operar com sua capacidade total pelos riscos de superprodução, dada a situação do mercado consumidor.

Este é o nóculo central das crises atravessadas pelo capitalismo que, na busca de solucionar os entraves à acumulação postos pela resistência do elemento humano, sob forma de trabalho assalariado, revoluciona-se permanentemente no sentido da diminuição do seu peso na composição orgânica do capital. Entretanto, esse movimento não pode ser totalmente exitoso visto que somente o trabalho humano pode “gerar mais valor que seu próprio valor” (MARX, 2001). Existe, portanto, uma unidade entre a produção e a circulação, traduzida na unidade entre o padrão de acumulação e o de regulação, cujas configurações são determinadas pelas possibilidades de obtenção de superlucros no processo de valorização do capital. É assim que as saídas pensadas na ótica do capitalismo para as suas crises implicam sempre uma reorganização do processo de trabalho (padrão de acumulação) e do Estado (padrão de regulação), impactando significativamente as bases da luta de classes.

A partir dessa perspectiva que explica o mecanismo “crísico” central do capitalismo, cabe sinalizar minimamente as particularidades da atual crise que tocam mais de perto a gênese do pensamento pós-moderno, o que necessariamente implicará num tratamento seletivo da questão, onde estarão ausentes,

portanto, vários dos fenômenos abordados na bibliografia especializada e disponível sobre o tema da crise.

Parte dessa bibliografia, apoiada em Harvey (1996), destaca que a crise contemporânea do capitalismo, iniciada há cerca de três décadas, tem sua principal marca na rigidez do fordismo e sua superação pelo padrão de acumulação flexível, proporcionada pela sua nova base técnica assentada na microeletrônica. A começar pelo aumento sem precedentes da área de aplicação de capitais especulativos, ou seja, sem envolvimento direto na produção, cujo rendimento é garantido pela sua liquidez e mobilidade em tempo real, passando pela flexibilidade como princípio da reestruturação industrial (ou produtiva) são visíveis as transformações no padrão de acumulação sinalizadas pela descentralização, desverticalização, terceirização, automação, enfim, por uma nova organização do trabalho com o objetivo de potencializar a extração da mais-valia relativa, sem prejuízo da extração de mais-valia absoluta. Repõem-se antigas formas de exploração escondidas “sob a ilusão de uma sociedade de produtores independentes de mercadorias. [...] Uma sociedade sem vendedores de força de trabalho posto que o contrato de compra e venda da força de trabalho está se metamorfoseando num contrato de fornecimento de mercadorias” (TEIXEIRA, 1998, p.73).

Além disso, é fundamental para a reestruturação produtiva a fragilização do sindicalismo enquanto expressão da resistência organizada dos trabalhadores. Essa estratégia é levada a cabo não só com a ajuda da “ideologia da qualidade”, mas também da histórica repressão ao movimento sindical combativo¹, do aumento estrondoso do desemprego² e pela fuga das indústrias dos locais

¹ Não podemos esquecer do tratamento que Margaret Thatcher conferiu à greve dos mineiros, na Inglaterra, e do também exemplar episódio da greve dos petroleiros, em 1995, no início do primeiro governo Fernando Henrique Cardoso.

² José Meneleu Neto (1998) faz uma importante discussão sobre a atualidade do conceito marxista do Exército Industrial de Reserva (EIR), reconhecendo que “o limite da análise marxista original está no fato de sua principal determinação ser ligada estritamente ao controle dos salários em função do crescimento da taxa de mais-valia. Nosso problema se amplia para abarcar a ‘busca de adesão’

em que há um maior grau de maturidade na luta de classes, realizando uma verdadeira "onda migratória", a chamada transnacionalização da produção, à procura de novos mercados de trabalho, preferencialmente com mão-de-obra abundante e de baixo custo³.

Por fim, no que toca mais diretamente ao padrão de regulação, temos a criação de condições políticas que legitimam o mercado como instância reguladora para a implementação da flexibilidade, isto é, do elenco de transformações que se passam na esfera da ação estatal. As exigências dos ajustes neoliberais aumentam substantivamente a liberdade do capital: liberdade de movimento para o capital financeiro, para a desregulamentação das economias e dos direitos dos trabalhadores, entre outras (CHESNAIS, 1996).

No muito que já se escreveu sobre o neoliberalismo, há quase que uma unanimidade entre seus estudiosos relativa à afirmação do seu caráter anti-democrático⁴. Oliveira (1996) resgata que o "neoliberalismo à brasileira" tem investido na destruição da utopia, da esperança que alimenta os movimentos sociais, abrindo as comportas para uma onda conservadora de que o Brasil não tem memória. Exemplo disso é a proliferação de alternativas que retiram da esfera interventiva do homem o seu poder, encontrando ampla ressonância no panorama de violência e pobreza absoluta de milhares de pessoas. Resulta daí não apenas o enfraquecimento do Estado, como também e principalmente da organização dos trabalhadores, conforme dito acima. Para constatar a referida proliferação basta reparar nas conseqüências do crescimento do poder do crime organizado nas

dos trabalhadores aos processos de trabalho flexíveis. Neste último sentido o EIR em expansão torna-se, ao mesmo tempo, a base da fragilização dos sindicatos tradicionais e da introdução da ideologia da cooperação" (p. 93-94).

³ "No Brasil dos anos noventa, a guerra fiscal entre os Estados, que vêm disputando os minguados investimentos industriais está criando um ambiente favorável à descentralização industrial, tendo muitas empresas revelado preferência por regiões 'novas', sem tradição sindical e com poucas alternativas de empregos locais" (MENELEU NETO, 1998, p.90).

⁴ Ver, entre outros, Netto (1995) e vários autores, no texto organizado por SADER e GENTILI (1996).

grandes metrópoles, impondo-se enquanto “poder paralelo” ao Estado; ou, em especial, ao crescimento igualmente expressivo, no país, de seitas religiosas, em sua maioria neopentecostais.

Outros fenômenos têm sido típicos dessa conjuntura conservadora, como a conversão de intelectuais progressistas ao ideário da ordem e a ideologia da estabilidade que se espraia favoravelmente num quadro de crise infirmo toda e qualquer tentativa de mudança e/ou experimentação sociopolítica (OLIVEIRA, 1996, p.27).

É, portanto, pela via da legitimação democrática, que o neoliberalismo vem consolidando no Brasil a ofensiva anti-democrática, quando promove a redução da “esfera pública” (RAICHELIS, 2005). Haja vista que o mercado segue abarcando significativas fatias do que já foi público, através das privatizações e sucateamentos promovidos pelos sucessivos governos, a partir da passada década de 90, não tendo sido diferente, inclusive com o mandato do Partido dos Trabalhadores (BRAZ, 2004). “Em resumidas contas, a proposta neoliberal centra-se na inteira despolitização das relações sociais: qualquer regulação política do mercado (via Estado, via outras instituições) é rechaçada de princípio” (NETTO, 1995, p.80).

É preciso considerar que o processo de reestruturação produtiva no Brasil reproduz, em boa medida, os viéses mais gerais característicos do nosso processo histórico. Aqui, a mais-valia relativa conviveu sempre com a absoluta e os incontáveis focos de trabalho escravo e infantil. Num cenário como este, de uma burguesia cuja mentalidade é moldada por valores aristocráticos combinados ao que há de mais conservador em termos do imperialismo mundial, a lógica de valorização do capital comanda muito mais uma reestruturação organizacional do que, de fato, produtiva e tecnológica (ALVES, 1998, p.137). O objetivo primordial é a remoção do obstáculo representado pelo trabalho organizado e o reforço à precarização do mesmo, via redução de direitos e aumento do desemprego. Para tanto, os capitalistas têm contado com as determinações de caráter objetivo e material da crise, mas também com a expansão de uma hegemonia ideocultural que, do meu ponto de vista, é o seu principal pilar de sustentação.

As iniciativas no sentido da "acumulação flexível" ainda não conseguiram superar a crise dos ganhos de produtividade de forma satisfatória: "[os] resultados [são] medíocres tanto em termos de crescimento econômico quanto no que diz respeito à elevação da produtividade média do trabalho e à expansão do comércio internacional. Em todos esses aspectos, o mundo atual está longe de apresentar desempenhos semelhantes aos do período 1945-75" (BENJAMIN, 1998, p.30-31).

O que tem favorecido o novo padrão de acumulação é o clima de vazio ideológico, expresso na ausência de um projeto societário que se oponha ao capitalismo. O abandono progressivo das características anticapitalistas pelo sindicalismo e a emergência dos "novos movimentos sociais" que não possuem essa característica desde sua gênese, atestam hoje a ausência de sujeitos capazes de organizar uma alternativa. O discurso a favor das mudanças acaba sendo melhor apropriado pelas elites que vêm realizando, via política institucional, as "reformas do Estado" de acordo com a sua ótica e adesão eleitoral dos trabalhadores (desorganizados ou não). Entendendo que este é um elemento importante para pensar as condições da luta de classes no capitalismo contemporâneo, passo agora a expor algumas das dimensões dessa hegemonia ideo-cultural e suas expressões relativas em especial à teoria social ou, mais precisamente, ao que denominei no título desta seção como "neoconservadorismo teórico".

Pós-modernidade: a lógica cultural do capitalismo tardio

Tendo em vista o contexto sinalizado, onde o capitalismo parece "reinar" absoluto, apesar da crise em que está imerso, a sociabilidade a ele conectada é parte importante de seus pilares de sustentação. Faz parte dessa sociabilidade a "naturalização" da crise a fim de que suas expressões sejam vivenciadas no clima de mais perfeita "normalidade" e "banalização". Salienta-se, portanto, que para tempos de crise, corresponde uma **consciência da crise**. Ela caracteriza-se como algo anárquico e disforme.

Dilui-se a distância entre crise e normalidade, pois a existência normal torna-se crítica [...] [em face de] um cotidiano de miséria material e moral que a todos atinge. Desaparece a idéia de que a vida pode e deve ter um horizonte amplo, sólido e aberto. Em seu lugar, predomina a sensação, psicologicamente desestruturante, de desgoverno das expectativas. Tudo se torna precário. Um sentimento do provisório, do frágil, do especulativo [...] preside as ações. As elites estão sempre pensando no próximo bom negócio; o povo, na estratégia de sobrevivência para o próximo dia (BENJAMIN, 1998, p.14).

Uma consciência correspondente à fase de acumulação flexível tende a ser igualmente fugida e efêmera; em meio à crescente insegurança provocada pelo desemprego é marcada pela incerteza; do ritmo frenético das inovações lançadas no mercado, ela precisa ser cada vez mais descartável e capaz de consumir as novidades. Se neste momento, para a lógica de valorização do capital, o aumento do controle sobre o trabalho é central, a forma mais eficaz através da qual isso tem sido feito é a da ofensiva ideológica. Esta reforça valores do liberalismo clássico, como o individualismo e a competição, mesclando-os com as características que o novo modelo produtivo precisa para ter sucesso também nos níveis da distribuição e do consumo. Evidencia-se uma tendência do capitalismo contemporâneo no sentido de expandir os setores de acumulação como uma das saídas para a crise (BRAZ, 1997) e, nesse sentido, reforçar a **cultura da crise** e seus valores. É um processo construído principalmente pela via da sua difusão nos meios de comunicação que, estando a serviço do grande capital, apresentam uma crescente capacidade de homogeneizar as consciências e apagar da memória das pessoas qualquer vestígio de possibilidades que apontem para outro modo de vida⁵.

Tudo é visto como se o mundo passasse a existir a partir de agora. Afirma-se, assim, o presente imediato e com ele o sentimento de que as coisas devem permanecer como são. Este ceticismo alcança as raias do niilismo e já se aceita o fato de que o capitalismo deve ser vivido como um sistema gerador

⁵ Ver a esse respeito a discussão sobre o "presentismo" In: HOBBSAWM, E. A **era dos extremos**, São Paulo:Companhia das Letras, 1997.

de desemprego e de exploração, enquanto o socialismo fracassou em suas promessas de eliminar a injustiça social e promover a abundância (TEIXEIRA, 1998, p.16).

O que denomino aqui de "consciência da crise" pode ser considerada uma das vozes que ecoa no interior do variado espectro do pensamento pós-moderno, que tem indicado o "diagnóstico de esclerose" do projeto moderno de civilização, pretendendo substituí-lo, no campo da teoria social, por formulações adequadas a este "novo" momento contemporâneo. Penso que, para entender a essencialidade dessa contraposição ao moderno, enfatizada pela pós-modernidade, há que se fazer obviamente uma discussão da Modernidade, para assim visualizarmos parte importante dos fundamentos dessa polêmica.

O capitalismo, já há algum tempo, vem tentando se ver livre do projeto civilizatório da modernidade, dada a incompatibilidade entre os valores centrais constitutivos deste projeto e suas necessidades históricas tornar-se cada vez mais evidente. Esta afirmação pode aparecer como um equívoco aos olhos do senso comum, para quem o discurso do mundo moderno é repetido diariamente como uma gloriosa conquista da ordem burguesa.

Sem dúvidas que, neste sentido, o capitalismo revolucionou a história da humanidade, proporcionando um desenvolvimento das forças produtivas inimaginável há dois séculos atrás. A esse respeito, é conhecida a análise de Marx e Engels, apresentada no "Manifesto Comunista", em que os autores ressaltam o papel revolucionário da burguesia na derrubada do regime feudal. Tal protagonismo expressava-se principalmente nos valores dos quais a burguesia nesse momento era portadora. A afirmação da universalidade, da individualidade e da autonomia, pilares de sustentação dessa consciência revolucionária, compunha o que Rouanet (1998, p.9) designa como "projeto moderno de civilização".

A universalidade significa que ele visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não [só] como

integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material.

Este processo teve como ganho fundamental a realização da tarefa histórica de desencantamento do mundo a partir do qual se generalizou a idéia da **centralidade da razão, do humanismo**. Até então, toda a estruturação da sociabilidade humana e sua consciência obedeciam à lógica da mistificação contida no discurso do poder outorgado por Deus, criador do mundo, que conferia legitimidade à imutabilidade das esferas do poder político e a uma sociedade estamental. Somente o questionamento radical desses valores permitiria que a burguesia, pertencente ao terceiro Estado, pudesse tornar-se hegemônica política e socialmente, fazendo jus ao lugar de destaque que já ocupava economicamente.

Uma vez no poder, a burguesia, de posse deste projeto civilizatório, pôde operar um giro em todas as instâncias da vida humana ainda como "sujeito histórico universal" (HEGEL), ou seja, portadora de interesses universais. Coutinho (1972), analisando este processo no âmbito da teoria social, aponta até 1848 o desenvolvimento do ideário moderno no sentido da razão dialética, localizando por volta deste período o que vai chamar de surgimento da "razão miserável" e da destruição da razão (LUKÁCS). Isso significa dizer que o projeto da Modernidade foi útil à burguesia enquanto seus interesses ainda eram expressões universais. A partir do momento em que se transmutaram, evidenciando claramente seu projeto particular de classe dominante, os pilares centrais da modernidade e seu desenvolvimento em direção à emancipação humana e à razão dialética passam a representar uma ameaça à sua forma de organização produtiva. **O que a burguesia tenta desesperadamente apagar são as contradições inerentes ao ideário moderno, cujo potencial dialético está prenhe de possibilidades de movimentos, inovações e negatividade.**

Este é o temor que passa a rondar a classe dominante: o desenvolvimento de sua sociedade representa contraditoriamente o desenvolvimento de forças capazes de enterrá-la.

Em 1848 uma conjuntura revolucionária emerge, demonstrando o potencial explosivo contido nesse projeto civilizatório quando nas mãos de um novo sujeito histórico expressivo dos anseios universais. Esta percepção gera, na burguesia e em seus ideólogos, a iniciativa que perpassou todo o desenvolvimento posterior do capitalismo: o empobrecimento deliberado da razão dialética em direção à razão instrumental e da destruição da razão em direção ao irracionalismo; da universalidade e da igualdade restritas às leis; da autonomia e liberdade podadas pela desigualdade econômica. Nisso consiste o abandono da razão dialética a que se refere Coutinho, do qual são expressões, entre outros, o "liberalismo econômico" (BELLAMY, 1994) e o positivismo transformados em ideologia (no sentido marxiano de falsa consciência) a serviço da manutenção da ordem burguesa. É a perda total de qualquer potencial de desvendamento das contradições determinantes da dominação, da essência das possibilidades de transformação social.

Percebo na contemporaneidade a atualização dessa estratégia em nome da superação da crise do capitalismo. Até então, mesmo empobrecidos, os princípios do projeto civilizatório moderno ainda eram reivindicados. Mesmo as expressões da "razão miserável" eram capazes de afirmar alguma potencialidade racionalizante (ainda que instrumental) e um referencial utópico de "vida boa" (ainda que negando as contradições em nome da harmonia). O que se vê hoje é o "atestado de óbito" da modernidade e não mais o seu empobrecimento. A crise do capitalismo contemporâneo diagnostica-a de *morte natural*, eximindo a ordem burguesa de qualquer responsabilidade por esse desfecho.

Cabe investigar, entretanto, a veracidade deste diagnóstico bem como as evidências de um envenenamento que pretendeu ser mortal, mas ainda não obteve o seu êxito. De fato, como admite Rouanet, o projeto civilizatório moderno está

fazendo água por todas as juntas. O universalismo está sendo sabotado por uma proliferação de particularismos – nacionais, culturais, raciais, religiosos. Os nacionalismos mais virulentos despedaçam antigos impérios e inspiram atrocidades de dar inveja a Gêngis Khan. O racismo e a xenofobia saem do esgoto e ganham as eleições. A individualidade submerge cada vez mais no anonimato do conformismo e da sociedade de consumo; a autonomia intelectual, baseada na visão secular do mundo, está sendo explodida pelo reencantamento do mundo [...]. A autonomia política é negada por ditaduras ou transforma-se numa coreografia eleitoral encenada de quatro em quatro anos. A autonomia econômica é uma mentira sádica para dois terços do gênero humano que vivem em condições de pobreza absoluta (1998, p.9-10).

No entanto, não se trata de decretar ainda o seu óbito, porque entendo que a Modernidade realizada no capitalismo pouco ou quase nada tem a ver com o ideário moderno da Ilustração, visto o seu flagrante “ajustamento” aos interesses de dominação e não de emancipação. Portanto, ***a crise que presenciamos diz respeito a uma configuração determinada do projeto moderno, encarnada no capitalismo***⁶.

O que caracteriza os ideólogos da moda⁷ hoje está, em boa parte, refletido na descrição feita acerca da “consciência da crise”. A impotência e a perplexidade diante do mundo contemporâneo são típicas atitudes dos pós-modernos:

⁶ Assim como a crise que derrubou o socialismo real também possui determinações concretas, sendo antes a crise de uma forma determinada de transição socialista e não do projeto revolucionário de uma sociedade embasada na ausência do mercado (e tudo que disso decorre) (NETTO, 1995, p.19-20). Embora encontremos em Marx as potencialidades da modernidade retomadas em sua plenitude, não foi esta a lógica que imperou no socialismo real, impregnada que estava da racionalidade burocrático-formal hegemônica no mundo burguês que pretendeu negar. Netto (Ibid) tece algumas considerações sobre os problemas do socialismo real, tais como a falta de socialização do poder político e da economia. Sem enxergar essas e outras determinações fica fácil propalar a vulgarização destas duas crises (a da modernidade e a do socialismo) que são o principal fôlego da ofensiva empreendida no campo teórico pela pós-modernidade.

⁷ “A cada década surgem, em consonância com os eventuais humores da burguesia, escritores que se põem ‘em moda’” (LUKÁCS, *apud* BRAZ, 1997, p.23).

a rapidez, a profundidade, e a imprevisibilidade de algumas transformações recentes conferem ao tempo presente [segundo estes analistas] uma característica nova: a realidade parece ter tomado definitivamente a dianteira da teoria. Com isto a realidade torna-se hiper-real e parece teorizar-se a si mesma. Esta auto-teorização da realidade é o outro lado da dificuldade de nossas teorias em darem conta do que se passa, em última instância, da dificuldade em serem diferentes da realidade que supostamente teorizam (SANTOS, 1996, p.18-19).

Santos (Ibid, p.19-21) e seus "desafios à imaginação sociológica" são exemplares em relação à perplexidade aludida, cuja hipótese explicativa remete ao esgotamento da modernidade enquanto projeto civilizatório devido ao "não cumprimento das suas promessas". O autor argumenta que isso se deu concretamente pela incapacidade das formas de sociedade que representam a Modernidade (o capitalismo e o socialismo) tiveram de proporcionar aos homens condições de vida pautadas nos princípios da razão, liberdade e autonomia. Constata ainda a inexistência de utopias de transformação no modo de produção, pois "mesmo admitindo que a classe operária continua a ter interesse na superação do capitalismo, não parece que tenha capacidade para a levar a cabo. E se, por hipótese, se defende que ainda tem capacidade, parece então que já não tem interesse" (Ibid, p.107).

Neste andamento, Santos apresenta a programática pós-moderna como "saída" para a falida era da Modernidade: a aglutinação através das mini-racionalidades "dos numerosos grupos sociais [que manifestam] um interesse veemente na resolução de alguns problemas como sejam a catástrofe ecológica, o perigo da guerra nuclear, a paz, a diferença sexual e racial" (Ibid). Estará formada, assim, a "rede de sujeitos" construída pelo "coletivismo da subjetividade" e a questão da transformação social fica então ladeada já que, resolvidos estes problemas e outros, como o da distribuição de renda e a democratização política, estaríamos mais ou menos conduzidos (conforme sugere o título do livro) "pela mão de Alice" e diríamos mais: **no país das maravilhas!**

Apresenta-se diante de nossos olhos nada mais nada menos do que mais uma versão teórica apologética da ordem burguesa. Embora haja, no interior desse pensamento, autores que se coloquem numa postura de "oposição" (como é o caso de Santos), tentando demarcar uma diferença do ponto de vista político em relação aos que possuem uma postura "reconfortante", do ponto de vista teórico não me parece problemático equalizar essas diferenças. Isso porque mesmo os mais progressistas infirmam metodologicamente a razão dialética e suas potencialidades emancipatórias ao aprisioná-la aos limites de um socialismo que mais se assemelha a um capitalismo reformado - sendo muito generosos, a uma social-democracia.

Esta é, portanto, a lógica cultural do capitalismo tardio. A pós-modernidade, para além de ser a linguagem coadunante com o novo estágio desta sociedade, *é a linguagem que a legitima e reforça*. Dito de outra forma,

O pensamento pós-moderno, com sua defesa de um pluralismo de jogos de linguagem que impossibilita ir além de consensos locais e temporais, não permite dispor de critério algum para discernir as injustiças sociais. Nos deixa a mercê do *status quo*, encerrados no existente e sem possibilidades de uma crítica sócio-política racional. Tal pensamento, ainda que se proponha o contrário, termina não oferecendo apoio à democracia e sendo um apoio às injustiças vigentes. Merece, portanto ser denominado conservador ou neoconservador ou, ao menos, ser suspeito de realizar tais funções (MARDONES, 1994, p.38).

Lembremos o assinalado há pouco: a construção de uma racionalidade sem as pretensões universalizantes da razão moderna que, resolvendo alguns "probleminhas", tornará essa ordem sócio-política adequada para todos, indistintamente. Esta proposta não soa de todo estranha aos nossos ouvidos. Já conhecemos bem alguns de seus pressupostos e sabemos muito bem de onde: das correntes sociológicas positivistas modernas, impregnadas, como as da "nova moda", de *conservadorismo*. Obviamente, por estarem situados em momentos históricos diferenciados que lhes conferem características particulares, não se trata exatamente do mesmo tipo de conservadorismo, até

porque em sua crítica à razão moderna, a pós-modernidade inclui o positivismo enquanto "paradigma" dela resultante (apesar dos pós-modernos dirigirem-se, visivelmente de forma muito mais contundente, ao marxismo).

A contemporaneidade aparece, assim, diante desta vertente emergente nas ciências sociais, como um emaranhado de fenômenos que se esgotam em sua própria singularidade⁸

Se é impossível a descoberta de um sentido no processo histórico-social, que possa ser apreendido, instaura-se o império da icognoscibilidade com a relativização de todo conhecimento, permitindo uma multiplicidade inesgotável de interpretações, todas válidas. A realidade teria como característica essencial o seu caráter fragmentário, que impede qualquer possibilidade de síntese ou totalização que apreenda o real (EVANGELISTA, 1997, p.31).

Desta forma, as críticas polarizam frontalmente com o marxismo enquanto teoria social que desenvolve plenamente a racionalidade dialética herdada da Ilustração, com todo o seu potencial totalizante. Já com o positivismo, o embate não é tão substantivo assim. Embora o substrato das críticas à "perversidade" da razão, esboçadas anteriormente, devessem ser dirigidas à racionalidade instrumental e manipulatória típica do paradigma em questão, o embate do pós-modernismo com o mesmo é mais superficial, devido ao perfil meramente epistemológico. Isso porque, apesar de formal, a racionalidade positivista localiza na realidade empírica (portanto no objeto) as substâncias analisadas pelo sujeito cognoscente; já "para os partidários das correntes irracionaisistas, o conteúdo, a essência, a substância da realidade são meras atribuições dos sujeitos individuais" (GUERRA, 1997, p.13). Ficando no âmbito epistemológico, tais críticas acabam por não atingir – e até mesmo por se apropriar dos – fundamentos conservadores do positivismo, na medida em que reverenciam o aparente enraizado no cotidiano

⁸ Determinado estrato da realidade correspondente ao momento mais abstrato, de onde se parte, na racionalidade dialética, para o movimento de generalização que o desvenda enquanto particularidade, lógica solenemente ignorada pela forma de pensar ora descrita.

e, conseqüentemente, a imediatividade empírica (da qual dão mostras as constatações das ditas "rápidas e incompreensíveis mudanças da contemporaneidade" descritas nessa caracterização do pensamento pós-moderno), com a qual o referido paradigma (o positivismo) sempre conviveu muito harmonicamente.

Ademais, Jameson (1996, p.72) enfatiza o fato de que o pós-modernismo assim referido "é uma concepção histórica e não meramente estilística". Ela traz em seu bojo, nas mais diferentes áreas onde se expressa (arte, arquitetura, sociologia, lingüística, política, etc.), a celebração das imagens reificadas do presente e transforma "o passado em uma miragem visual, em estereótipo, ou textos [abolindo] efetivamente qualquer sentido prático do futuro e de um projeto coletivo. [Abandona assim] a tarefa de pensar o futuro às fantasias da pura catástrofe e cataclismos inexplicáveis" (Ibid). Esta é a sua concepção de história, diante da qual ao homem somente cabe o papel de espectador.

Neoconservadorismo pós-moderno, positividade capitalista e serviço social

A essa altura, espero ter evidenciado pelo menos duas questões: a primeira delas é que toda a construção teórico-metodológica da pós-modernidade **emerge a partir de determinada interpretação da realidade contemporânea marcada, sim, por significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais**. A segunda é que a **percepção dessas alterações**, conforme reproduzi aqui, **é fundamentalmente aparente**: descreve-as como uma série de problemas componentes da chamada "crise da Modernidade", mas não penetra em sua profundidade totalizadora⁹, reproduzindo, no nível da teoria social, o que Jameson (1996) denominou de "nova falta de profundidade". Sem poder cobrar isso delas, porquanto as mesmas infirmam a razão dialética e suas categorias axiais,

⁹ Demarco aí uma nítida fronteira com analistas que continuam municiados pela teoria social de Marx e oferecem análises críticas brilhantemente elucidativas destas questões que em feixe denotam a atual crise do capitalismo. Ver, entre outros, Netto (1995) e (1996); Chesnais (1996), Harvey (1996); Guerra (1995).

percebo que **esta superficialidade analítica possui um caráter conservador, na medida em que termina por afirmar a sua positividade**¹⁰, o que justifica a superficialidade do embate do pensamento pós-moderno com a racionalidade formal (considerada acima através do pensamento positivista). Ainda relacionada a isso, outra de suas características, que tem repercussões para as reflexões aqui tematizadas, é - a **constituição epistemológica da sua leitura da realidade social**, uma vez que tal aprisionamento afasta a pós-modernidade da ontologia.

Em relação ao Serviço Social, identifiquei, na pesquisa realizada por ocasião da conclusão do Mestrado¹¹, que a incorporação do debate da pós-modernidade reveste-se, no mais das vezes, numa reivindicação pelo pluralismo. Este se justifica pelas "insuficiências" do marxismo perante a realidade contemporânea e, especialmente, para contribuir na análise das "micro dimensões" da realidade profissional. Refiro-me aqui não só a autores do campo conservador - opositores históricos da vertente de ruptura - mas também a autores marxistas cuja apropriação deste referencial é, na atualidade, epistemológica¹².

Em ambos os grupos, a retórica pós-moderna opera como um componente atualizador de traços do conservadorismo profissional como a endogenia, o messianismo e o tecnicismo. Mas, atenção: **fazem-no afirmando determinada configuração do pluralismo, o metodológico**, que, conforme alertam Netto (1992) e Tonet (1995), freqüentemente descamba no ecletismo¹³.

¹⁰ Característica que pretende afirmar o capitalismo como insuperável, eterno e isento da negatividade que perpassa o real. Ver Netto (1981).

¹¹ SANTOS, J.S. **Neoconservadorismo Pós-moderno e Serviço Social Brasileiro**. Rio de Janeiro, UFRJ/ESS, 2000.

¹² Quero designar com essa expressão autores que consideram a teoria social de Marx como "paradigma" ou "modelo científico" para análise das relações sociais de modo que o tornam "mais uma" teoria ou forma de conhecer, nos moldes epistemológicos, o que, a meu ver, é uma concepção restrita das potencialidades categoriais da obra marxiana. Para a compreensão de uma perspectiva ontológica desse referencial que supera a restrição mencionada ver Lukács (1979).

¹³ "É bom ressaltar que há ecletismos de baixo e altíssimo níveis" (TONET, 1995, p.36).

Interessa-me, nesta disputa assinalar que, possuindo objetivos diferentes, as críticas feitas ao marxismo por autores que se colocam fora desta vertente buscam claramente desacreditizar o projeto ético-político profissional. Já para o segundo grupo (o da apropriação epistemológica) a disputa é pela hegemonia no interior do projeto ético-político, pois não parece haver, nesse caso, polêmicas quanto à ruptura com o conservadorismo profissional. A divergência aparece na busca pela deslegitimação dos conteúdos que, a partir de supostos ontológico-sociais, apontam nitidamente para a superação da ordem burguesa. Sua tendência é a de “*transformar uma estratégia* da qual dispõem as classes e segmentos das classes sociais – nesse caso, as políticas sociais [e demais mediações do projeto ético-político, como a cidadania, a democracia, entre outras] – *em finalidade*” (GUERRA, 1995, p.147) – grifos meus. Isso porque a epistemologia, predominante no seu raciocínio, compatibiliza-a com a lógica formal e, portanto, com a positividade capitalista, só que num ângulo reformista.

Os desdobramentos disso são as críticas à totalidade como totalitarismo, à ortodoxia como dogmatismo, à universalidade como estruturalismo (e conseqüente negação do sujeito) que se configuram como típicas reivindicações pluralistas pelo “direito à diferença”.

É necessário evidenciar que não considero, em hipótese alguma, o pluralismo *tout court* como um problema, muito pelo contrário. Apenas penso que sob determinada forma que assume hoje uma expansão generalizada na categoria (a do pluralismo metodológico) colocam-se alguns desafios à vertente crítico-dialética em sua acepção ontológica.

Chamaria a atenção para a urgência de uma investida na expansão quantitativa e qualitativa da explicitação dos princípios ontológico-sociais da teoria social de Marx, sob diversas formas e envolvendo diversos sujeitos no interior da profissão. Penso mais precisamente numa ampla intelectualidade vinculada ao trabalho docente, pois a objetivação de alguns produtos do projeto ético-político, como as novas diretrizes curriculares, depende fundamentalmente da “análise concreta de situações concretas”, e, portanto, de uma apropriação ontológica das bases analíticas e

metodológicas da teoria social de Marx. Enfrentar essa tarefa, que me parece digna de um amplo esforço em termos de qualificação docente e investimentos em pesquisa, pode não só nos colocar numa angulação mais favorável para aprofundar a ruptura com o conservadorismo (e suas novas roupagens), mas também para superar aquele "atraso histórico" (cf. introdução) que vem marcando historicamente os debates teóricos no Serviço Social.

Referências Bibliográficas:

- ALVES, G. Nova ofensiva do capital, crise do sindicalismo e as perspectivas do trabalho – Brasil nos anos noventa. In: TEIXEIRA, F. J. S. (Org.) **Neoliberalismo e reestruturação produtiva** - as novas determinações do mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER E., GENTILI P. (Orgs.) **Pós-neoliberalismo**: as políticas sociais e o Estado democrático. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- BELLAMY, R. **Liberalismo e sociedade moderna**. São Paulo: UNESP, 1994.
- BENJAMIN, C. (Org.) **A opção brasileira**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.
- BRAZ, M. **A mercadoria-cultura**: mais-valia e acumulação no capitalismo tardio. Rio de Janeiro: ESS/UFRJ, mimeo, 1997.
- _____. O governo Lula e o projeto ético-político do Serviço Social. **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 78, São Paulo: Cortez, 2004.
- CHESNAIS, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.
- COUTINHO, C.N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, cap.I.

EVANGELISTA, J.E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

GUERRA, Y. **A instrumentalidade do Serviço Social**. São Paulo: Cortez; 1995.

_____. A ontologia do ser social: bases para a formação profissional. **Revista Serviço Social e Sociedade**, n. 54, São Paulo: Cortez, 1997.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

JAMESON, F. **Pós-modernidade ou a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996. p. 27-79, 269-284.

LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social** – os princípios ontológicos fundamentais de Marx. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

MARDONES, V.M. **En torno a la posmodernidad**. Barcelona: Santafé de Bogotá /Anthropós - Siglo del Hombre, 1994.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MENELEU NETO, J. Desemprego e luta de classes: as novas determinidades do conceito marxista de exército industrial de reserva. In: TEIXEIRA, J.S. (Org.) **Neoliberalismo e reestruturação produtiva** - as novas determinações do mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

NETTO, J.P. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1992.

_____. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. Transformações societárias e Serviço Social - notas para uma análise prospectiva da profissão. **Revista Serviço Social e Sociedade**, n 50. São Paulo: Cortez, 1996.

- OLIVEIRA, F.de. Neoliberalismo à brasileira. In: SADER E., GENTILI, P. (Orgs.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- RAICHELIS, R. **Esfera pública e conselhos de Assistência Social: caminhos da construção democrática**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- ROUANET, S.P. **Mal-estar na modernidade – ensaios**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SADER E.; GENTILI P. (Orgs.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**; 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- SANTOS, J.S. **Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social Brasileiro**. Rio de Janeiro: UFRJ/ESS, 2000.
- TEIXEIRA, F. J. S. Modernidade e crise: reestruturação capitalista ou fim do capitalismo? In: TEIXEIRA, F. J. S. (Org.) **Neoliberalismo e reestruturação produtiva - as novas determinações do mundo do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- TONET, I. **O pluralismo metodológico: um falso caminho**. Revista Serviço Social e Sociedade, n. 48. São Paulo: Cortez, 1995.

PÓS-MODERNIDADE: FIM DA MODERNIDADE OU MISTIFICAÇÃO DA REALIDADE CONTEMPORÂNEA?¹

Adrianyce Angélica S. de Sousa*

Resumo

O presente artigo busca refletir acerca da suposta sociedade pós-moderna edificada a partir do que seria a "crise da modernidade". Uma parte considerável dos intelectuais têm tornado lugar comum a indicação de uma situação histórica sem precedentes, que configuraria não apenas uma modernidade *démodé*, mas, para além disso, estão proclamando o fim da modernidade e de suas articulações fundamentais. Esta discussão insurge na conjuntura precisa das transformações econômicas e políticas dos anos 1960, e abre um leque de questionamentos que apontam, pois, para a instauração de uma sociedade pós-moderna, marcada por uma modalidade de "cultura" e de "racionalidade" totalmente nova. Neste ínterim, o pensamento pós-moderno significaria, simultaneamente, uma crítica e uma ruptura com a modernidade, com implicações que atingiriam desde a vida cotidiana até a produção do conhecimento social. Nestes termos, buscamos, a partir da crítica à obra de três autores pós-modernos de grande trânsito e representatividade no debate acadêmico contemporâneo (Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Boaventura de Sousa Santos), lançar luzes sobre a nossa hipótese central, qual seja: não existe uma sociedade pós-moderna. No nosso entendimento, a idéia de uma sociedade pós-moderna seria, na verdade, um mito próprio e funcional às relações reificadas do sistema capitalista em

¹ O conteúdo deste artigo integra reflexões desenvolvidas na dissertação de mestrado intitulada "Pós-modernidade: mistificação e ruptura da dimensão de totalidade da vida social no capitalismo contemporâneo" defendida em 2001, no programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFPE.

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

sua fase tardia, que, no plano do pensamento, constituiria um falseamento da realidade social justamente por romper com a dimensão de totalidade que é intrínseca à mesma.

Palavras Chaves: Pós-modernidade. Totalidade. Decadência Ideológica.

Abstract

The present article searches to reflect about of a supposed post-modern society, which is built starting from what it would be, the "crisis of the modernity". A considerable part of the intellectuals has become common place for the indication of an unprecedented historical situation that would not only be configuring a *démodé* modernity, but also be proclaiming the end of the modernity and of their fundamental articulations. This discussion is born in the precise conjuncture of the economical and political transformations of the sixties, and gets ready for a set of questions that point to the start of a post-modern society, marked by a modality of a totally new culture and rationality. In the meantime, the post-modern thought would mean, simultaneously, a critic and a rupture with the modernity, with implications that would reach since the daily life until the production of the social knowledge. In these terms, we search from the critical one the three post-modern authors work that we consider to be of great representativeness in the contemporary academic debate (Jean -François Lyotard, Michael Maffesoli and Boaventura of Sousa Santos) them as a way of highlighting our central hypothesis, which is: a post-modern society doesn't exist. Therefore, if this understanding is proved to be true the idea of a post-modern society would be actually an own and functional myth to the relationships concerning the capitalist system in its delayed phase, that in the thought plan, it would constitute a distortion of the social reality exactly for breaking with the totality dimension which is inherent to itself.

Key words: Post-modern. Totality. Ideological Decadence

Introdução

Para os pós-modernos, nas quatro últimas décadas, diversos sinais verificados nas artes, na arquitetura, na literatura e na dinâmica social como um todo evidenciam o exaurimento do projeto moderno de civilização e a ascensão de uma nova ordem societária, a pós-modernidade. Este artigo visa, pois, sinalizar inicialmente a atualidade de um entendimento histórico-social da modernidade e razão moderna; para, em seguida, debater com alguns dos principais argumentos em que se baseiam os pós-modernos de modo que possamos compreender se realmente estamos diante de uma transformação radical, ou se, na verdade, estamos imersos em mudanças e rearranjos próprios, da ainda existente, moderna sociedade burguesa.

1. A modernidade e o surgimento da razão moderna

Para que possamos avançar - no entendimento acerca das teses defendidas pelos pós-modernos e que supostamente explicariam a existência da pós-modernidade - é relevante uma abordagem sobre a concepção de modernidade e seu respectivo projeto, haja vista serem estes tão duramente atacados pelos apologetas pós-modernos.

Neste sentido, percorreremos uma trajetória analítica que nos permita superar a tônica comum nos estudos realizados acerca da modernidade que incorrem numa visão semântica da era moderna. Uma verdadeira esquizofrenia epistemológica arrumada em caixinhas que apontam o lugar da "modernidade", do "modernismo" e da "modernização". Partimos da compreensão de que, para a compreensão do projeto moderno, não podemos nos situar apenas neste campo, abstraindo-o das determinações sócio-históricas que fundam, caracterizam e estabelecem os vínculos de continuidade e ruptura do tempo moderno.

Nestes termos, tomamos como referência, enquanto constituição de uma sociedade efetivamente moderna - cuja processualidade será pura resultante da interação humana - a transição do século XVIII ao século XIX. Em outras palavras,

estamos afirmando que é na vigência da ordem burguesa que se opera a constituição da sociedade moderna e desta como uma realidade eminentemente social. Isto posto porque, até este momento, a experiência individual, o ritmo de vida, a mobilidade espacial não permitiam a constituição de fronteiras claras entre a esfera social e a esfera natural. No marco do *Ancien Régime*, a riqueza imobiliária, a propriedade da terra e a estrutura social garantida por instituições naturais (como a família) e sobrenaturais (com o importante papel da Igreja) debitavam a este regime a sua estabilidade.

É a burguesia que, historicamente, assume um papel extremamente revolucionário, na medida que – como parte de sua forma de dominação – rompe com todo o tipo de mistificação prévia; tudo o que, em ordens anteriores, estava atrelado a características naturais e sobrenaturais aparece como resultado e iniciativa dos homens. Tal movimento encarna um caráter emancipatório, dada a característica intrínseca ao processo de produção que ergue esta ordem e que só pode subsistir revolucionando constantemente os padrões até então vigentes de produção e distribuição da riqueza social. Como explicitam Marx e Engels,

a conservação dos antigos modos de produção de forma inalterada era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as antigas classes industriais. A revolução constante da produção, os distúrbios ininterruptos de todas as condições sociais, as incertezas e agitações permanentes distinguiram a época burguesa de todas as anteriores (1998, p. 14).

Deste modo, no lastro do desenvolvimento do mundo burguês, opera-se uma capacidade extremamente maior de criar uma massa de bens e serviços em quantidade e qualidade capazes de atender a todas as necessidades de reprodução da sociedade. Neste processo de modernização, a realização histórica da burguesia revolucionária introduz um novo conteúdo na vida cotidiana dos indivíduos: o princípio da atividade, em que subjazem as possibilidades de transformação da sociedade não

só como fruto da interação humana, mas também como resultado e iniciativa destes mesmos homens (C.f. Guerra, 2002).

Estas considerações são importantes, porque nos permitem sinalizar que por meio deste movimento criam-se as condições para o surgimento de uma nova forma de entender o mundo, qual seja: o programa sociocultural da Ilustração². Em outras palavras, significa dizer que o descobrimento da América, a circunavegação da África e do globo, o acesso às Índias Orientais e aos mercados chineses, o comércio com as colônias e a expansão das trocas e das mercadorias revelavam, cada vez mais, que as forças propulsoras da sociedade não podiam mais continuar aprisionadas à compreensão de mundo feudal.

Assim, o que queremos enfatizar - e o marco histórico explicita isso - é que o movimento dos ilustrados³ expressa a conquista, no plano das idéias, ainda no marco do *Ancien Régime*, da hegemonia cultural pela burguesia revolucionária.

Esta hegemonia foi erigida sobre um forte racionalismo que tinha como eixo central superar qualquer limitação do conhecimento operada pela filosofia e pela teologia, uma vez que era preciso conhecer a natureza, sua estrutura, seus fenômenos físicos, químicos e biológicos. Em outras palavras, para os Ilustrados, a exploração racional da natureza passava pelo seu reconhecimento tal como ela se apresenta, tornando, pois,

² A Ilustração - a grosso modo - pode ser tomada como o período que começa no século XVI, no Renascimento, e vai encontrar seu clímax na segunda metade do século XVIII. Tem sua demarcação, sobretudo, pela influência do pensamento revolucionário de Copérnico, Galileu e Bacon, na física e na astronomia, que fundam a filosofia Moderna, e sua caracterização posta pelo Século das Luzes, na França, com Voltaire, Diderot, etc.

³ Rouanet (1987) estabelece uma importante distinção aqui incorporada: existem diferenças entre o Iluminismo e a Ilustração. Para este autor, o *Iluminismo designa uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão (de argumentos racionais)*. Ou seja, diz respeito a um projeto sócio-cultural que atravessa vários processos históricos, e inaugura um grande projeto racionalista que está presente desde a pólis Grega e que perpassa de maneira trans-histórica o longo processo de constituição da sociedade ocidental. A *Ilustração por sua vez, atualizaria o projeto iluminista, mas este projeto não começou com aquela, nem se extingue no século XVIII*.

plausível desenvolver um conjunto de instrumentos intelectuais e materiais capazes de potencializarem a exploração da mesma.

Por outro lado, os ilustrados acreditavam que a razão não possuía somente uma dimensão - **uma dimensão instrumental** - mas também **uma dimensão emancipatória**, na medida em que o conhecimento racional deveria ser utilizado também para a organização da sociedade. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento sinalizava para a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário e do poder.

Deste modo, a perspectiva revolucionária do capitalismo permitiu, aos pensadores que estavam sob a ótica do mundo novo em construção, a compreensão do real como totalidade regida por leis cuja historicidade dos processos objetivos, ainda que fosse apreendida como obra da ação humana, constituía-se como superior às vontades individuais.

Nas palavras de Coutinho, "por não estarem comprometidos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam o seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente devenir". (1972, p. 12).

Esta trajetória ascendente e progressista do pensamento burguês tem em Hegel sua maior expressão. É este autor que, ao efetivar uma crítica contundente ao subjetivismo kantiano, explicita que o movimento do conhecimento parte de uma percepção imediata sobre o mundo, balizada pela intuição. Aqui ao sujeito é possível operar, distinguir, classificar, decompor o todo em suas partes para depois recompô-las de forma lógica. Este, porém, é o primeiro momento, no qual o sujeito empreende o *verstand* (entendimento do mundo) no patamar da razão analítica⁴. O segundo momento é apresentado como *vernunft* (razão) porque a

⁴ Contudo, vale a observação de Netto, para o qual, a razão analítica não é incompatível com passos sintéticos, mas as operações de síntese que realiza lavram sobre as mesmas bases positivas dos seus procedimentos de análise, redundando na mera recomposição sistêmica dos conjuntos objetos da desconstrução por meio da intelecção (1994, p. 29).

razão, que é dialética, supera a razão analítica (ou entendimento) naquilo que lhe escapa, ou seja, a processualidade contraditória de seus objetos possibilitando, desta forma, a negação e crítica do objeto.

Em outras palavras, a razão moderna desenvolve a sua unidade na perspectiva antropocêntrica que a funda. Numa concepção de homem, enquanto ser social, capaz de se autocriar, portador que é de racionalidade e teleologia, de modo que, a partir das condições concretas, é capaz de construir a sua própria história. Esta última, por ser dotada de racionalidade objetiva, torna-se passível de ser conhecida pelos sujeitos, donde por meio das categorias da dialética é possível ao sujeito transcender a aparência fenomênica e alçar à lógica que movimenta os fenômenos.

Deste modo, a estrutura da razão moderna é inclusiva e parametrada pela objetividade e processualidade que ela verifica e reconstrói na realidade. Dado que as categorias lógicas não se desconectam da realidade, ao contrário remetem sempre e sistematicamente à mesma, a razão é o meio através do qual se estabelece a unidade entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Esta concepção supõe uma unidade entre sujeito/objeto, que não se confunde com identidade⁵, uma vez que, a realidade é sempre mais preta de determinações do que a capacidade do sujeito de capturá-las. O sujeito – dadas as possibilidades da razão – é capaz de reconstruir pela via do pensamento a processualidade da realidade. Esta processualidade, por sua vez, está posta em dois sentidos: no mundo que é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, onde o ser tem sua efetividade no processo de colisões que é o seu modo específico de ser, e a consciência que reconstrói esse movimento (um automovimento) procedendo, ela mesma, por aproximações (NETTO, 1994, p. 28).

Assim, conforme aponta Coutinho (1972), três são as categorias nucleares que, ao se intercorrerm e sintetizarem organicamente, edificam a razão moderna e garantem à mesma a sua estrutura inclusiva: o **humanismo**, que remete à teoria de que

⁵ Esta confusão é uma marca expressiva do pensamento hegeliano.

o homem é um produto de sua própria e coletiva atividade; o **historicismo concreto**, que possibilita a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, que dimensiona e possibilita a viabilidade do desenvolvimento e aperfeiçoamento do gênero humano; e finalmente a **razão dialética**, que refere, simultaneamente, a uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e a um sistema categorial capaz de reconstruir ideal e subjetivamente esta processualidade proveniente da intuição e do intelecto analítico.

Contudo, este sentido inteiramente progressista do capitalismo em ascendência - de atribuir à razão um caráter emancipador, donde o conhecimento racional, pautado na ciência, possibilitaria ao homem o controle tanto da natureza, como do progresso social e, desta forma, tendo as bases de sua emancipação - passou a ser amplamente questionado, entre 1830-1848. Este período assinala o acirramento das contradições do mundo burguês, pois são o próprio desenvolvimento do capitalismo e a consolidação da dominação burguesa que engendram as forças organizativas do movimento operário, emergentes neste momento de crise.

Explicita-se no plano social e político uma inversão, que tem sua gênese no surgimento antagônico entre as classes que ora formavam o Terceiro Estado, na derrubada do *Ancien Régime*. Enquanto, no primeiro momento, a revolução para a tomada do poder, a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo - voltada que estava ao combate à reação absolutista-feudal. Agora, o proletariado surge na história como uma classe autônoma, capaz de resolver, em sentido progressista, as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante.

Compreendemos que, para se conservar na condição de classe hegemônica, a burguesia nega os traços progressistas constitutivos da vida moderna, ao tornar-se uma classe conservadora, revela-se interessada na perpetuação e na justificação do existente, estreitando cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade. Resta-lhe, pois, amesquinhar o modelo de racionalidade pelo qual alçou suas finalidades.

Esta decadência aparece com a tomada de poder pela burguesia e o seu deslocamento para a posição central da luta de classes entre a burguesia e o proletariado. Esta luta de classe diz Marx, 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 (MARX apud LUKÁCS, 1968, p. 50).

Este entendimento fundamental permite-nos explicitar que, o pensamento burguês – quando se torna um discurso apologético ao capitalismo – passa a ocultar as condições de existência dos diversos grupos sociais sob este modo de produção, impossibilitando a reprodução ideal das mesmas. Inicia-se, pois, um período claramente marcado por uma fuga da realidade com explícita intencionalidade de manutenção da ordem burguesa, que Lukács (1968) primorosamente denominou de decadência ideológica⁶.

⁶ Para Lukács, a evolução do pensamento filosófico burguês pode ser pensada a partir de três estágios: 1) Vai até 1848, onde se desenvolve a filosofia burguesa clássica, na qual o pensamento filosófico da época era uma forma aberta para a elaboração de um saber verdadeiro científico, de tal modo que os seus pensadores sustentavam a plena cognoscibilidade do mundo e mantinham uma grande independência face às exigências ideológicas de sua própria classe; 2) A partir de 1848, com a entrada autônoma do proletariado – em plano histórico-universal – na arena política até à emergência do imperialismo instaura-se o período da decadência ideológica. Este claramente marcado por uma fuga da realidade com explícita intencionalidade de manutenção da ordem burguesa e está expresso no agnosticismo (manifesto no positivismo e no neokantismo) que derrui a crença no poder da razão de conhecer a essência verdadeira do mundo e da realidade, levando a reflexão a abandonar as grandes temáticas sócio-históricas. 3) Diz respeito à entrada do capitalismo na sua era imperialista, ou seja, naquele que é o momento estrutural que agudiza suas contradições. Neste estágio do capitalismo, ao mesmo tempo em que se intensificam as suas contradições, insurgem elementos indispensáveis que possibilitam tanto uma diminuição da percepção da brutalidade da chamada crise geral do sistema, como também, por outro lado, congregam esforços na tentativa de reação à teoria social que responda a práxis do proletariado. Desta maneira, sobre os limites do agnosticismo anterior, floresce uma estruturação

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais 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 (LUKÁCS, 1968, p. 52).

Por outro lado, é importante demarcarmos que a ruptura que se processa nesta quadra histórica não diz respeito à totalidade do pensamento anterior, mas sim com a tradição progressista que constitui a essência deste pensamento. Dessa forma, a dissolução do pensamento hegeliano, como depositário desta trajetória, representa não apenas o abandono da mesma – uma vez que é na filosofia clássica alemã que se elabora o mais alto conhecimento filosófico próprio do mundo burguês – mas também a necessária decadência e empobrecimento daqueles pensadores que, depois de Hegel, deixam de lado, mais ou menos inteiramente, o seu conceito de razão.

Todas as considerações, levantadas até aqui, permitem-nos apontar uma questão que é genética à ordem burguesa e que nos possibilita lançar luzes para o entendimento e crítica da explicação pós-moderna sobre a sociedade contemporânea, qual seja: a tendência ideologizante da decadência rompe com as categorias fundamentais da razão moderna, contraditoriamente erigida pela própria burguesia em ascensão. O que significa dizer que o desenvolvimento do capitalismo é não só a estruturação de uma nova sociabilidade, mas, na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma forma fenomênica do social que não responde somente pela pseudo-objetividade com que encobre a processualidade social (LUKÁCS, 1967), mas também pela extensão da racionalidade analítica ao domínio das relações

filosófica em torno do irracionalismo que, neste momento, – à impossibilidade social e teórica de uma defesa do sistema, mas sem questionar a intocabilidade do modo de produção capitalista – propõe a falsa solução da “terceira via”: nem capitalismo, nem socialismo. Deste modo, inaugura-se no patamar epistemológico a pseudo-objetividade dos mitos e a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro.

sociais (NETTO, 1994). Em outros termos, a consolidação da ordem burguesa tende a identificar razão com razão analítica, tende a reduzir a racionalidade a entendimento.

Mais do que isso, esta tendência revela-se necessária ao desenvolvimento da ordem burguesa e não como algo residual, ao contrário, é um componente sócio-objetivo - como Lukács bem assinalou - que limita a elaboração teórico-filosófica em diferentes momentos do estágio de desenvolvimento do capitalismo, posto que passa a repelir da razão moderna duas de suas categorias constitutivas: o historicismo concreto e a dialética. Uma vez que, por meio destas, é possível ao sujeito superar o momento imediatamente dado e conduzir a compreensão histórico-transitória do capitalismo, o que em direta consequência abre a possibilidade de instauração de uma nova sociabilidade.

2. A suposta condição pós-moderna

Para que possamos, nesta fase da análise, empreendermos a explicitação e crítica das argumentações pós-modernas acerca da constituição da pós-modernidade, convém, porém, duas observações preliminares.

Em primeiro lugar, queremos explicitar que não existe aquilo que poderíamos considerar como uma posição teórica pós-moderna, bem como não podemos afirmar que exista um teórico, existem sim teóricos pós-modernos. No entanto, segundo Boaventura de Souza Santos (2003), no campo sócio-político existiria uma clara clivagem entre estes autores. Ter-se-ia, pois, uma pós-modernidade de oposição, na qual o autor diz se assentar e uma pós-modernidade de celebração.

O autor baseia-se no entendimento de que existem dois eixos que tentam explicar o tempo presente: um, que aponta que as promessas da modernidade eram falsas e por isso irrealizáveis, outro, que formula que o conjunto de valores e crenças da modernidade se esgotaram e aqui não se trata de dizer que eram falsas, mas que se tornaram irrealizáveis. Por esta diferenciação, pós-modernos como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli acabam por situar-se no primeiro caso, que considera falaciosas

as promessas da modernidade e, por consequência, propõem a substituição da razão moderna. E pós-modernos, como o próprio Santos, seriam mais progressistas, na medida em que consideram que os valores propostos pela modernidade são válidos, mas que os meios modernos são incapazes de realizá-los.

Em segundo lugar, convém problematizar o marco histórico apontado pelos autores pós-modernos como solo de surgimento da pós-modernidade, uma vez que, apesar das supostas diferenciações acima aludidas, os pós-modernos, de um modo geral, entendem a sociedade contemporânea como assolada por uma transição que se verifica tanto no nível social como no epistemológico. Nas palavras de Santos,

nos encontramos numa fase de transição paradigmática, entre o paradigma da modernidade, cujos sinais de crise me parecem evidentes, e um novo paradigma com um perfil vagamente descortinável, ainda sem nome e cuja ausência de nome se designa por pós-modernidade. Tenho mantido que essa transição é, sobretudo, evidente no domínio epistemológico: por debaixo de um brilho aparente, a ciência moderna, que o projeto da modernidade considerou ser a solução privilegiada para a progressiva e global racionalização da vida social e individual, tem-se vindo a converter, ela própria, num problema sem solução, gerador de recorrentes irracionalidades. Penso que esta transição paradigmática, longe de se confinar ao domínio epistemológico, ocorre no plano societal global: o processo civilizatório instaurado [...] com a redução das possibilidades da modernidade às possibilidades do capitalismo entrou, tudo leva a crer, num período final (2003, p. 34).

É bem verdade que após a Segunda Guerra Mundial, “novas configurações sociais” começaram a emergir (uma sociedade variável e equivocadamente descrita como sociedade pós-industrial, capitalismo multinacional, sociedade de consumo, sociedade da mídia etc.) novos tipos de consumo; a obsolescência planejada; um ritmo de vida cada vez mais rápido de mudanças na moda e no estilo; a penetração da propaganda, da televisão e dos meios de comunicação em geral, num grau até então sem precedentes em toda a sociedade; a substituição da velha tensão entre cidade e campo, centro e província, pelos subúrbios e pela padronização universal; o crescimento das grandes redes de auto-

estrada, o aparecimento da cultura do automóvel; no interior das artes plásticas (escultura e pintura), na arquitetura, uma latente vulnerabilização da tradição modernista; o volumoso desenvolvimento de diversos movimentos sociais, etc.

É inegável que os elementos acima apresentados apontam para significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais que decorrem das quatro décadas posteriores à segunda guerra mundial. Entretanto, não comungamos da idéia de que a pós-modernidade surge a partir deste período, uma vez que entendemos que este marco temporal, na verdade deve ser pensado, como a unidade histórico-dialética do próprio capitalismo em seus processos de crise e seus reflexos nas relações sociais. Em outras palavras, queremos explicitar aqui o quantum de continuidade histórica com tendências anteriormente existentes e não de *inovação* contém a suposta condição pós-moderna.

Este quadro histórico forja uma aparente ruptura radical com a velha sociedade pré-guerra, mas efetivamente o que ele representa é um momentoso período de transformação e de reestruturação sistêmica do capitalismo, em escala global que Mandel (1976) analisa como o capitalismo tardio.

constitui um processo em que as últimas zonas remanescentes (internas e externas) de pré-capitalismo – os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do mundo avançado – são agora finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente (MANDEL apud JAMESON, 1992, p. 124).

Feitas estas observações iniciais cabe agora interrogar: Quais são os pontos nodais das críticas feitas pelos pós-modernos?

- **A questão da ciência, do conhecimento científico e a suposta “crise de paradigmas”.**

É recorrente, em diversos pós-modernos, questionar e atestar a crise da Ciência Moderna. Esta passa a ser posta em cheque, tanto pelo seu significado social e político - dadas as consequências do desenvolvimento tecnológico na qualidade de

vida dos indivíduos - como também se critica os seus padrões de análise.

Em Lyotard, em sua obra *A condição pós-moderna*⁷ (1979), por exemplo, temos que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna (2002, p. XV). Estas modificações, cuja origem remontam a uma crise da ciência (e da verdade) ocorrida em fins do século XIX, são tão substantivas que, para este autor, ocorre uma verdadeira deslegitimação dos dispositivos modernos de explicação da ciência, provocada pelo impacto das transformações tecnológicas sobre o saber.

Já em Santos, a discussão da ciência é tanto mais presente em suas obras quanto mais contundentes são as suas críticas. Na sua obra *Introdução a uma ciência pós-moderna* o autor ilustra seu trato com a Ciência Moderna como *um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional de todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas* (1989, p. 31). Por isso, no livro *Um discurso sobre as ciências*, o autor é enfático na “necessidade” da ciência superar as oposições que estabelece com o senso comum, já que para ele *todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum* (1995, p. 55).

Posteriormente, na obra publicada no Brasil, em 1995, intitulada *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, o mesmo autor resume bem o que seria o velho paradigma e o novo paradigma (leia-se a ciência moderna e a ciência pós-moderna). No velho paradigma, a ciência aparece como uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido. Essa validade pode ser demonstrada e a verdade a que se aspira é intemporal, o que permite fixar determinismos e formular previsões. Este conhecimento é cumulativo e o progresso científico assegura, por via do desenvolvimento tecnológico que torna possível, o progresso da sociedade. A racionalidade cognitiva e instrumental e a busca permanente da realidade para além das aparências fazem

⁷ É nesta obra que pela primeira vez coloca esta discussão é postulada sob o mote de pós-modernidade.

da ciência uma entidade única, totalmente distinta de outras práticas intelectuais.

A ciência moderna, para este autor, nunca reconheceu outras formas de conhecimento e o não fazê-lo implica deslegitimar as práticas sociais que a sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que a promovem (SANTOS, 2003, p. 328). E tão veemente é Santos neste entendimento, que atribui a expansão europeia tanto *um genocídio* – eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho – como *um epistemicídio* no qual eliminaram-se formas de conhecimento estranhos porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos (ibidem). No novo paradigma, por sua vez, não há uma única forma de conhecimento válido. Há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam. Contra o epistemicídio, o novo paradigma (pós-moderno) propõe-se a revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a maioria das práticas de vida no interior do sistema mundial.

Deste modo, para os pós-modernos o que se pretende é uma ruptura, uma implosão das demarcações entre o que é científico e o que não é, o que leva conseqüentemente à diluição das demarcações dos campos dentro das ciências sociais. Isto porque, o que se pretende é concorrência epistemológica “leal” entre os diversos conhecimentos próprios às práticas sociais. Esta tal concorrência,

vai depender do processo argumentativo no interior das comunidades interpretativas. O conhecimento do novo paradigma não é mais validável por princípios demonstrativos de verdades intemporais. É pelo contrário um conhecimento retórico cuja validade depende do poder de convicção dos argumentos em que é traduzido (SANTOS, 2003, p. 239).

Logo, a “novidade” posta - na ausência de expressão melhor - está no nível de complexidade que este processo assume. Posto que, no pensamento pós-moderno, conforme bem visível nas palavras de Lyotard,

O saber em geral não se reduz à ciência, nem mesmo ao conhecimento. O conhecimento seria o conjunto dos enunciados que denotam ou descrevem objetos, excluindo-se todos os outros enunciados, e susceptíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos. A ciência seria um subconjunto do conhecimento. [...] pelo termo saber não se entende apenas, é claro, um conjunto de enunciados denotativos; a ele misturam-se idéias de saber-fazer, de saber-viver, de saber-escutar, etc. trata-se então de uma competência que excede a determinação e aplicação do critério único de verdade, e que se estende às determinações e aplicações dos critérios de eficiência [...], de justiça e/ou felicidade [...], de beleza sonora, etc. (Ibidem, p. 35-36).

Logo, a ciência aparece reduzida a discurso, que não pode aspirar a qualquer superioridade cognitiva em face de outros saberes e, uma vez posta como discurso, o estatuto de sua verdade encontra-se na retórica (NETTO, 2001). Não existe verdade e sim verdades, ou seja, não há um referencial objetivo da verdade, pois para estes autores a ciência e o conhecimento científico não refletem mais a realidade.

Dessa forma, a entificação da ciência operada pelos pós-modernos acaba por cumprir o papel – tão necessário à burguesia – de afastar a possibilidade de contato fecundo entre o conjunto da sociedade e a ciência. Nestes termos, este desenvolvimento da ciência e do conhecimento científico, indispensável à economia burguesa e ao processo de valorização do capital, contraditoriamente, impede que no plano histórico-universal a ciência se traduza em base para as ações vitais da maioria dos homens.

É tendo como pano de fundo estas questões, que os pós-modernos levantam a polêmica, dentro das ciências sociais, de “crise de paradigmas”⁸. A crise é tida como originada da inadequação dos paradigmas antigos à nova e mais complexa realidade. Essa inadequação provém do caráter totalizante e de auto-suficiência assumido pela ciência, o que levou estes autores a considerarem-na como dogmática. Por isso, para eles não há

⁸ Esta discussão emerge nos anos 50 e 60 do século 20, no interior da física, e resulta na elaboração da chamada nova filosofia da ciência.

método a ser privilegiado, uma vez que se deve realizar o diálogo e o entrecruzamento de abordagens variadas.

Nestes termos, mesmo não tendo sua gênese nas ciências sociais, este debate acaba por resvalar nas mesmas questões em torno do próprio conceito de paradigma, no sentido de ser possível a este dar ou não conta do campo das ciências sociais.

A obra *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn, publicada em 1962, ganha grande visibilidade, quando nela aparece uma conceituação de paradigmas como o conjunto de soluções de um quebra-cabeça (puzzle) que, impregnadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras como base para a solução dos resultantes enigmas que são objetos da ciência normal. Nas palavras de Kuhn, o paradigma é o *conjunto de realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modulares para uma comunidade de praticantes de uma ciência* (Ibidem, p. 13). Logo essas regras são tomadas como consensuais e necessárias e só podem ser substituídas quando, com a insurgência de novos fenômenos, surge um novo paradigma para explicá-la.

É válido observar, porém, que esta linha argumentativa de Kuhn diz respeito ao campo das ciências que ele denomina de *paradigmáticas* (aqui se referindo às ciências naturais), ou seja, àquelas que dispõem de um paradigma compartilhado pela comunidade científica. As ciências que se referem ao social são, pelo autor, entendidas como *pré-paradigmáticas*. É enfático quanto à coerência da distinção estabelecida por Kuhn, pois, para aquele. E, por isso mesmo, a própria noção de paradigma, relacionada às ciências sociais, não passa sem problemas.

Entendemos que a distinção estabelecida por este autor é bastante coerente posto que, *não existe possibilidade de se equalizar a situação da Física e da História* (NETTO, 1995). Nestes termos, a discussão de paradigmas, tal como adotada pelas ciências naturais, não atinge as ciências sociais, o que se configura como um equívoco tanto a possibilidade de se tratar as ciências sociais como paradigmáticas bem como a conseqüente e atual polêmica instaurada da "crise paradigmática" das ciências sociais.

Por outro lado, não desconsideramos o fato de que as ciências sociais são permeadas por polêmicas próprias que se referem aos conhecimentos acerca da sociedade, sendo que, o mote mais expressivo dessas polêmicas⁹ opera-se em torno da vertente positivista¹⁰.

Sendo assim, levando em consideração esta polêmica própria das ciências sociais podemos aludir que, desde o final do século XIX, o questionamento dos veios explicativos são uma tônica presente nas ciências sociais, o que por sua vez sinaliza que não se constitui uma polêmica recente nas mesmas. Contudo, e isto é o que queremos enfatizar, o debate hoje vigente e propalado pelos pós-modernos desborda numa total destruição da razão tal como enfatizado por Lukács, posto que não se trata apenas de uma crítica às limitações do positivismo na análise dos fatos, fenômenos e processos sociais; o que agora está sendo questionada é a própria racionalidade do projeto da modernidade.

- **A derruição da distinção aparência e essência.**

Dos elementos anteriormente levantados deriva um outro, também extremamente nodal, que é a ênfase, realizada pelos pós-modernos, na imediatividade da vida social, vale dizer globalmente mercantilizada, que passa a ganhar o estatuto de realidade e,

⁹ A mais sólida de todas as críticas realizadas é aquela operada pela tradição marxista. Precisamente em autores como Lukács em sua obra de 1923 - *História e consciência de Classe* e nas diversas elaborações pertencentes à crítica frankfurtiana. Entretanto, a crítica à vertente positivista não é constituída apenas pela corrente da tradição marxista (Netto, 1995), embora seja a mais radical e contundente, mas no próprio historicismo alemão em autores como Weber, Husserl, Dilthey também encontramos sinuosa crítica ao positivismo.

¹⁰ Nesta vertente, dada a relação de exterioridade que a mesma estabelece entre sujeito e objeto e a tomada dos fenômenos sociais como causais e unilineares acaba-se por denotar a pesquisa social também esta causalidade e unilinearidade, abrindo a via para o deslocamento dos padrões de investigação das ciências da natureza para a investigação social propiciando, assim, neste entendimento, a constituição da ciência social. Fica, pois, patente nesta vertente a tendência de naturalizar a sociedade o que representa uma clara adaptação à sociedade burguesa.

nestes termos, a distinção clássica entre a aparência e a essência é desqualificada.

Santos celebra este entendimento quando sinaliza que o novo paradigma (leia-se o pós-moderno), *dotado de uma prevenção antitotalitária suspeita da distinção entre aparência e essência* (Idem, p. 331). Para este autor, ao ser concebida pela ciência moderna como uma distinção, a relação entre aparência e essência tornou-se muito mais uma hierarquização. A aparência concebida pela ciência moderna como uma não realidade faz com que a mesma crie obstáculos de inteligibilidade do real existente.

Nestes termos, é por esse entendimento, diz Santos, que a ciência moderna tem por objetivo identificar-denunciar a aparência, e ultrapassá-la para atingir a realidade. Logo, segundo o autor esta pretensão de saber distinguir e hierarquizar entre aparência e realidade em todos os processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna (ibidem).

Este entendimento pós-moderno adensa ainda mais as questões postas anteriormente e que dizem respeito à questão da verdade. Pois, se anteriormente apontamos que a mesma é tida por estes autores como retórica, aqui podemos complementar tal afirmação sinalizando que ela se restringe àquilo que é perceptível imediatamente, aquilo que é visível. Mais ainda, se para Santos o novo paradigma apenas suspeita da distinção entre aparência e essência, em Maffesoli existe uma clara exaltação da aparência, que situa o dado, na sua singularidade empírica, como a pedra de toque da suposta pós-modernidade.

Em sua obra *No fundo das aparências* (1996), Michel Maffesoli esboça que, para ele, um mundo "reencantado" é aquele aceito pelo que é. Nesta obra, fica evidente que a pedra angular de seu pensamento está situada na evidência do objeto, a certeza do senso comum e a profundidade das aparências.

Para o autor, a pós-modernidade nos defronta com a necessidade de uma sensibilidade teórica voltada a reduzir a dicotomia entre a razão e o imaginário, ou entre a razão e a sensibilidade, "tão própria" à modernidade, configurando o que, para ele, seria uma hiper-racionalidade, um modo de

conhecimento que integra todos esses parâmetros que são considerados habitualmente como secundários, quais sejam: o *frívolo, a emoção, a aparência* (Ibidem, p. 11).

Para Maffesoli há um hedonismo do cotidiano irreprimível e poderoso que subentende e sustenta toda vida em sociedade. A passagem à pós-modernidade aparece demarcada neste autor quando aquele hedonismo do cotidiano passa a ser o pivô de toda a vida social, e isto, segundo ele, é a tônica dos tempos de hoje. As relações sociais não são mais regidas unicamente por instâncias transcendentais (ibidem), a priori e mecânicas; do mesmo modo não são orientadas por um objetivo a atingir. Ao contrário, as relações da suposta pós-modernidade tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia-a-dia. Nestes termos, para este autor a sociedade é simples faculdade de agregação, um neotribalismo que acentua a fusão sem levar em conta o seu porque, de tal modo que o laço social torna-se emocional.

Deste modo, para este autor, estes elementos fazem da pós-modernidade uma mistura orgânica do arcaico com o contemporâneo, e isto, por sua vez, inaugura uma forma de solidariedade social que não é mais racionalmente definida, em uma palavra "contratual", mas que, ao contrário, elabora-se a partir de um processo complexo feito de atrações, de repulsões, de emoções e de paixões.

Logo, para Maffesoli (1996) a pós-modernidade é como uma colcha de retalhos feita de um conjunto de elementos totalmente diversos que estabelecem entre si interações constantes feitas de agressividade ou de ambigüidade, de amor ou de ódio, mas que não deixam de constituir uma solidariedade específica. Em oposição à modernidade, o que a pós-modernidade inaugura, no dizer de Maffesoli, é o desengajamento político, a saturação dos grandes ideais longínquos, a fraqueza de uma moral universal, seu fim significa o fim de uma certa concepção da vida, fundada sobre o domínio do indivíduo e da natureza (p. 16).

É dessa forma, que o autor situa que as perspectivas do doméstico e da aparência são extremamente pertinentes e prospectivas para a sociedade contemporânea. Pois, dado o desenvolvimento tecnológico e da comunicação de massa, as

sociedades atuais teriam alçado tal grau de complexificação que os arquétipos recorrentes a ela são a preocupação consigo e com o outro, com o ambiente e com o próximo. Nestes termos, o autor conclui que,

esses momentos é que tornam a dar importância aparência das coisas. Seja na ordem do político, do religioso, ou da simples organização social, ligamo-nos cada vez mais ao que essas "coisas" são nelas mesmas [...]. Daí a importância que se reveste o cotidiano ou, no seu sentido mais forte, a preocupação com o doméstico. É a prevalência deste existente empírico, na sua simples complexidade, que conduz a relativizar o poder da razão, e a concordar sobre a eficácia da imagem (ibidem, p. 126).

Em Lyotard (2002), a recorrência destas questões aparece transfigurada no entendimento que este autor tem do vínculo social, posto que, para ele, o vínculo social é um jogo de linguagem (o da interrogação) (p. 29) que posiciona, imediatamente, aquele que a apresenta, aquele a quem se dirige, e o referente que ela interroga. De modo que, para ele, a sociedade atual é a sociedade onde predomina o componente comunicacional, seja como realidade, seja como problema, e tal é a ordem desta importância, que, para este autor, a comunicação não pode ser reduzida à alternativa tradicional da palavra manipuladora ou da transmissão unilateral de mensagem, por um lado, ou da livre expressão ou do diálogo, por outro. Logo, para Lyotard compreender as relações sociais, em qualquer escala que as consideremos, não é necessária somente uma teoria da comunicação, mas uma teoria dos jogos, que inclua a agonística em seus pressupostos (ibidem, p. 31). Pois, para o autor, o social está atomizado em flexíveis redes de jogos de linguagem.

Deste modo, as questões postas até aqui permitem-nos afirmar que o cotidiano e suas expressões fenomênicas constituem-se o lócus privilegiado da discussão dos pós-modernos. O que nos leva a observar que, por estarem mergulhados nesta lógica da singularidade, mais uma vez fica expresso que, nestes pensadores, a totalidade está subsumida e que este movimento operado acaba por funcionalmente garantir a manutenção da ordem burguesa.

Entendemos, pois, como bem expresso por Netto (1996), a partir do pensamento de Lukács, que o cotidiano é insuprimível da vida em sociedade, o que não significa dizer que seja a-histórico, ao contrário é um dos níveis constitutivos dos processos históricos. No cotidiano a reprodução social se realiza na reprodução dos indivíduos enquanto tais. Nestes termos, a singularidade é a dimensão própria da realidade da cotidianidade.

O cotidiano, sendo historicamente determinado, adquire uma funcionalidade própria na sociedade capitalista. O desenvolvimento dos monopólios – e hoje mais intensivamente no capitalismo tardio – revela como tendências próprias à expansão do capital uma crescente potencialização do cotidiano do ponto de vista produtivo e ideológico.

O que está posto na realidade e que os pós-modernos negligenciam levemente é que, neste momento, a lógica da sociedade do capital espraia-se diversamente por um número cada vez maior de esferas, desbordando em muito a manipulação do espaço produtivo. A apropriação da reprodução dos indivíduos e das dimensões que lhes são próprias (distribuição, consumo, lazer, etc.) passam a serem ordenadas mercadologicamente, ao lógico custo da diminuição da autonomia do homem enquanto ser social, até mesmo nestas esferas onde os comportamentos são autonomizados.

Dessa forma, a reificação responde pela universalização da forma mercadoria no inteiro cotidiano dos indivíduos, de modo que a sua interiorização, aparentemente invisível, torna-se o único lócus da vida social. Este processo necessariamente remete ao obscurecimento da razão dialética e da totalidade, posto que a reificação interdita freqüentemente o procedimento de suspensão da heterogeneidade da vida cotidiana. Tal suspensão possibilita aos indivíduos se verem mediatizados por um momento pela universalidade do ser social, e ao voltarem para o cotidiano percebem-se como particularidades, ultrapassando assim a singularidade que os aprisiona.

Assim, queremos salientar que este movimento de aprisionamento ao cotidiano está expresso no pensamento pós-moderno, pois neste, está cada vez mais demarcado, que a idéia da pós-modernidade amesquinha-se naquilo que é efêmero,

molecular, descontínuo, fragmentado. Mais do que isso, afirmamos que a sua mística da autonomia do cotidiano e da singularidade está radicada num subjetivismo extremado em detrimento da universalidade, e isto é um traço definidor do pensamento pós-moderno e da suposta pós-modernidade. Neste ínterim, é a realidade objetiva que é cada vez mais desreferenciada pelo pensamento pós-moderno, sendo cada vez mais reduzida ao signo e simulacros, numa crescente semiologização do real.

- **A negação da emancipação e do progresso: a relação homem/natureza**

Conforme sinalizamos no início deste artigo, nos moldes do projeto moderno, está claramente posto que a exploração racional da natureza era pré-condição para uma reprodução adequada da sociedade.

Contudo, não podemos negar que nas sociedades contemporâneas “esta promessa”, que era condição necessária para o progresso social, confronta-nos hoje com a iminência de um desastre ecológico ocasionado pelo desenvolvimento predatório verificado nos dois últimos séculos. Entretanto, para os pós-modernos “são estas promessas modernas” – numa clara cisão entre as idéias e as determinações sócio-históricas – que conduzem a esta catástrofe. Logo, o que aparece negado aqui é a possibilidade objetiva em que tal condição poderia se realizar na ordem do capital. Quando estas promessas não se realizam e quando a contemporaneidade é tomada em suas evidências - vale dizer imediatas - os pós-modernos chegam à “brilhante” conclusão da derrocada da modernidade e do projeto dos ilustrados.

Em Maffesoli (1996), por exemplo, esta superação vai estar creditada no vitalismo que a pós-modernidade assumiu frente à modernidade saturada precisamente na ultrapassagem da estrita separação natureza/cultura (p. 28). Este autor é enfático quanto ao entendimento de que esta separação recorrente que era no episteme moderno, atualmente apresenta-se derruída por numerosos indícios que mostram a sua interpenetração; há uma culturalização da natureza, uma naturalização da cultura. Em

outras palavras, a relação com o ambiente social está indissoluvelmente ligada ao ambiente natural. Assim, para este autor, a ecologização do mundo é evidente, seja na maneira de se vestir, de se alimentar, no que diz respeito à qualidade de vida, a natureza sai da condição moderna de apenas objeto para explorar e passa para a condição pós-moderna de parceira obrigatória.

Os pós-modernos afirmam que a unidade diferenciada da relação sociedade e natureza, tão determinante para a constituição da sociedade moderna, é substituída por uma identidade absoluta. Logo, subjaz nesta mística identidade absoluta uma crítica ardilosa ao projeto ilustrado de emancipação. Posto que, para os pós-modernos o controle da natureza fez-se seguir do controle sobre os próprios homens, a razão instrumental que comanda a atividade produtiva tornou-se um instrumento de dominação social e, mais que isso, a própria razão passou a ser vista como aliada ao poder. No dizer de Santos *a modernidade nos preparou uma mega-armadilha, transformou incessantemente as energias emancipatórias em energias regulatórias* (2003, p. 93).

Na crítica a estas assertivas, entendemos que o que escapa aos pós-modernos é que o projeto Ilustrado, destituído de sua impositação ontológica e cercaneado nas fronteiras da racionalidade analítico-formal, foi perdendo densidade em face da consolidação da ordem burguesa. Nestes termos, o crescente controle da natureza - *implicando uma prática social basicamente manipuladora e instrumental revela-se funcional ao movimento do capital e aquela racionalidade se identifica com a razão tout court* (NETTO, 1994, p. 40). O que implica dizer que, na ordem do capital, a racionalização do intercâmbio sociedade/natureza não conduziu, nem conduz à liberação e autonomia dos indivíduos.

Assim, sinalizamos que não são as promessas da Ilustração que são falsas, nem as mesmas exaurem-se antes da superação do capital, antes é a ausência de fundamentação histórico-concreta do pensamento dos pós-modernos que entifica a razão e que acaba por autonomizá-la dos sujeitos sociais organizados e conscientes dos seus interesses que podem, estes sim, atualizar tais promessas a partir da ontologia posta a partir da práxis (NETTO, 1994).

O pensamento pós-moderno exprime, pois, um aparentemente movimento paradoxal, bem analisado por Netto (ibidem), qual seja: a hipertrofia da razão analítica implica a redução do espaço da racionalidade. Todos os níveis da realidade social que escapam à sua modalidade calculadora, ordenadora e controladora são remetidos à irratão. *O que não pode ser coberto pelos procedimentos analíticos torna-se território da irracionalidade* (ibidem). Porém, como Netto bem enfatiza, a lógica deste aparente paradoxo na verdade é o fato de que quanto mais à razão falta fundamentação ontológica, se empobrece na analítica formal, mais avulta o que parece ser irracional. Em suas palavras,

Desde a consolidação da ordem do capital, a progressiva esqualidez da razão analítico-formal, vem sendo "complementada" com o apelo irratão: o racionalismo positivista caminhou de braços dados com o irracionalismo, o neopositivismo lógico conviveu cordialmente com o existencialismo de um Heidegger, o estruturalismo dos anos 60 coexistiu agradavelmente com a imantação escandalosa operada hoje pelos mais diversos esoterismos (ibidem).

A ascensão do pensamento pós-moderno sinaliza que estas indicações de Netto estão longe de se esgotar. Dado que é visível na falta de criticidade¹¹ de Santos, quando este afirma que,

as mini-racionalidades pós-modernas estão, pois, conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago dessas soluções chamo eu socialismo. São soluções movediças, radicais no seu localismo. Não interessam que sejam portáteis ou mesmo soluções de bolso. Desde que explodam nos bolsos.

¹¹ É importante sinalizar, assim, que a controvérsia atual posta pela pós-modernidade pode ser rastreada em alguns vieses do irracionalismo que se estruturou na esteira do circuito que vai de Shelling a Nietzsche, passando por Kierkegaard e rebatendo em fortes expressões do existencialismo deste século (nomeadamente em Heidegger) (NETTO, 1995).

Desse modo, fica-nos evidente que o confronto entre a necessidade de afirmação do projeto burguês e a decadência de valores, sentimentos e perspectivas otimistas de vida que assolam as sociedades do pós-guerra e, por outro lado, as amplas limitações do modelo socialista, são tomados como evidências que se convertem em neuroses de tentativas de explicação das insuficiências desses fenômenos e processos de garantir a liberdade e autonomia dos homens. Porém, na ausência do entendimento dessas insuficiências, as respostas da intelectualidade adquirem nuances cada vez mais obscuras.

• O fim dos metarrelatos

Neste íterim apologético e fragmentar, que apontamos até aqui como constitutivos do pensamento pós-moderno, torna-se mais clara a "rejeição" a qualquer análise globalizante e histórica centrada na perspectiva da totalidade.

Lyotard em sua obra *A Condição Pós-moderna* circunscreve muito bem esta questão. Para o autor, o saber tornou-se, nos últimos decênios, a principal força de produção (2002, p. 5) e alçou a tal grau de exteriorização em relação ao sujeito que sabe, que o antigo princípio segundo o qual a aquisição de saber é indissociável da formação está cada vez mais caindo no desuso. Em suas palavras,

Em vez de serem difundidos em virtude do seu valor "formativo" ou de sua importância política (administrativa, diplomática, militar), pode-se imaginar que os conhecimentos sejam postos em circulação segundo as mesmas redes da moeda, e que a clivagem pertinente a seu respeito deixa de ser saber/importância para se tornar como no caso da moeda, "conhecimento de pagamentos/conhecimentos de investimentos", ou seja: conhecimentos trocados no quadro de manutenção da vida cotidiana (reconstituição da força de trabalho, "sobrevivência") versus crédito de conhecimentos com vistas a otimizar as performances de um programa (idem, p. 7).

Desta forma, conforme sinalizamos anteriormente, os vínculos sociais que tecem esta suposta sociedade pós-moderna são lingüísticos e se configuram numa miríade indeterminada de

jogos de linguagem, nos quais o próprio sujeito parece dissolver-se pela atomização do social em redes flexíveis de jogos de linguagem heteromórficos, que se disseminam e que não podem ser disciplinados por regras gerais.

O metarrelato é assim equacionado ao autoritarismo e responsabilizado por inúmeras ditaduras que deixam que a violência homogeneizadora passe o rolo compressor no que é diferente, vale dizer, no que é plural. Deste modo, a pós-modernidade se constitui como antitotalitária, sendo democraticamente fragmentada, e serve para afinar a nossa inteligência para o que é heterogêneo, marginal, cotidiano. Logo, para este autor, o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita do discurso sobre as regras que o legitimam. Nestes termos,

A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim, dizer, "rasa", de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas "faculdades" desmembram-se em institutos e fundações de todo o tipo, as universidades perdem a sua função de legitimação especulativa (LYOTARD, p. 71).

Na maré contrária a este entendimento, sinalizamos que as considerações de Lyotard constituem-se num monumental equívoco. Mesmo reconhecendo a importância assumida pela linguagem, não podemos tributar a ela a gênese da lógica das trocas, nem a mais-valia extraída do trabalho, nem, muito menos, as desigualdades de contextos culturais, classes sociais e posições individuais como quer este autor. Assim, apontamos a indubitável importância da linguagem para os processos sociais e para a compreensão adequada destes, mas não admitimos que o mundo tenha perdido referências objetivas, como se toda referência fosse dada na e pela linguagem e o conjunto de todas as práticas sociais não passassem de reflexo materializado dos atos lingüísticos. São as relações objetivas que determinam as condições de desigualdade dos sujeitos, e estas últimas não são, como quer Lyotard, criações lingüísticas, por mais que a linguagem em sua adequação ao capitalismo, possa legitimá-las e contribuir com sua perpetuação.

Considerações Finais

Todas as nossas análises realizadas até aqui possibilitam-nos refutar a idéia de Santos da existência de uma vertente progressista dentro do pensamento pós-moderno. Mesmo observando diferenças expressivas, quando aludimos ao pensamento de Maffesoli e Lyotard, no nosso entendimento, estas diferenças revelam-se na verdade extremamente consensuadas num relativismo exacerbado – que é comum a todos os pós-modernos – que acaba por conformar um afastamento da totalidade da vida social.

O fato é que, a partir da sua forma de interpretação, os pós-modernos tomam as mudanças experienciadas nas sociedades contemporâneas como uma crise – de cultura e civilização – que demarca o fracasso das promessas da modernidade. Logo, passam a colocar em questão as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal e a libertação dos homens, os sistemas únicos, as grandes narrativas. Porém, quando analisamos intensamente estas críticas percebemos que as mesmas, ao se sustentarem em argumentos que se afastam da abordagem ontológica da vida social, ao romperem com a razão dialética, ao transporem a análise das ciências naturais para análise da sociedade, os pós-modernos simulam, inventam, falsificam uma realidade que só existe na imaginação de seus adeptos. Isto porque, a construção de suas argumentações evidencia que a modernidade aparece totalmente desvinculada da emergência e consolidação do sistema capitalista, logo, as mazelas deste último são totalmente obscurecidas e suas manifestações ideológicas-culturais-sociais-econômicas são atribuídas vagamente à modernidade.

Em outras palavras, o que estamos evidenciando é que os problemas e desigualdades próprias às contradições da moderna sociedade burguesa são tratados com tal genericidade que passam a ser atribuídos à modernidade sem qualquer referência às contradições historicamente específicas e objetivas da ordem capitalista.

Nestes termos, é possível a estes autores proporem a superação da modernidade sem que se estabeleça qualquer ruptura com a ordem social burguesa e, ao mesmo tempo, o pensamento pós-moderno aparece como extremamente "radical", uma vez que parece efetivar "críticas tão incisivas" acerca das mazelas contemporâneas. O que estes autores só esqueceram de empreender foi uma crítica contundente à vigência globalizada do capital; ao contrário percebemos que o pensamento pós-moderno é, no momento contemporâneo, a expressão no plano das idéias da existência decadente deste sistema. As manifestações do ser social são eximidas de seu caráter negativo e contraditório, manifestando apenas a pura positividade e é esta positividade engendradora que garante a condição essencial para que os sujeitos particulares vivam o conjunto de reificações como se este fosse a forma pela qual a objetivação humana se realiza.

Deste modo somos enfáticos em apontar que não existe uma sociedade pós-moderna. A criação deste mito encontra sua explicação nas relações reificadas do sistema capitalista – estando dentro do espectro de "fetichização" típica desta sociedade – que tem potencializado contemporaneamente ainda mais seu processo de estranhamento da realidade socialmente construída, através do acirramento das relações de exploração.

Sendo assim, é justamente o desprezo pela dimensão ontológica do real que faz com que as construções teóricas pós-modernas não consigam ultrapassar a superfície aparente dos fenômenos societários, escapando-lhes a integralidade do seu ser social. O que significa dizer que a idéia da pós-modernidade, propalada pelos pós-modernos, reflete a decadência ideológica deste sistema, que toma funcionalmente a realidade na sua epidérmica e fragmentar imediatividade.

Referências Bibliográficas:

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

GUERRA, Yolanda. **A instrumentalidade do Serviço Social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

JAMESON, Fredric. Periodizando os anos 60. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das revoluções científicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LUKÁCS, György (1967). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. Revista **Temas de ciências Humanas**. São Paulo: Ciências Humanas, n 4, 1978.

_____. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Senzala, 1967.

_____. **Marxismo e Teoria da Literatura**. Coleção Perspectiva do Homem, v.36. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LYOTARD, Jean – François. **A condição pós-moderna**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 11. ed., São Paulo: HUCITEC, 1999.

_____. **O manifesto do Partido Comunista**. Coleção Leitura, 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

NETTO, José Paulo. A controvérsia paradigmática nas Ciências Sociais. **Cadernos ABESS**. São Paulo: Cortez, n. 5, 1995.

_____. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____; CARVALHO, Maria do Carmo. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. O terceiro exílio de G. Lukács. Revista **Praia Vermelha: Estudos de política social e teoria social**. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 5, 2001.

NETTO, José Paulo. Razão, ontologia e práxis. **Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Cortez, n. 14, ano XV, abr. 1994.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**, 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Um discurso sobre a ciência**, 7. ed. Porto: Afrontamento, 1995.

MODERNIDADE, CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NA ORDEM DO CAPITAL: A SOCIEDADE BRASILEIRA EM DISCUSSÃO

Lúcia Cortes da Costa*

Resumo

Partindo da análise sobre a modernidade ocidental, o presente artigo apresenta uma reflexão sobre a sociedade brasileira, inserida na ordem capitalista mundial. Considerar a particularidade histórica do Brasil é fundamental para compreender seus impasses atuais, a vigência de uma ordem institucional centrada na idéia de Estado de Direito com regime democrático e, ao mesmo tempo, uma extrema desigualdade social que condena milhares de brasileiros a viverem em situação de pobreza.

Palavras-chave: Modernidade, Capitalismo, Brasil.

Abstract

From the analysis of occidental modernity, this paper presents a reflection on Brazilian society, within the world capitalist order. Considering the historical particularity of Brazil is essential in order to comprehend its present impasses, the validity of an institutional order based on the ideal of democratic State and, at the same time, an severe social inequality that imposes poverty conditions to thousands of Brazilian people.

Key words: Modernity. Capitalism. Brazil.

Introdução

Iniciamos nossa reflexão delimitando um marco histórico, a modernidade ocidental capitalista que se expande a partir do século XVIII, como forma de organização da vida social. Com o declínio da sociedade feudal na Europa, ganharam força as idéias

* Assistente Social, Doutora em Serviço Social pela PUC de São Paulo. Docente na Universidade Estadual de Ponta Grossa, no curso de graduação em Serviço Social e no Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas.

iluministas que começaram a se formar com o processo conhecido como renascimento, buscando colocar o homem como sujeito de sua história, capaz de conhecer e controlar os fenômenos da natureza e, assim, ampliar seu campo de atuação, expandido seus domínios.

A luta contra o teocentrismo e o poder da Igreja marcou um processo de emancipação humana, livrando o homem do poder da opressão religiosa e da ordem feudal. Com a emergência das idéias iluministas, não apenas a razão religiosa foi combatida, como também a sua ordem social. A idéia de que o homem possui direitos naturais, imprescritíveis, que a ordem social deriva da vontade dos homens, como seres autônomos e racionais, mudou toda estrutura social na Europa. O contratualismo moderno, como base para o pensamento político, pode ser considerado um avanço na forma de conceber a organização da sociedade humana.

Há, neste sentido, uma lógica emancipatória na emergência da modernidade, a razão buscando livrar-se dos grilhões da fé e do poder da igreja, o homem ousando pensar a partir da razão livre, o conhecimento experimental e o debate entre diferentes idéias. O eixo emancipador da modernidade esteve centrado na busca de dar autonomia ao indivíduo, tirando-o da coletividade amorfa, trazendo para o plano político as questões acerca da liberdade de pensamento, religião, organização da sociedade e da produção. Foi nesse cenário de luta contra a ordem feudal que se formou uma nova classe social, mobilizada pelas idéias iluministas, buscando uma outra ordem social, a capitalista (COSTA, 2006). No presente artigo propomos uma análise sobre a inserção do Brasil no mundo moderno, indagando como foi organizada a estrutura produtiva, como ocorreu a organização da sociedade, as relações entre as diferentes classes sociais e a formação do poder político, para compreender a profunda desigualdade social que marca a sua história.

1. As contradições da ordem social moderna: subalternidade e emancipação.

Podemos considerar que no século XVIII não havia uma clara organização de classes na sociedade. Porém, na medida em que se tornou consciente a importância da luta política para ampliação do poder econômico, constituiu-se a classe burguesa. Houve um longo processo na formação da burguesia européia, desde sua vinculação com os reis na busca do novo mundo, a expansão do comércio, até a supressão do regime feudal, foram muitos anos. A burguesia constituiu-se em classe, com clareza de seus interesses muito antes da classe trabalhadora tomar consciência de seus interesses e organizar-se em classe. Podemos verificar o processo de construção da consciência de classe da burguesia na obra de John Locke e Montesquieu, sobre o processo político e a luta pela ampliação do poder da burguesia no Parlamento. Com referência ao debate sobre a organização da produção temos a expressão teórica da obra de Adam Smith, Jean Baptista Say e David Ricardo, com a defesa do livre mercado.

A classe trabalhadora construiu sua interpretação da ordem burguesa a partir da necessidade de argumentar e contrapor-se às idéias liberais. Podemos considerar Rousseau como o primeiro crítico da ordem burguesa e da legalidade da propriedade privada. Porém, foram Marx e Engels que consolidaram a visão de classe do proletariado e sua tradução em luta política. Com o pensamento socialista a classe trabalhadora construiu sua consciência de classe em oposição ao liberalismo burguês, organizando-se no campo político. A questão social pode ser compreendida a partir da inserção do debate sobre as condições de vida dos trabalhadores no cenário político no século XIX, exigindo a ação do Estado no atendimento às suas necessidades sociais.

A posição de subalternidade do trabalho frente ao domínio do capital resultou de um longo processo histórico, onde a burguesia concentrou a propriedade dos meios de produção, tornando o trabalhador livre sob dois aspectos: no sentido positivo, a liberdade como cidadão com direitos civis – livre da relação servil e, no sentido negativo, despojando-o de qualquer

possibilidade de trabalho autônomo, com o assalariamento da força de trabalho. Junto com a expropriação material ocorreu uma expropriação política, dada pelo domínio da burguesia no Estado, mantida com o voto censitário e cultivada com a ideologia liberal das capacidades pessoais e do poder das elites na condução da sociedade.

A dinâmica da sociedade moderna, organizada em classes sociais, resultou de um processo contraditório na história humana, marcada pela emancipação do homem frente ao domínio da fé e da tradição e pela construção de outras formas de poder capazes de submeter o homem aos domínios do mercado. Neste processo histórico, a produção do conhecimento assume papel importante na luta política e na busca da transformação da ordem social.

Os fundamentos teórico-metodológicos para apreensão da realidade social estão marcados pela luta política e ideológica entre as classes sociais. A burguesia, revolucionária na luta contra a ordem feudal, tornou-se conservadora para enfrentar a oposição da classe trabalhadora. O saber revolucionário que buscava a emancipação humana foi adequado aos interesses da ordem societária do capital, tornando-se uma poderosa arma na conservação das relações sociais. Na medida em que a classe trabalhadora avançou na compreensão sobre as determinações presentes na realidade social, pôde enfrentar a burguesia, contrapondo ao seu discurso ideológico a chamada contra-hegemonia, no sentido dado por Gramsci para a luta política moderna.

A concepção de indivíduo nasceu na modernidade marcada pela sua contradição essencial, livre da ordem feudal e da servidão, preso à lógica do mercado e à opressão de classe. Neste sentido, há um processo de emancipação humana, porém, que não se universaliza, não são todos os homens livres e iguais em todos os sentidos. Nasce o cidadão como sujeito de direitos, livre e igual no sentido moderno, isto é, igualdade jurídico-formal que convive com a desigualdade econômica e social.

Em que consiste a liberdade moderna? É possível afirmar que a ordem social que se expande a partir do século XVIII é o período histórico mais complexo da humanidade, nunca o homem teve tantas possibilidades e nunca realizou tão pouco do sonho de

liberdade e autonomia. Como compreender essa ordem social, considerando suas contradições e complexidade? Como compreender suas possibilidades emancipatórias e a importância da emergência do indivíduo numa sociedade que oprime a maior parte de seus integrantes?

Sem dúvida podemos afirmar que a ordem moderna é o resultado de um longo processo histórico onde o homem ousou ser o centro de sua história, no entanto, a necessidade de criar mitos evidencia a dificuldade de o homem conhecer em profundidade a si mesmo e a sua ordem social. Tão logo a razão pôde declarar-se livre do mito religioso, trabalhou na construção de outros mitos, usando do poder ideológico para expandir uma outra visão de mundo, onde o homem se submete a um poder anterior e superior a ele, o mercado. Neste cenário, a afirmação de Rousseau se torna significativa, "os homens nascem livres e iguais e em todos os cantos estão acorrentados"¹.

Embora a burguesia seja dominante no plano econômico e ideológico, ela também está presa à reificação das relações sociais e aos limites da emancipação humana da ordem do capital. Conforme Rousseau, "[...] tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo".² A burguesia também está submetida à racionalidade do capital; individualmente cada investimento deve obedecer a essa lógica, sob pena de desaparecer. Assim, podemos ver que a ordem do capital se afirma como um tipo de civilização que tem sua estrutura de organização centrada na idéia do mercado capitalista como mediador do desenvolvimento econômico e social. É bom reconhecer que não foi a burguesia que criou o mercado, lembremos que já existiam povos mercadores antes da modernidade. No entanto, a burguesia criou o mercado capitalista, centrado na idéia da concorrência, no assalariamento da força de trabalho e na legitimidade do lucro privado. Neste sentido, há que se considerar a especificidade da ordem burguesa, suas determinações, para compreender seus limites e contradições.

¹ Jean Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

² Rousseau, A nova Heloísa, (Apud BERMAN, Marshall 1986).

Para Marx, capital não se refere a coisas, mas expressa relações sociais determinadas, uma ordem societária que vincula de forma orgânica duas classes sociais que se contrapõem e se recriam num processo contraditório. Não há ordem do capital sem trabalho assalariado e não há trabalho assalariado sem o investimento assumir a forma de capital. Na forma de organização do trabalho social, o assalariamento é a relação hegemônica na ordem societária do capital, embora persistam outras formas de trabalho, tais como o autônomo, o camponês, relações servis e pré-capitalistas.

Como se expandiu a forma de organização da produção capitalista a ponto de submeter o mundo humano ao seu poder e à sua racionalidade? A explicação para um processo histórico tão complexo não pode considerar apenas um aspecto da vida social, no entanto, é preciso encontrar o eixo de organização da vida social e, a partir dele, buscar compreender a complexidade desta civilização. Partilhamos da posição de Lukács (1979, p.150):

Dissemos que toda sociedade deve ser concebida como um complexo; vemos agora que ela é composta, por sua vez, de uma intrincadíssima rede de complexos heterogêneos que, por isso, agem de modo heterogêneo um sobre o outro; basta pensar, por um lado, na diferenciação em classes que se movem em sentido antagônico e, por outro, nos sistemas de mediação (direito, Estado, etc.), que se desenvolvem em complexos relativamente autônomos.

A análise da organização da produção social é um caminho para explicar a civilização moderna, na medida em que o mercado capitalista cria vínculos entre comunidades dispersas e possibilita o surgimento de um conjunto de regras que se universalizam. Assim, é a produção de mercadorias o coração do capitalismo e da sua civilização³. O mundo capitalista é a produção de mercadoria, a mercadoria adquire um fetiche que se expande para

³ A sociedade moderna se expandiu construindo uma idéia de civilização centrada nos valores do capitalismo. Assim, civilizado é o ocidente que se opõe ao não civilizado, que já foram os índios, os africanos e que hoje são os árabes, povos bárbaros! Civilizado é modelo americano de vida, "American Life", reproduzido ideologicamente pela indústria cultural e pela mídia de massa.

outras esferas da vida social. O mundo reificado da produção se expande para o conjunto das relações sociais, criando a ordem do capital e suas fraturas. Assim, podemos compreender porque Marx abre *O Capital* com a análise sobre a mercadoria.

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadoria. É inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1984, p.81).

Para Marx, a classe trabalhadora poderia assumir um papel revolucionário na luta política contra a ordem do capital se fosse capaz de elaborar e difundir um saber revolucionário, identificar as determinações fundamentais desta ordem social e suas contradições. Assim, a luta política precisa do saber sobre a processualidade do real, analisando o eixo de organização da vida social e política. Esta foi a tarefa teórica dos intelectuais vinculados à classe trabalhadora, no século XIX: compreender os fundamentos da ordem social do capital para elaborar um programa político revolucionário. Podemos ver como expressão dessa organização política a fundação da Primeira Internacional Comunista, por Marx e Engels.

No século XX, com a complexidade das relações sociais, a luta política revolucionária também se tornou mais complexa. O Estado Moderno deixou de ser apenas o comitê da burguesia; sem perder seu caráter de classe, tornou-se um campo de relações entre sociedade política e sociedade civil, espaço de luta pela direção hegemônica, onde se abrem as possibilidades de construção duma nova pactuação social. É neste cenário que a democracia assume uma dimensão fundamental na luta revolucionária, como movimento de crítica à parcialidade da emancipação humana, de construção de uma nova utopia societária, capaz de vincular diversos setores sociais na luta por

um novo patamar de civilização, centrado na idéia de liberdade e igualdade entre os homens, ultrapassando o formalismo da democracia liberal.

A Democracia como um valor universal, conforme Coutinho (1980) inspirado em Gramsci, possibilita pensar a tarefa revolucionária em sociedades mais complexas, articulando a pluralidade dos espaços da luta política no sentido da formação de pactos, onde o interesse público seja capaz de superar o mero interesse econômico-corporativo, em função de uma consciência ético-política universalizadora.

O liberalismo, no século XX, foi duramente contestado pelas revoluções socialistas no leste europeu e pelas crises econômicas e políticas, especialmente após as duas guerras mundiais. Assim, surgiu a liberal democracia, que, fundada na defesa da sociedade de mercado e nos valores liberais, forjou uma versão da democracia centrada na idéia da igualdade abstrata entre os indivíduos, na ampliação dos direitos políticos, na organização de disputas para escolha de governantes com eleições periódicas, fazendo uma síntese de métodos democráticos e organização social capitalista.

Com o avanço das conquistas políticas da classe trabalhadora ocidental, especialmente na Europa, houve a organização da social democracia, buscando, além da igualdade abstrata entre os indivíduos, condições mínimas de vida conforme a concepção da dignidade humana, fazendo emergir os direitos sociais e o Estado de Bem-Estar Social. Mesmo os países da América Latina promoveram sistemas de previdência social e ampliação de serviços públicos na área da educação e saúde. Com o Estado intervindo na área social, surgiu uma concepção de democracia vinculada às condições de vida da população, ampliando as demandas sociais num contexto de ampliação da lógica capitalista e das suas contradições. A partir da segunda metade do século XX, podemos dizer que o "fundo público", conforme análise de Oliveira (1998), marca a dinâmica das disputas entre as classes sociais e entre segmentos de classe, tornando o capitalismo um sistema social mais complexo.

Ao expandir sua ordem societária, o capital expande suas contradições. A sociedade adquire uma complexidade maior, os

diferentes segmentos de classe já não encontram mecanismos homogêneos de articulação de seus interesses. Surge uma pluralidade de organismos que pactuam e lutam por diferentes interesses. O interesse de classe parece ficar submerso a uma pluralidade de outros interesses⁴, o indivíduo ousa pensar-se para além da sua condição de classe, obscurecendo os interesses fundamentais colocados na luta contra a ordem do capital. Conforme Giddens (1991), sociedades reflexivas são aquelas onde os indivíduos criam seus estilos de vida além das tradições, as práticas sociais são revistas constantemente e o estatuto de verdade do saber, mesmo o científico, é constantemente reavaliado.

Considerando que capital, conforme interpretação de Marx, é relação social e não coisa, ao tornarem-se mais complexas as relações sociais, a luta política também sofre novas determinações que colocam em questão a pluralidade dos sujeitos políticos e o sentido da luta transformadora. O proletariado transformou-se na classe média europeia depois da segunda metade do século XX, em parte devido a sua luta política e à conquista de direitos sociais. Na periferia capitalista, a classe trabalhadora teve condições diferentes para sua luta política, o caráter revolucionário da burguesia não se fez presente contra uma ordem feudal⁵, transformando relações internas de poder, mas pactuou com o processo de colonização que transformou as elites locais em segmentos apartados da massa de trabalhadores, submetidos a condições de exploração que combinaram formas arcaicas e modernas de poder.

Considerando o passado colonial, podemos analisar o patrimonialismo que se formou no Brasil e a ausência da universalização da cidadania, mesmo que nos moldes formais burgueses, como fatores que tornaram mais complexas as lutas políticas. Assim, há que se considerar a particularidade histórica

⁴ As lutas feministas, a organização dos homossexuais, a luta ecológica, etc.

⁵ Não houve feudalismo na América; as populações que viviam nestas terras tinham outras expressões culturais e formas diversas de organização da produção, como foi o caso do Peru. No Brasil havia formas de organização social muito simples, a população indígena foi dizimada e escravizada.

do capitalismo no Brasil para pensar suas possibilidades na construção de uma ordem social democrática.

2. A construção da ordem social no Brasil.

Iniciamos nossa análise considerando que o Brasil se insere no mundo europeu no momento de transição do mundo feudal para o mercantilismo e deste para a ordem capitalista. Este momento da história ocidental marcou significativamente o destino da colonização do Brasil e da racionalidade da exploração do território sob as ordens de Portugal. O Brasil só tornou-se colônia de exploração dada a possibilidade de retorno econômico com a instalação da monocultura em larga escala, voltada para atender a demanda do mercado europeu. Foi assim com a cana-de-açúcar, o algodão, o tabaco e o café⁶.

Podemos verificar que, de 1531 – quando da instalação da exploração agrícola no Brasil, até 1930 – com a crise do café, a lógica da produção econômica esteve voltada para atender o mercado externo, assentada numa base latifundiária com forte apoio do poder político (antes, da coroa de Portugal e depois, da oligarquia agrária do Brasil), exploração predatória da força de trabalho, exclusão do trabalhador do acesso à terra e níveis elevados de concentração de renda e riqueza. Lembremos que antes mesmo da abolição do regime de trabalho escravo, ocorrido apenas em 1888⁷, foram criados, pela Lei das Terras (1850), impedimentos para que os trabalhadores tivessem acesso à posse da terra: teriam que provar registro em cartório, fazendo do certificado do cartório a prova fiel da propriedade da terra e não o reconhecimento do trabalho sobre a terra e da sua ocupação pelos assentamentos humanos. Houve, assim, uma separação do trabalho dos meios de produção (terra), como condição prévia ao estabelecimento do assalariamento da força de trabalho. Tal medida também afetou o imigrante, que veio para o Brasil num

⁶ Essa lógica persiste no Brasil com a cultura da soja.

⁷ Brasil e Cuba foram os últimos países da América a abolir o regime de trabalho escravo.

sistema de endividamento com o Senhor Rural, preso num regime de quase escravidão.

Quando se estabeleceu o assalariamento da força de trabalho no Brasil, universalizando os direitos civis com o fim da escravidão, não houve nenhuma medida de inclusão social dessa massa de trabalhadores e nem ampliação da participação política. Muito pelo contrário, a oligarquia agrária⁸ reivindicou junto ao Estado, já no modelo Republicano, após 1889, o direito de indenização pela expropriação de seus escravos, o que levou ao endividamento público junto aos bancos ingleses, para fazer frente às necessidades do contexto econômico e político da última década do século XIX, no Brasil.

Podemos ver de duas formas a apropriação dos fundos públicos, pela oligarquia agrária, no Brasil: uma pelo uso indiscriminado do mecanismo cambial, para favorecer as rendas do setor exportador (monocultura), impondo custos aos demais setores econômicos (importadores e mercado interno), e outra, na busca direta de benefícios e regalias com o erário público, colocado a serviço da elite patrimonial.

O período Imperial foi bastante tumultuado, houve fortes contestações do poder da monarquia, fazendo com que Dom Pedro abdicasse ao trono em 1831, a favor de seu filho. A Monarquia no Brasil tinha traços de poder absoluto, convivendo com idéias liberais vindas da Europa, mantendo um poder estamental num mundo que rumava para relações modernas capitalistas. As lutas sociais no período de 1831-1845 contestavam o poder da monarquia, inclusive questionando a unidade nacional, com a guerra dos Farrapos. A Guerra do Paraguai (1865-1870) deu força à idéia de nação, favorecendo os ideais republicanos.

O Estado Republicano se organizou em bases patrimoniais, favorecendo o uso privado dos recursos públicos (recursos materiais e imateriais, financeiros, de organização jurídica, institucional e dos valores sociais veiculados). A lógica da desigualdade se firmou no Brasil pela incapacidade dos setores

⁸ Os comerciantes de escravos também pediram indenização pela libertação dos escravos.

populares empreenderem uma direção democrática ao movimento republicano. A República foi obra da elite militar aliada aos interesses da oligarquia agrária, sem considerar a massa da população que, segundo Fernandes (1987), assistiu ao movimento político que findou a monarquia no Brasil. Cidadãos estamentais, essa foi a lógica da modernização social dada pela Proclamação da República. Aqui o elemento revolucionário da burguesia européia, capaz de quebrar a velha ordem social, não prosperou. O latifúndio foi a base material para a burguesia industrial, num amálgama do poder que manteve intocada as bases conservadoras da sociedade senhorial, marcada pela concentração da riqueza e poder político nas elites.

Na construção do mercado de trabalho, a imigração funcionou como instrumento para manter os baixos salários no Brasil. Num contexto de falta de mão-de-obra adequada às novas relações sociais, o Estado fomentou a importação da força de trabalho, simultaneamente ao fim da escravidão. Assim, os salários puderam permanecer baixos e a classe trabalhadora foi cravada de divisões internas, entre o liberto e imigrante, o sulista e o nordestino, fazendo da construção de uma consciência de classe um desafio muito particular, dada a heterogeneidade étnico-cultural dos trabalhadores. A questão racial permeou os conflitos sociais, dando vazão aos estudos antropológicos de caráter conservador, como a obra de Oliveira Viana⁹, atribuindo à miscigenação a origem das desigualdades sociais e às diferenças raciais as desiguais capacidades e aptidões. O mito da democracia racial, divulgado entre outros por Gilberto Freyre¹⁰, contribuiu para obscurecer a lógica de dominação que se impetrou no Brasil, a partir do predomínio da civilização européia. A desigualdade social no Brasil foi construída articulando cor, raça, região e religião, as elites foram formadas por brancos, europeus, católicos, localizaram-se no nordeste e migraram para o sudeste.

⁹ Oliveira Viana, *Raça e Assimilação*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

¹⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

A elite quatrocentona¹¹, que se modernizou a partir da crise do café, teve que enfrentar o desafio da diversificação da produção, que alterou o equilíbrio do poder na sociedade brasileira. A ampliação do mercado interno alterou a posição dos comerciantes e importadores, a crise da exportação do café exigiu esforços para encontrar alternativas ao investimento, fazendo surgir fraturas na elite agrária. De lenta, rural e conservadora, a sociedade brasileira se transformou em dinâmica, urbana e modernizada. Este foi o desafio do Brasil no período de 1930-1980, criar bases para a nova sociedade urbana industrial. Neste cenário histórico, as lutas das classes trabalhadoras vão constituir-se em demandas sociais e o Estado, mesmo patrimonial, foi forçado a também se modernizar.

O que entrou em questão foi o próprio modelo de desenvolvimento econômico e social, de agrário exportador para urbano e industrial, com ampliação do mercado interno. O setor de exportação agrícola não se desfez, apenas perdeu a centralidade e importância econômica que tinha antes do processo de industrialização. A produção agrícola também se modernizou, passou a incorporar nova tecnologia e recriou a monocultura de exportação, invadindo novas regiões, o sul e o centro-oeste, especialmente com a cultura da soja, trigo, a exportação de laranja e, ainda, o café. Podemos dizer que houve nova concentração de terras a partir da modernização agrícola, que aliada à expansão industrial formou um sistema econômico mais complexo que convive com a gravidade do quadro social onde podem ser verificados setores de subsistência e técnicas rudimentares de produção. Este modelo de desenvolvimento não foi capaz de subverter o quadro de desigualdade social, usou do poder do Estado para fomentar a construção de poupança interna e para avalizar a entrada de capital externo, tornando a dominação econômica e política mais complexa, ao envolver as elites nacionais, o capital financeiro internacional e os fundos públicos.

A construção do projeto de desenvolvimento nacional, obra da ação do Estado na "Era Vargas", sofreu da crônica

¹¹ Expressão que evidencia os 400 anos de predomínio da monocultura de exportação – 1531/1930.

dependência do capital externo e da luta desigual no mercado mundial. A desigualdade de poder econômico e político mantém os países da América Latina numa posição de subalternidade à lógica de dominação imperialista. No Brasil, o peso das elites econômicas no poder político travou as lutas democráticas e a distribuição de rendas, fazendo a organização da estrutura produtiva manter a concentração de rendas e riqueza que inibe o potencial do mercado interno. Criou-se um Brasil dual, dinâmico e moderno que convive com a lentidão do atraso e da pobreza.

A classe trabalhadora, dividida em urbana e rural, também complexificou-se ganhando *status* diferenciado nas esferas do poder público, a partir da industrialização. A CLT – Consolidação das Leis Trabalhistas – surgiu no Brasil a partir de um duplo movimento: a influência externa dada pela OIT - Organização Internacional do Trabalho, no contexto do fim da segunda guerra mundial – com a Declaração da Filadélfia (1944), e a pressão interna pela modernização das relações trabalhistas no setor urbano industrial¹². Assim, foi criado um sistema de direitos trabalhistas excluindo a maioria dos trabalhadores, limitando seu impacto nas esferas mais dinâmicas da economia. A classe trabalhadora não foi universalmente inserida na proteção social, foi criado um sistema de fragmentação que estipulou uma cidadania organizada a partir da estrutura profissional e ocupacional.

A questão operária ganhou espaço público, passando a ser objeto de intervenção do Estado, porém a questão agrária permaneceu intocada, sem direitos para os trabalhadores e sem reforma agrária. Foi assim que a elite urbana industrial pactuou com a oligarquia agrária, numa modernização conservadora. A inclusão do trabalhador rural no sistema da previdência social foi obra da ditadura militar, com a criação do Funrural e a ampliação da cobertura previdenciária para amplos segmentos das classes trabalhadoras urbanas, na década de 1970, na busca de ampliar a

¹² Lembremos que desde 1917 o Brasil enfrentava a organização sindical dos trabalhadores urbanos, com greves em São Paulo que paralisaram as fábricas, também devemos considerar a opressão de Vargas ao sindicalismo autônomo, inclusive com a lei dos dois terços que obrigava cada estabelecimento a ter maioria de trabalhadores brasileiros, limitando a influência dos anarquistas italianos na vida sindical.

legitimidade do regime militar, através da inclusão no sistema de previdência e assistência social.

O contratualismo no Brasil foi desenvolvendo-se em bases conservadoras e ditatoriais. A democracia foi a exceção e não a regra na organização das relações entre Estado e cidadão. Pensemos que, de 1930 até 1988, os anos de democracia são limitados ao período 1946-1964, o que evidencia a dificuldade na construção de práticas políticas que favoreçam a autonomia dos grupos populares e das classes trabalhadoras. A opressão aos segmentos populares e à organização política dos trabalhadores foi a regra do Estado no Brasil, desde a proibição do Partido Comunista, em 1922, até o exílio amplo e geral imposto aos intelectuais de esquerda, na ditadura militar (1964-1985). A construção democrática no Brasil é tarefa inconclusa e recente, o que mostra sua fragilidade na luta contra a tradicional desigualdade social, que se remete à colonização.

3. As possibilidades do pacto democrático no Brasil contemporâneo.

A democracia no Brasil só pode prosperar se enfrentar o desafio histórico de reverter a extrema desigualdade social. Conforme Rousseau, o pacto social firmado num contexto de extrema desigualdade é um engano, um instrumento de opressão. Pensar as possibilidades da democracia no Brasil não é tarefa fácil, exige considerar a complexidade da sociedade atual e os mecanismos plurais de formação de consensos.

O processo recente de luta pela construção do Estado Democrático de Direito no Brasil, a partir da crise da ditadura militar nos anos 1980, resultou num avanço jurídico-formal com a Constituição Federal de 1988, que uma vez promulgada passou a conviver com a tradição não democrática da sociedade brasileira. Afirmar que o Estado não é democrático é apenas uma metade da verdade histórica, pois considerando que na organização do Estado se revelam as lutas que ocorrem no conjunto da sociedade, podemos afirmar, conforme Oliveira (2003), que a sociedade civil no Brasil não é o espaço de vigência apenas dos

ideais democráticos¹³. Há um confronto de idéias na sociedade civil que se traduzem nas práticas políticas e nas formas de sociabilidade vigente.

Rever a formação histórica do Estado exige repensar o caráter profundamente conservador da sociedade brasileira. Talvez essa sensação de desencanto, passados 18 anos da promulgação da Constituição Cidadã, seja compreendida de forma mais radical repensando a estrutura das relações sociais e sua articulação com a esfera política. O Estado, no sentido dado por Gramsci, é a síntese da sociedade política mais a sociedade civil, o que torna compreensível a idéia de bloco histórico.

O conceito de sociedade civil, tal como foi pensado por Hegel no século XVIII, remete à esfera da particularidade¹⁴ ao conjunto de mediações que articulam os interesses privados que se contrapõem. É impensável a compreensão da dinâmica social moderna sem considerar a pluralidade de interesses que se colocam na sociedade civil. Com a formação da sociedade civil e a articulação dos diferentes interesses particulares, surge a questão do pluralismo que coloca a complexidade da relação entre Estado e cidadão.

Com o contratualismo moderno, pensando a análise de Rousseau sobre a formação da vontade geral, o Estado figura como momento de superação do interesse privado, legitimado pela soberania popular. Em Hegel, o Estado assume a forma de "espírito objetivo", capaz de superar os interesses particulares, como uma universalidade ética. Gramsci remete a análise do processo revolucionário à formação de um pacto que transcenda o

¹³ A esfera da política no Brasil registra um passado patrimonialista, a experiência política do coronelismo, do populismo e longos períodos de ditaduras (civil e militar) que obteve apoio de segmentos conservadores da sociedade, tais como o movimento da TFP – Tradição, Família e Propriedade, que na versão mais atual se transformou na UDR – União Democrática Ruralista, combatendo a proposta de reforma agrária. No entanto, é importante registrar que também tivemos lutas populares significativas, como os quilombos, as greves operárias, o movimento pela anistia, pela democracia, etc...

¹⁴ Particular, universal e singular, estas são as esferas de relação analisadas por Hegel na dialética histórica. O indivíduo (singular) relaciona-se com o gênero humano (universal) através do conjunto de mediações (particularidade), construídas na práxis histórica da humanidade.

momento egoísta dos interesses econômico-corporativos, o que pressupõe um pacto social e uma vontade hegemônica ético-política.

A Democracia moderna coloca o problema da formação da vontade geral, da capacidade de transcender os interesses privados na construção de uma esfera pública pluralista, que realize um pacto centrado na defesa dos interesses gerais e coletivos. Este debate nos remete a analisar a particularidade do pacto social firmado no Brasil, no contexto da década de 1980, e suas possibilidades na formação de uma vontade democrática que supere os interesses econômico-corporativos em prol da construção do interesse geral, com a primazia do público sobre o privado.

A crise do regime militar decorreu de vários fatores, dentre eles, o esgotamento de um ciclo de reprodução do capital, que no Brasil foi configurado pelo modelo de substituição de importações. Os fatores políticos estão atrelados à capacidade de legitimação da ordem social pelo Estado, num contexto em que o modelo econômico não poderia mais ser sustentado, a legitimidade política também foi abalada. Podemos afirmar que a fratura política, através da qual vazavam as críticas à Ditadura, foi alargada pela crise econômica. A transição democrática não foi resultado de um único fator, senão da combinação, num contexto histórico dado, de diferentes pressões que somadas fizeram o Estado entrar numa crise de legitimidade.

Podemos analisar que, de certo modo, o Brasil caminhou num sentido contrário ao fluxo da história ocidental nos anos 1980. Enquanto o capitalismo amargava os resultados da crise econômica e da recessão que assolou as economias desenvolvidas, na década de 1970, quando o liberalismo ganhou nova força com as idéias de Milton Friedman¹⁵ no Brasil houve uma mobilização da sociedade, forçando o Estado reconhecer seu dever no resgate da dívida social do país. A sociedade brasileira já era mais complexa na década de 1980, novos segmentos organizados reclamaram a participação na sociedade,

¹⁵ Dentre as obras de Friedman, o livro "Capitalismo e Liberdade" teve destaque nos debates políticos e econômicos.

configurando um espaço público plural. Podemos dizer que a mobilização em torno da Assembleia Nacional Constituinte revelou o anseio democrático e a crítica à gravidade do quadro social do país.

No cenário internacional, as idéias da regulação econômica e as propostas de Keynes, que serviram de base para os investimentos públicos que consolidaram o Estado de Bem-Estar Social, encontravam adversários. Capitaneados pelas idéias monetaristas, os governos adotaram medidas restritivas nos gastos públicos, o capital financeiro impulsionado pelas novas tecnologias da informação e comunicação pode pressionar os investimentos produtivos, exigindo um encurtamento no tempo de giro do capital. Novo padrão de tecnologia no mundo da produção permitiu um ataque às antigas estruturas sindicais devido ao desmonte da organização fabril de modelo fordista. Ainda temos que considerar a crise do bloco comunista liderado pela URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, que já era evidente nos anos 1980 e que culminou com a derrubada do muro de Berlim, em 1989. Neste contexto histórico, os pactos democráticos do mundo ocidental estavam sendo revistos e no leste europeu se esgotava uma experiência de economia com forte planejamento estatal. Este cenário econômico-político refletiu-se na América Latina com a crise da dívida externa. Na análise realizada por FIORI (1997), no início da década de 1980 o Chile e Argentina já adotavam medidas liberalizantes, conforme as propostas do Fundo Monetário Internacional, as quais se seguiram as deliberações orientadas pelo Consenso de Washington.

Mapeando este contexto, queremos pontuar que o Brasil se colocou de forma muito diferenciada, neste momento. A crise do regime militar possibilitou a emergência da discussão democrática, incluindo na agenda política os direitos sociais, a luta contra a pobreza, ampliando o rol de responsabilidades do Estado na construção da seguridade social. A Constituição Federal de 1988 expressa uma situação de crise social e política, onde se buscou negar o passado patrimonial e excludente, universalizando a cidadania e incluindo no pacto democrático, além das garantias civis e políticas, os direitos sociais.

Na ocasião em que se avançou na garantia jurídico-formal dos direitos sociais, o Estado amargava uma crise fiscal e a economia estava sofrendo os impactos das novas determinações do mercado mundial. Em 1987, o Brasil recorreu ao FMI – Fundo Monetário Internacional, firmando um acordo que previa austeridade fiscal, corte de gastos públicos, retomada dos serviços da dívida externa e controle da inflação.

Em 1988, a Constituição Federal indicava um novo modelo de atuação do Estado, criando obrigações na área social e exigindo investimentos públicos. O impasse estava dado; desta forma, podemos ver o desenrolar deste cenário com a eleição de Collor de Melo, que em 1990 já anunciava a necessidade de revisão da Constituição, devido aos problemas de governabilidade. Setores conservadores anunciaram que havia obrigações excessivas sobre o Estado e que os gastos públicos causavam inflação e desestabilizavam a economia.

Neste sentido, é possível afirmar que durante as duas últimas décadas do século XX o Brasil passou por dois momentos de reforma do estado¹⁶: um de caráter democrático, que se expressou na Constituição de 1988, e outro, iniciado nos anos 1990, com Collor, e aprofundado com Fernando Henrique Cardoso, de caráter liberal, buscando rever o papel do Estado na organização do modelo de desenvolvimento econômico e social, ampliando o poder do mercado em diversas áreas (telecomunicações, energia, serviços de educação, previdência, saúde, etc.).

A análise sobre o resultado da ação do Estado na economia, durante o período da Ditadura Militar, é bastante complexa, pois se, por um lado, favoreceu a modernização do parque produtivo, potencializou as bases econômicas do país, criando infra-estrutura necessária ao investimento, o fez a partir de um absurdo padrão de concentração de rendas e riqueza. Assim, o crescimento econômico (mesmo no período chamado de milagre econômico) não foi capaz de reverter a situação de pobreza de parte significativa da população do país. O modelo de desenvolvimento econômico se mostrou resistente a mudanças

¹⁶ Conforme COSTA, Lucia Cortes (2006).

nos padrões de vida do conjunto da população, cronificando a pobreza na taxa estimada de 40% da população. De outro lado, a retirada do Estado da tarefa de planejamento e coordenação do desenvolvimento econômico favoreceu o aumento das desigualdades sociais.

Assim, a crítica ao Estado da "Era Vargas" se traduziu numa liberalização da economia, nas esferas produtiva, financeira e comercial, que acarretou o aumento da vulnerabilidade externa, já que muitas das decisões sobre os rumos da economia são tomadas fora do Estado Nação. Quanto mais o país se abriu ao poder do capital externo (via privatização e desnacionalização da economia), sem condições de regular os fluxos de capitais, mais frágeis se tornaram os instrumentos da política econômica. O Estado fragilizado pela internacionalização da economia tem dificuldades para empreender um processo de transformação na sociedade, se não se formar uma vontade coletiva capaz de dar direção às políticas públicas.

O problema democrático reside na possibilidade de formar uma vontade coletiva, numa sociedade tão fragmentada e desigual, permeada por tantos conflitos. É preciso refletir sobre os sujeitos coletivos, os espaços de articulação dos diferentes interesses particulares que se colocam na sociedade brasileira. O partido político, os movimentos sociais, o Estado, as ONGs são os articuladores das vontades particulares, com capacidade política para propor a formação da vontade coletiva? Quais as novidades do campo da política, nas sociedades complexas atuais, e como criar os vínculos ético-políticos capazes de orientar a formulação de pactos democráticos? A aposta do pensamento crítico, inspirado em Gramsci, é na pluralidade dos sujeitos coletivos e na construção da capacidade de uma razão autônoma, capaz de dar ao indivíduo um laço ético-moral, na sua conduta dentro da vida social.

A proposta de ajuste estrutural na América Latina, conforme análise de Laura Tavares Ribeiro Soares (2001), teve um caráter conservador, não buscou modificar o passado autoritário a partir do aprofundamento de processos democráticos, senão, favoreceu uma expropriação mais intensa dos países periféricos a favor do capital financeiro internacional, agravando a situação de pobreza

no continente. Tal ajuste foi permeado pela veiculação de um conjunto de idéias e valores, de caráter marcadamente liberal e individualizante, que afetou a organização de segmentos sociais, num contexto onde a experiência comunista mostrava sua exaustão, fazendo surgir uma crise de esperança, uma ausência de projeto capaz de enfrentar esse desafio histórico. Os movimentos de esquerda ficaram num estado de paralisia política e inventiva, fazendo a luta ser pela manutenção das frágeis conquistas que estavam ameaçadas e não pelo avanço de novas conquistas, tão necessárias para reverter a pobreza na América Latina.

No caso do Brasil, podemos afirmar que houve avanços significativos no sistema de proteção social, a partir da vigência da Constituição Federal de 1988, como a elevação do piso do benefício previdenciário para o trabalhador rural, equiparado ao trabalhador urbano, a universalização do direito à saúde com a construção do SUS – Sistema Único de Saúde e a regulamentação da Assistência Social como política pública de defesa e garantia dos mínimos sociais. Porém, na questão econômica, o ajuste estrutural se fez com o agravamento das condições de trabalho, promovendo uma abertura econômica e financeira que gerou instabilidade e perdas de garantias nos contratos de trabalho. As mudanças na legislação previdenciária e trabalhista indicaram uma perda de direitos, devido à possibilidade de novas formas de contratação da força de trabalho (tempo parcial, por tempo determinado, banco de horas) e o aumento no desemprego aberto, na década de 1990 (POCHMANN, 2001).

No contexto de crise econômica, com baixo nível de crescimento do PIB e dificuldades na geração de postos de trabalho, as demandas sociais se ampliaram, exigindo esforços do Estado para manter as políticas sociais. As expectativas sociais frente ao processo de democratização da sociedade foram parcialmente frustradas pela crise econômica, dando a sensação de que tudo muda para que nada se altere. A reincidência do passado ofusca o brilho das mudanças do presente e das possibilidades de um futuro diferente. O desencanto com o processo democrático ficou exposto com a cassação de Collor de Mello e as denúncias de corrupção com fundos públicos.

Segmentos organizados da sociedade civil reagiram, a partir da exigência do cumprimento das normas constitucionais, fazendo avançar a luta pelo controle social, especialmente na gestão das políticas sociais, porém desfocando a discussão sobre a economia.

O Estado, pressionado pelas exigências externas, especialmente pelo serviço da dívida externa, sem capacidade política de mudar questões estruturais internas, como a questão da reforma agrária, da reforma urbana, da reforma fiscal e política, passou a centrar os esforços na busca de ajuste econômico e controle da inflação. Em 1994, com o Plano Real, a meta do governo se voltou para a estabilidade monetária, exigindo esforços fiscais para a realização de superávits primários. Assim, as conquistas sociais passaram a estar subordinadas à lógica econômica. Ao afastar o debate político das decisões econômicas, houve uma despolitização da economia, traduzida como esfera técnica, apartada do debate sobre os rumos da democracia no país. Sem avançar na construção de patamares mais eqüitativos entre os segmentos sociais, a democracia fica reduzida ao formalismo da escolha de governantes.

Considerações finais

Uma questão central, no debate sobre a democracia no Brasil, é o grau de desigualdade social que condiciona grande parte da população a viver em situação de pobreza. Este impasse sobre a concentração de rendas e riqueza afronta o pacto democrático, fazendo conviver num clima de violência social a legalidade institucional do Estado de Direito. Esse hiato entre a forma jurídica do Estado Democrático de Direito e a realidade marcada pela elevada desigualdade social cria um tensionamento entre as demandas sociais e a pouca efetividade do pacto social. Conforme Pochmann (2005, p.53)

[...] uma ínfima parcela mais rica da população, não superior a 10%, apropria-se de mais de 2/3 da riqueza nacional, desde o século XVIII, quando os primeiros registros oficiais de renda e riqueza começaram a ser realizados no país. E isso não foi alterado significativamente até os dias de hoje.

Assim, o grande desafio da democracia no Brasil é ultrapassar o formalismo da igualdade abstrata entre os cidadãos e construir uma ordem social includente e igualitária. A igualdade concreta entre os cidadãos permite a ampliação da cidadania e da participação na vida social, econômica e política de todos que integram uma sociedade. Realizar a tarefa emancipadora da modernidade ainda é um desafio para a sociedade brasileira, que pode ser alcançado se a vontade geral, formada no pacto que funda o Estado democrático, tiver força política suficiente para efetivar a cidadania como participação de todos na vida social, econômica, política e cultural.

A barbárie se desenvolve quando a razão emancipatória é subordinada à razão instrumental, onde o mito do mercado e da lucratividade se sobrepõe à lógica da produção para a vida. Conforme Marx (1983), somente quando a produção estiver organizada de forma consciente, voltada para interesses humanos, os homens podem superar a reificação das relações sociais e construir a história humana, talvez esse tenha sido o sentido da sua afirmação: "Com esta organização social termina, assim, a pré-história da sociedade humana".

Referências Bibliográficas

- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- COSTA, Lucia Cortes da. **Os impasses do estado capitalista: uma análise sobre a reforma do estado no Brasil**. São Paulo: Cortez; Ponta Grossa: UEPG. 2006.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **A democracia como valor universal**. Notas sobre a questão democrática no Brasil. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- _____. **Marxismo e política**. A dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1996.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

- FIORI, José Luís. **Globalização, Hegemonia e Império**. In: TAVARES, Maria da Conceição; FIORI, J. L. (Org). **Poder e dinheiro**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.
- FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. **O Capital**. São Paulo: Difel, 1984.
- OLIVEIRA, Francisco. **Os direitos do antivalor**. A economia política da hegemonia imperfeita. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- OLIVEIRA, Heloisa Maria José de. **Cultura política e assistência social**: uma análise das orientações de gestores estaduais. São Paulo: Cortez, 2003.
- OLIVEIRA, Viana. **Raça e assimilação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- POCHMANN, Márcio. **A década dos mitos**. O novo modelo econômico e a crise do trabalho no Brasil. São Paulo: Contexto, 2001.
- _____. **Atlas da exclusão social**. Vol. 5: agenda não liberal de inclusão social no Brasil. São Paulo: Cortez, 2005.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. **Do contrato social**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- SOARES, Laura Tavares Ribeiro. **Ajuste neoliberal e desajuste social na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2001.

A NATUREZA DO PENSAMENTO MARXIANO E A SUPERAÇÃO DA CONCEPÇÃO POLÍTICA MODERNA

Adriano Nascimento*

Resumo

O presente artigo pretende contribuir para a discussão acerca da natureza da política na modernidade a partir do cotejo das concepções clássicas com a visão marxiana de política. Nesse sentido, objetiva demonstrar a radical historicidade e sociabilidade da essência humana e o caráter de totalidade dos complexos sociais no pensamento de Marx, fundamentais à compreensão do mundo dos homens e essenciais para se estabelecer uma crítica rigorosa e para a superação das concepções unilaterais do pensamento político moderno e pós-moderno.

Palavras-chaves: marxismo – política – modernidade.

Abstract

The current article is meant to lend a contribution to the discussion over the nature of politics in modernity by confronting the classical concepts and the Marxian view of politics. Hence, it aims to demonstrate the radical historicity and sociableness of the human essence and the attribute of totality of the social complexes within Marx' thoughts, which are fundamental to understanding the world of man and essential to establishing a rigorous critique and to overcoming the unilateral conception of modern and postmodern political thought.

Keywords: marxism – politics – modernity.

Introdução

A política na modernidade, desde Maquiavel, tinha como centro a conquista do Estado e a manutenção do poder estatal. A política atual, por seu turno, no entendimento dos teóricos "pós-

* Professor de Filosofia do Direito. Mestre em Serviço Social pelo convênio UFPE/UFAL.

modernos", tem como palco a "sociedade civil" e visa atingir interesses grupais e segmentares (ROUANET, 1998, p. 237). Os sujeitos da política pós-moderna não são mais cidadãos ou classes, mas apenas grupos e segmentos, e seus projetos não são mais universais, são meramente micrológicos (idem). Ou seja, a cultura "pós-moderna", como analisa Luiz Bicca (1997, p. 182), defende que: "A condição *sine qua non* para orientar-se no mundo, para conduzir-se na simples existência, é dispor de uma espécie de sistema aberto, ou seja, sem um centro absoluto como fundamento ou núcleo de irradiação do pensar". Ao lado da *desreferenciação* do real e da *desconstrução* da filosofia, essa postura conduz ao processo de *despolitização* da sociedade e de *dessubstancialização* do sujeito (EVANGELISTA, 2001, p. 31).

Essa derrelição do sujeito e despolitização da sociedade, realizadas pelo pós-modernismo, será considerada por Habermas como símbolos de uma cultura neoconservadora. Como contraposição, o influente filósofo frankfurtiano conduzirá o seu projeto teórico de revisão e atualização da filosofia do sujeito a partir da defesa de uma nova utopia iluminista. Todavia, essa nova utopia não põe acento na subjetividade ou na individualidade. Segundo Habermas, ela tem como ponto central a categoria da intersubjetividade ou racionalidade comunicativa, cuja fundamentação está na permanente possibilidade de relações dialógicas entre indivíduos que compartilham um mesmo "mundo da vida". Em suas palavras:

Este conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que em última instância sublinham a experiência central da capacidade de convencer sem coações e de gerar consenso que tem a fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e mercê a uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram a vez da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas (HABERMAS, 1987, p. 27).

Como podemos notar, a centralidade da subjetividade é deslocada pela intersubjetividade, como ocorre entre os neoiluministas, ou diluída ao ponto de que o mundo não pode ser

interpretado de um ponto absoluto, único ou privilegiado, como defendem os pós-modernos.

Nesse sentido, podemos afirmar que a teoria política contemporânea tem centrado a discussão acerca da atual configuração política do mundo em análises de caráter marcadamente subjetivo, própria da razão fenomênica, hegemônica tanto na modernidade como na pós-modernidade¹. Em outras palavras, a centralidade da subjetividade e da política, que se encontram na raiz do pensamento moderno, é reinventada nos filósofos contemporâneos (neoiluministas e pós-modernos), através das suas formulações teóricas que ora defendem um campo lógico-discursivo como fundamento para emancipação no mundo contemporâneo, ora postulam a existência de uma micro-política e uma derrelição do sujeito como limite ao processo de emancipação. Essas perspectivas possuem, de um lado, um caráter marcadamente ilusório e, de outro, apresentam-se com perfil predominantemente niilista e narcisista.

Contrária a essas formas de expressão, a razão ontológica, própria do pensamento marxiano, impõe um ponto de inflexão necessário à crítica tanto da teoria política moderna (e sua releitura contemporânea) como da pós-moderna. A impoção filosófica marxiana busca a superação da perspectiva da subjetividade (e da objetividade) pela perspectiva da totalidade, tomada de empréstimo a Hegel, mas profundamente revista e modificada.

Como veremos a seguir, na perspectiva ontológica de Marx, a centralidade da objetividade é resgatada e reformulada sem que se reduza o papel ativo e a autonomia da subjetividade e sem permitir qualquer ilusão quanto às possibilidades de emancipação nos marcos do capitalismo.

A superação da perspectiva tradicional da objetividade assim como do ponto de vista da subjetividade, a partir do novo patamar de cientificidade posto pela impoção ontológica da obra de Marx, é indispensável, caso queiramos fundamentar as

¹ Sobre a continuidade entre a modernidade e a pós-modernidade, dada pela razão fenomênica característica dessas duas formas, ver o texto de Ivo Tonet presente neste número.

possibilidades do socialismo e ainda proceder à crítica ao deslocamento da centralidade (ontológica) do trabalho para a centralidade da (macro ou micro) política verificada nos autores da modernidade e da pós-modernidade.

Nesses termos, procuraremos contribuir para a discussão acerca dos fundamentos da política na modernidade através de uma exposição da filosofia política moderna e mais acentuadamente, mediante a tentativa de aproximação aos fundamentos do pensamento marxiano e da sua crítica à concepção política moderna. Ademais: fundados em Marx, pretendemos contra-arrestar a postura passiva e unilateral da perspectiva da objetividade, assim como a hipertrofia da vontade, própria da perspectiva da subjetividade que vem tomando a forma de um pensamento único ou um "fato natural", passando a influenciar tanto a elaboração filosófico-científica quanto a ação prática.

Advertimos, no entanto, que o objetivo deste trabalho não é a discussão exaustiva da densa urdidura do pensamento marxista, tampouco a ilustração tópica de conceitos. Antes disso, o que se pretende é a exposição dos fundamentos da teoria social marxista. Ou seja, o propósito é desenhar as categorias fundamentais da ontologia marxiana, procurando determinar em que consiste a superação que ela representa em relação às perspectivas unilaterais tanto da objetividade, vigente no mundo greco-medieval, quanto da subjetividade, que se inaugura na modernidade e alcança nossos dias como modo de pensar hegemônico.

1. Do deslocamento da centralidade da objetividade para a centralidade da subjetividade

1.1. A perspectiva da objetividade

Em termos gerais, para a perspectiva da objetividade (i.é., para a tradição greco-medieval), o cosmo era uma estrutura hermeticamente fechada e organizada a partir de uma rígida hierarquia que se baseava em princípios essencialmente imutáveis (KOYRÉ, 1979). Seu alfa e seu ômega eram dados por princípios

exteriores ao mundo. Desta forma, o homem era impotente em relação aos ditames objetivos de uma realidade a-histórica. Os fins da sociabilidade eram alheios a qualquer determinação volitiva, a qualquer interferência da consciência humana. No pensamento político clássico (grego e medieval), o modelo de ser – onde tudo, inclusive a socialidade, ganharia seu sentido – centrava-se num horizonte *cosmocêntrico-objetivo* (OLIVEIRA, 1996, p. 87). Neste horizonte de pensamento, resta ao homem, “diante do mundo, muito mais uma atitude de passividade do que de atividade, devendo adaptar-se a uma ordem cósmica cuja natureza não podia alterar, [portanto], ao sujeito não cabia mais do que desvelar a verdade existente no ser” (TONET, 2001, p. 27).

Assim, a relação do indivíduo com a história era dada através de uma práxis política na qual o indivíduo atualizava a sua natureza, isto é, o agir do indivíduo remetia à sua inserção perfeita na ordem e estrutura imutáveis do cosmo. Não é outro o sentido da afirmação do filósofo grego Aristóteles, de profunda influência não só no mundo grego como no mundo medieval, do homem como um *animal político*.

Na concepção clássica de mundo, portanto, tanto o conhecer como o agir humanos encontrariam na ordem imutável e a-histórica do cosmo seu fundamento derradeiro. Está na objetividade o eixo de toda reflexão e de toda práxis. E, como sabemos, este modo de pensar marcará a posição passiva e contemplativa do homem face ao mundo e à sua história até o ocaso do mundo feudal.

1.2. A modernidade e a perspectiva da subjetividade

O nascimento e a explicitação do capitalismo permitem que possibilidades apenas latentes na economia feudal, na medida em que se dissolviam e se desintegravam as relações feudais, pudessem se manifestar, denotando o traço marcadamente progressista da nova objetividade social. A razão burguesa e suas lutas sociais permitiram uma passagem de um modo de produção limitado para uma formação social extremamente rica em potencialidades para o gênero humano.

O advento da modernidade ou, mais precisamente, a ascensão da burguesia e as profundas transformações econômicas, sociais, científicas e políticas que ela engendra, passa a ser responsável por carregar ainda mais de contradições o mundo feudal. Configura-se, a partir deste momento, o deslocamento de uma concepção de mundo *cosmocêntrica-objetiva* para uma nova forma de conhecer e agir no mundo, a aqui denominada perspectiva subjetiva ou, nas palavras de Manfredo Oliveira (1996), a concepção *antropocêntrica-subjetiva*. Marca este processo a ampla e difusa *Weltanschauung* burguesa, sob o acicate do poder corrosivo e auto-expansivo do capital, que destrói os grilhões da ordem feudal, subjugando progressivamente o controle do metabolismo social ao poder impessoal dos laços econômicos². Como produto deste mesmo processo, o sujeito tomava consciência de sua posição ativa não só frente à natureza – pensemos em Galileu que vê o universo como um livro escrito com caracteres geométricos e matemáticos –, mas também em relação ao mundo social – como expressa Vico, ao afirmar que “Somente os homens fizeram este mundo; e esse é o primeiro e indiscutível princípio desta [nova] ciência”. Portanto, as intensas transformações no processo produtivo e reprodutivo da sociedade, no período de transição da sociedade feudal para a sociedade burguesa, produzem *pari passu* uma relação ativa entre o homem e o mundo. Na síntese de Tonet (2001, p. 27):

Por um lado, a relação do homem com o mundo tornou-se uma relação ativa. Embora o mundo natural continuasse a ser visto como exterior ao homem, a intervenção nele, para transformá-lo, já era vista como algo permitido e positivo. Já quanto ao mundo social, este era visto, pelo menos em grande parte, como resultado da atividade humana. É o momento em que surge a idéia de história e consciência de que a história dos homens é profundamente diferente da natureza. Contudo, é importante acentuar que a historicização do mundo natural e do mundo social sofreu, quanto a este último, uma inflexão particular.

² O provérbio medieval “nulle terre sans seigneur” é vertido no processo social de ascensão da burguesia pelo seu equivalente burguês “l'argent n'a pas de maître”.

A inflexão de que trata o autor diz respeito ao caráter ontologicamente indissociável que o homem continuou a ter com a natureza, na concepção dos teóricos do jusnaturalismo. Para estes teóricos, *mutatis mutandis*, além do fato de ser o homem um ser natural, o qual possui uma base físico-orgânica que o sustenta, sendo deste modo sólida sua dependência das determinações naturais que o compõem e dão sustentação a seu corpo, viam ainda uma relação íntima, onto-genética, do homem em relação à natureza. Noutros termos: o homem possuiria uma *natureza humana natural* que lhe pusera limites intransponíveis.

No que se refere a este limite imposto pela natureza do ser homem, a práxis humana teria uma atividade meramente accidental, não podendo agir no sentido de modificar radicalmente a essência do ser social. As leis da economia são a expressão dessa essência. Essas férreas leis que marcam o *bellum omnium contra omnes* da sociedade civil-burguesa não poderiam jamais ser rompidas. É a marca ineliminável, a determinação imutável que o ser social carrega, sendo a instauração da sociabilidade fruto de determinações intersubjetivas³. Como resultado deste processo, “a política passa a ser vista não só como princípio de inteligibilidade da realidade social, mas ainda como pólo regente de toda a atividade social” (TONET, 2001, p. 29). As categorias que ocupam o espaço de momento fundante da sociabilidade passam a ser a política, o direito e o Estado.

No cerne histórico desse processo encontra-se, em um plano, a liberação do trabalho dos limites impostos pelos estamentos feudais; a categoria do indivíduo submetido a uma ordem universal e absoluta deixa de ser válida na esfera social. O indivíduo progressivamente vê-se como um homem “livre”. Porém, sua submissão às leis da divisão social do trabalho capitalista dá a

³ Conforme adita Leo Kofler (1971, p. 287): “quando Hobbes fala da existência de leis sociais, ele se refere a uma norma abstrata de comportamento que flui em maior ou menor medida de um impulso interior e é, por conseguinte, de caráter subjetivo-psicológico, [...] sendo para ele as leis subjetivas quem fundam as relações estatais e de poder”.

essa liberdade um caráter extremamente particular e contraditório⁴.

Paralelamente, o desenvolvimento⁵ industrial, mesmo que em sua fase manufatureira, é responsável por uma intensa socialização do trabalho, exigindo cada vez mais a cooperação não apenas dentro de uma fábrica individual, mas entre diversas indústrias e diversos ramos da produção. Além disso, o surgimento do mercado mundial tornou "cosmopolita a produção e o consumo de todos os países" (MARX, 1998, p. 9), ampliando de maneira inaudita a socialização e a complexificação da produção e tornando os homens cada vez mais dependentes da divisão social do trabalho capitalista que era representada, a partir do século XVI, em um palco global.

É através desse processo que, como afirma Coutinho, a subsunção do indivíduo a uma ordem imutável e universal "é substituída pela *inerência* do gênero humano em cada indivíduo singular. Os pensadores começam a ver na ação individual a realização das leis universais" (COUTINHO, 1972, p. 20). Com efeito, a nova objetividade do mundo capitalista tornou necessário olhar para "a história universal de um ponto de vista cosmopolita", conforme sugestivo título de uma obra de Kant (1986). Isto é, o conhecimento da realidade – com a mudança da centralidade da

⁴ O cientista político C. B. Macpherson, em sua obra *Teoria política do individualismo possessivo*, expressa de maneira seminal a natureza da liberdade do homem burguês: "A *relação de propriedade*, havendo-se tornado para um número cada vez maior de pessoas a relação fundamentalmente importante, *que lhes determinava a liberdade real e a perspectiva real de realizarem suas plenas potencialidades, era vista na natureza do indivíduo*. Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A *essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse*. A *sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais*, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades. A sociedade consiste na relação de troca entre proprietários. A *sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas*" (MACPHERSON, 1979, p. 15) (Os itálicos são nossos).

⁵ Desenvolvimento este permitido, entre outras coisas, pela massa de trabalhadores libertos dos ditames feudais e com eles, dos seus meios de produção e de consumo.

objetividade para a centralidade da subjetividade – foi também afetado: *desapareceu o fundamento absoluto da verdade*. A teoria do conhecimento ficou com uma séria lacuna neste sentido, cabendo aos pensadores modernos a busca de novas bases que sustentassem a verdade, o absoluto e o universal. Ou seja, a tarefa era a de fundamentar, através da razão – sem hipertrofias e recaídas voluntaristas –, uma nova base para a verdade. Esta deveria ter fundamentos sólidos e antípodas à metafísica medieval e, ainda, reconhecer e absorver os avanços obtidos pelo empirismo.

É nessa moldura que se enquadra a doutrina kantiana. Com o fito de alcançar um *tertium datur* entre razão e sensibilidade, procurando absorver os avanços feitos tanto pelos racionalistas como pelos empiristas, Kant submete os dados empíricos aos conceitos apriorísticos, portanto, à lógica do conhecer, a qual já é ela mesma determinada por categorias “ideais”, “subjetivas”. Prova disso é a teoria da incognoscibilidade da essência, que já dá dados suficientes de que a verdade, mesmo que baseada em dados empíricos, é construto do sujeito. Há, portanto, em Kant, possivelmente o mais radical e sólido teórico do liberalismo, uma contraposição entre essência e aparência, entre númeno e fenômeno, como nos mostra Pierre Hassner (1996, p. 550):

O mundo dos fenômenos é o mundo das coisas em sua manifestação ou aparência; o mundo dos númenos é o mundo das coisas como são em si mesmas ou como poderiam ser conhecidas se o conhecimento delas pudesse lograr-se sem intermediação da experiência. *O mundo dos fenômenos é o que a ciência pode conhecer; o mundo dos númenos é o âmbito que é aberto pela moral. Neste último âmbito, a razão busca liberar-se perfeitamente do efeito condicionante e por isto limitador do mundo natural das coisas. Precisamente no âmbito da razão não condicionada podem os homens ficar livres de toda coisa externa, de todo o objeto de fazer ou de adquirir. (Os itálicos são nossos)*

Portanto, apesar de todo o esforço para romper com as unilateralidades do ponto de vista metafísico e do empirismo, Kant não logra êxito. Ao se posicionar sobre a fratura entre consciência e mundo real, termina recaindo na parcialidade genialmente

sustentada da centralidade subjetiva. A sua concepção de homem, em decorrência disso, passa para a idéia de um sujeito moral. O sujeito moral assume o posto de única chave para o absoluto. Este só existe por um ato: o da vontade livre do homem, capaz de escapar da ordem natural e de constituir o sujeito como ser autônomo, como demiurgo de uma realidade social, posto que é ele (o homem) quem prescreve suas próprias leis. O indivíduo moral kantiano é "fim em si mesmo"; é uma injunção da razão, "um imperativo categórico".

Decerto há ainda mais razão para que esta disjuntiva entre consciência e mundo real, expressa no pensamento de Kant, ainda se manifeste em outros pensadores. Coutinho, em *O estruturalismo e a miséria da razão*, afirma que mesmo os grandes pensadores burgueses também sofriam limitações impostas pela divisão capitalista do trabalho, a qual é responsável pelo traço ideológico ligado aos horizontes da sociedade burguesa. Como bem expressa Coutinho (1972, p. 19), dentre as limitações "a mais importante é a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, que impediu a elaboração de uma noção materialista de práxis e chegou a transformar a síntese hegeliana [...] numa solução idealista, que reduzia a atividade humana a algo puramente espiritual".

A incidência da divisão capitalista do trabalho nas ilusões que a filosofia especulativa cria sobre si mesma foi expressa também por Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*. Nesta obra, eles afirmam textualmente:

A divisão do trabalho só se verifica a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e mental. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente se iludir de ser algo mais que a consciência da prática existente, de *realmente* representar algo sem, no entanto, representar algo real; a partir daí, a consciência está em condições de se *emancipar do mundo* e de proceder à formação da teoria "pura", da teologia, da filosofia, da ética etc (MARX ; ENGELS, 1996, p. 74).

A contradição em que a filosofia se encontra em relação ao mundo real repousa nas contradições em que as forças produtivas existentes se encontram com as relações de produção. Ao lado da

contradição referida acima entre liberação do trabalhador do jugo dos estamentos feudais e sua nova inserção na condição de mercadoria, perfila-se a contradição fulcral do modo de produção capitalista entre socialização da produção e apropriação privada dos frutos das objetivações do trabalhador coletivo. Ainda Marx e Engels (1996, p. 104):

De um lado, portanto, temos uma totalidade de forças produtivas que adquiriram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais suas próprias forças, mas as da propriedade privada e, por isso, são apenas as forças dos indivíduos enquanto proprietários privados. [...] De outro lado, enfrenta-se com estas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais estas forças se destacaram e que, portanto, despojados de todo conteúdo real de vida, tornaram-se indivíduos abstratos; mas que, por isso mesmo, só estão colocados em condições de relacionar-se uns com os outros *enquanto indivíduos*.

O ponto nevrálgico da filosofia de Marx não está em identificar uma “ordem a-histórica imutável” ou recorrer a um demiúrgico “espírito absoluto” que se explicita na história. A proposição marxiana engendra-se como divisor de águas na medida em que põe o acento radical na forma dos homens produzirem.

A necessidade de a filosofia centrar-se na imanência humana não para se “emancipar do mundo” mas para se emancipar *no* mundo é a chave da virada ontológica de Marx. Prefigura como princípio da sua revolução teórica a “realização da filosofia”, acentuando ainda que a “filosofia não pode realizar-se sem a ab-rogação do proletariado e o proletariado não pode ab-rogar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1993, p. 93), visto que, na medida em que “a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia” (id., *ibidem*). A questão fundamental para Marx não é proceder, portanto, à *crítica crítica*, como jocosamente se referia à idiossincrasia dos neohegelianos de esquerda, mas colocar o mundo “sobre os seus próprios pés”. Fincar as raízes no mundo significa, no radical humanismo de Marx, encontrar a *raiz do homem no próprio homem, o homem é para o homem o seu ser*

supremo (idem, p. 86). Procuraremos sintetizar na próxima seção os lineamentos deste giro ontológico realizado por Marx.

2. A superação dialética das perspectivas unilaterais da objetividade e da subjetividade

Começar uma exposição sobre a natureza do pensamento de Marx pelo deslindamento das *Weltanschauungen* que a precederam, além dos sentidos expostos acima tem também como propósito esclarecer que a teoria social marxiana não apaga a rica herança filosófica do passado. Ela não surge de improviso, como Palas Atenas da cabeça de Zeus. Pelo contrário. Como afirma Mészáros (1993), o monumental legado filosófico de pensadores como Aristóteles, Vico, Hegel etc. é integrado/superado em seu sistema, dando origem a uma original concepção de mundo e a um novo patamar de cientificidade e de fazer filosofia.

Nos marcos do debate que travava com a filosofia hegeliana – e com aqueles que reivindicavam para si o seu legado intelectual, os neohegelianos de esquerda e de direita –, Marx, desde seu período juvenil, já expressava, em carta a seu pai datada de 1837, como recupera o mesmo autor, a necessidade de se afastar do pensamento puro para perseguir “a idéia na própria realidade” (MÉSZÁROS, 1993, p. 124).

A sua crítica, nos anos subseqüentes a esse *insight* de 1837, dirige-se sobretudo ao materialismo contemplativo e ao idealismo especulativo e é fruto do cotejo ininterrupto da idéia com o mundo real. O objeto de sua crítica juvenil é sempre o distanciamento que a filosofia clássica alemã tem em relação à realidade e, conseqüentemente, à atitude passiva frente à miséria da auto-alienação humana que tal distanciamento acaba por resultar. “Ele estava ciente de que o desenvolvimento problemático da filosofia como universalidade alienada era a manifestação de uma contradição objetiva e tentava encontrar uma solução para essa contradição” (Idem, *ibidem*).

A primeira crítica de Marx a Hegel dá-se no campo de sua *Filosofia do Direito*. O universal aparecia na filosofia anterior a Marx como algo puramente abstrato. Em Hegel, por exemplo, o próprio *ontológico* ganha um caráter especulativo. Lukács (1979),

em sua obra *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, não deixou de ressaltar que a entificação do universal ganha neste autor uma dimensão lógico-ontológica.

Em *Filosofia do Direito*, Hegel (1997) dá unidade ao diverso contido na sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) – marcada pelos interesses estreitos, antagônicos e egoístas – pelo ato de instauração da sociedade política. É, portanto, a lógica da razão do Estado que confere dimensão lógica à particularidade centrífuga da sociedade civil. A posição de Marx, na crítica à filosofia hegeliana presente em seus *Manuscritos de Kreuznach*, é negar a possibilidade da lógica do Estado conferir dimensão universal aos particularismos da sociedade burguesa. Para Marx, não é o Estado que funda a sociedade civil. Ao invés disso, é a sociedade civil que funda o Estado. Seguindo esse pressuposto, o campo de investigação deve voltar-se para a dissecação da “anatomia da sociedade civil”.

Contudo, Marx, ao radicalizar sua crítica à lógica de Hegel e após refutar a universalidade do “espírito absoluto” objetivado no Estado moderno, segue um caminho que não é em nada semelhante ao dos empiristas de sua época que, por não apreenderem a universalidade da história, vêem a história como “uma coleção de fatos mortos”, ou à atual capitulação pós-moderna, que, refém da complexificação do fetichismo da mercadoria no mundo contemporâneo e prisioneira da imediatividade da vida cotidiana, interdita o pensamento da história universal e adota a tese das várias “histórias” postas em um mundo fragmentado e sem qualquer hierarquia.

A postura de Marx tangente à *filosofia especulativa* é a interrogação do mundo para que este possa descortinar sua face. Quando adiante chega à conclusão, presente em *A Ideologia Alemã*, de que o problema não está no interior da filosofia especulativa, mas nas contradições do mundo real e no seu reflexo nas representações humanas, ele, em lugar de aderir a uma atitude de rechaço à crítica, propõe e consolida seu programa – *de superação da filosofia que é alcançada com a “realização da filosofia”*, com a tensa síntese dialética entre a *arma da crítica* e a *crítica das armas*, cuja força material se encontra no proletariado. Não é outro o sentido de sua derradeira *Tese ad Feuerbach*: “Os

filósofos só interpretaram o mundo diversamente, trata-se agora, por consequência, de transformá-lo"⁶. Em sua interpretação a este aforisma, Chasin (1988, p. 43-44) afirma, lapidariamente:

Longe de ter proposto ou praticado a eliminação da filosofia, Marx, de fato, tracejou os lineamentos de todo um *corpus* filosófico revolucionário. Independe do *quantum* realizado desta instauração que isto seja a pedra angular de sua obra. Esta é verdadeiramente inapreensível sem a viragem ontológica embutida em sua raiz. [...]

Não dispensa, nem muito menos sepulta, a filosofia, mas demanda uma filosofia transformada que interprete o mundo *até o fim*, e por esta radicalidade, seja a mediação consciente de sua *transformação*.

A tese em questão demarca e sintetiza o afastamento da *filosofia especulativa*, sem que deixe de reconhecer os seus avanços, intentando instaurar a *filosofia da transformação*, cuja *démarche* é fundada na apreensão ontológica do mundo real como síntese ativa e complexa da objetividade com a subjetividade.

Ao determinar a necessidade de colocar o mundo "sobre os seus próprios pés" e, a partir desta base, investigar o processo de entificação do ser social, a tarefa da *filosofia da transformação* que pretende abandonar a especulação é questionar qual o ato que se encontra na matriz do processo de tornar-se homem do homem. No centro do devenir humano Marx identifica o trabalho, como síntese de consciência e mundo objetivo, de teleologia e causalidade, como diria Lukács. O encontro de Marx com a economia política foi fundamental para suas conquistas neste campo.

É nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos seus célebres esboços de 1844, resultado de sua incursão pela economia política, que Marx parte da crítica à *filosofia clássica* para a *crítica da economia política* onde se configurará o seu sistema *in statu nascendi*, como assevera Mészáros (1981). Em seu percurso, traz os avanços alcançados em relação à primeira para o espaço da

⁶ Para as *Teses Ad Feuerbach*, nos valem da tradução crítica de José Chasin contida em *Superação do Liberalismo*. Mimeo: s/d.

crítica à ciência do seu tempo, sob a forma de crítica à economia política clássica, na qual Smith e Ricardo são interlocutores privilegiados. Porém, a crítica ontológica instaurada por Marx não é uma crítica epistemológica a uma ciência, nem tampouco pretende preencher lacunas e insuficiências de uma ciência ainda não amadurecida. O escopo da crítica marxiana é entender os fundamentos da sociedade burguesa, sua anatomia. O fim é capturar as determinações do objeto capital para encontrar o modo e as possibilidades de sua superação (CHASIN, s/d, p. 29). Por não vislumbrar esta possibilidade e permanecer vinculada aos horizontes do mundo burguês, a economia política clássica acaba oferecendo uma "falsa ontologia"⁷.

O ponto de partida, para Marx, não deve ser o homem tomado em si como um ser competitivo, avaro e em guerra com outros avarentos. Ele infirma o pressuposto da economia clássica, que era análogo ao do jusnaturalismo, a saber: a defesa de uma natureza humana a-histórica e imutável. Ao retirar este alicerce da economia, oferece como ponto de partida a própria imanência humana:

Os pressupostos que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, suas ações e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas pela sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis, por via empírica (MARX ; ENGELS, 1996, p. 26).

O primeiro pressuposto *empiricamente verificável* na história humana é a existência de indivíduos humanos vivos e suas ações. Não há recurso a nenhum mundo transcendental como o mundo das idéias platônico, como também não há adoção de nenhum juízo de valor nesta afirmativa. O sentido da investigação marxiana é inverso a qualquer especulação ou fantasia. Ele busca firmar a análise do ser social a partir de um fato empiricamente verificável: a existência de indivíduos concretos. A partir deste fato real é necessário pensar: O que

⁷ A expressão é de Lukács em relação ao sistema hegeliano. Não vemos problema em adotar esta paráfrase.

fazem? De que modo agem? Quais as relações que travam entre si para produzirem e reproduzirem? A essas questões responde Marx:

O primeiro pressuposto é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação com o resto da natureza. [...] Toda a historiografia deve partir destes fundamentos naturais e de sua modificação no curso da história pela ação dos homens (MARX; ENGELS, 1996, p. 27).

Admitir indivíduos vivos que precisam agir para se reproduzir é algo incontestável. A afirmação ontológica de Marx vai neste sentido, tomando sempre como fundamento o *ser-precisamente-assim* do mundo dos homens. Para apreender as determinações desse ser, há que se deter na imposição que ele tem de preservar a sua existência, através da atividade de transformação material da realidade material.

A necessidade de refletir sobre a especificidade da atividade humana e seus desdobramentos é o que dará a condição para Marx realizar a sua ruptura original e dar ao seu pensamento um caráter próprio e uma postura única em relação às filosofias que o precederam. É ao descobrir na atividade material o responsável pela autoconstrução do gênero humano que Marx dá o passo decisivo para a apreensão da reprodução do autodesenvolvimento do ser social (FREDERICO, 1995, p. 171).

O ser social, em Marx, antes que um ser passivo em relação às determinações exteriores, passa a ser entendido como um "ser automediador da natureza", que, através da atividade humana fundamental – o trabalho –, se afasta dos limites impostos pela natureza, distingue-se dela, e exerce uma ação transformadora sobre a mesma. Desta maneira, Marx passa a admitir uma centralidade ontológica do trabalho humano, que surge como a primeira e mais importante forma de objetivação do ser social, entendido como ser que, em sua atividade material, isto é, no processo de fabricação de instrumentos para satisfação de suas necessidades, medeia o metabolismo homem-natureza e as relações sociais com os outros homens.

É pela sua produção material que os homens modificam o mundo objetivo na função do desenvolvimento de suas necessidades, criando os objetos que devem satisfazer suas necessidades e os meios de produção desses objetos, desde instrumentos rústicos até as máquinas mais sofisticadas.

Desta constatação inicial de que o ser social se entifica através do intercâmbio do homem com a natureza mediada pelo trabalho, se deduz que o homem é também um ser natural, e que seu processo de intercâmbio com a natureza não a anula, mas a re-configura. Nas palavras de Marx (1993, p. 164): "A natureza é o corpo inorgânico do homem, isto é, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano. O homem vive da natureza, quer dizer: a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer".

Um ser social só pode se desenvolver sobre a base de um ser orgânico, bem como um ser orgânico se desenvolve a partir do ser inorgânico⁸. O desenvolvimento mais complexo de cada esfera ontológica determina uma re-configuração e até mesmo uma maior complexidade no desenvolvimento da esfera inferior do ser. É por esse caminho, portanto, que Marx afirma que o homem tem uma relação de interdependência com a natureza. Entende que entre homem e natureza há continuidade e ruptura. Mas, é necessário que se acentue a justa relação de continuidade e ruptura, caso não desejemos recair nas posições equivocadas tanto do idealismo como do materialismo mecanicista. É na exata ênfase dada à práxis humana que se adquire condições para posicionar adequadamente a articulação entre mundo natural e social, sem que afastemos as particularidades de cada um. É o trabalho responsável pela articulação entre o natural e o social preservando suas especificidades.

Em *O Capital*, posicionando-se a respeito, Marx desenvolve a questão nos seguintes termos:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações

⁸ Ver a respeito Foladori., Guillermo. *Os limites do desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Unicamp, 2001. Especialmente os três primeiros capítulos.

semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 1995, p. 298).

Algumas linhas adiante, afirma que:

O processo de trabalho, [...] em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação natural para satisfazer necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas formas sociais (id., ib., p. 303). (Os itálicos são nossos)

É neste ponto que as pesquisas de Lukács avançam. O filósofo marxista húngaro acentua que a essência do trabalho está em ir para além da fixação competitiva dos seres vivos com o seu meio ambiente. E diz ainda que o momento essencialmente separatório em relação ao meio ambiente está no papel da consciência que deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica. Porém, em Marx e Lukács, não é só a consciência que não é um produto secundário do organismo natural, ou o mundo criado pelas objetivações humanas uma derivação mecânica das férreas leis da materialidade econômica, “mas toda a esfera social, com suas objetivações, pertence, por essência, a uma esfera diferente e superior do ser, dotado de leis próprias, irreduzíveis àquelas próprias da estrutura econômico-material” (OLDRINI, 1995, p. 115).

Para Lukács, é precisamente na delimitação materialista entre mundo natural e ser social que Marx confere à consciência um papel extremamente decisivo. Já na determinação da matriz genética do homem, sobretudo no papel ativo dado à consciência no seu conceito de trabalho, encontra-se *in nuce* a resolução de complexos problemáticos que acompanham há muito tempo a

filosofia, tais como liberdade e necessidade, essência e fenômeno, espírito e matéria, entre outros.

Tomando como base as indicações de Marx, Lukács desenvolve os estudos a respeito do ato ontológico primário caracterizando a articulação entre sujeito e objeto, realizada no trabalho, como uma síntese entre teleologia e causalidade.

Lukács designa o ser social que trabalha como um ser que dá respostas. E toda atividade laborativa surge, segundo este autor, como uma solução de resposta a um carecimento que foi provocado. A transformação de carecimentos em perguntas supõe um processo de captura, assimilação e desassimilação do mundo objetivo que manifesta a irreducibilidade do momento ideal às determinações objetivas (TERTULIAN, 1991, p. 52). A esse processo de assimilação e desassimilação da realidade imediata através de demandas a que se deve dar respostas, sob pena de perecer, Lukács denomina generalizações. Afirma Lukács (1978, p. 5):

o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bem articuladas. (Os itálicos são nossos)

É com a consciência, atuando através de generalizações, formando conceitos (prévia-ideações de objetivações), que o homem dá respostas ideais que servirão de guia e conduzirão a sua atividade. A generalização é o processo onde a realidade imediata é vertida na consciência a conceitos abstratos. A realidade imediata é assimilada e desassimilada na consciência e convertida em conceitos que, quando cristalizados em instrumentos, podem ser utilizados para atender a fins conscientes. Reside nesta capacidade de generalização o fato da reprodução do ser social dar-se sempre mediante a produção do novo, não se fixando na reposição do mesmo como na esfera orgânica.

Assim, a posição teleológica é entendida como o estabelecimento consciente de fins a serem atingidos. As finalidades, como vimos, não podem ser derivações mecânicas e fenômenos secundários da realidade material, mas devem ser tidas como socialmente criadas e conscientemente formadas pelo sujeito. Vale dizer, em cautela, que as finalidades não são criadas *autonomamente* pelo sujeito, já que, de um lado, é uma resposta a um carecimento objetivo, ou seja, a objetividade não põe fins, porém é responsável pelo espaço de manobra que tem o sujeito; e, de outro lado, o próprio sujeito é um produto social, que articula em si dois pólos, a individualidade e a generalidade, isto é, o sujeito-singular é também fruto de uma formação histórico-social dada. Com efeito, as posições teleológicas mesmo que livres, como assevera Lukács, encontram um campo de possibilidades material e subjetivamente configurado.

Por sua vez, causalidade é compreendida como lei espontânea de movimento de todas as formas de ser (LUKÁCS, 1978). Ela é observada sobretudo nas leis da natureza, que agem independente de qualquer consciência. O momento ontológico do trabalho é o ato que faz com que a legalidade natural sofra a ação deste elemento novo que dá outro curso à causalidade natural, que passará a se desenvolver em articulação complexa com o novo tipo de ser – o ser social. Mas, apesar do novo tipo de ser fundar leis próprias de desenvolvimento, em nenhum momento pode-se inferir que as leis sociais sejam conduzidas por um processo teleológico. O fato de que todo ato da vida cotidiana relevante é oriundo de uma posição teleológica em nenhum momento nega o fato de que o processo social em seu conjunto tenha um caráter rigidamente causal. É assim que, na superação realizada por Marx, os traços lógico-dedutivos presentes na filosofia de Hegel foram afastados da ontologia do ser social. Na teoria marxiana do desenvolvimento histórico, os aspectos teleológicos do processo foram justamente estabelecidos apenas como particular à categoria do trabalho, isto é, à teleologia cabe a função apenas de movimentar séries causais. Como afirma Lukács (1978, p. 6):

As filosofias anteriores, não reconhecendo a posição teleológica como particularidade do ser social, eram obrigadas a inventar, por um lado, um sujeito transcendente, e, por outro, uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico, com a finalidade de atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico.

Em síntese, a teleologia é o momento particular à categoria trabalho, que movimenta séries causais, determinando, na medida em que se objetiva, um novo tipo de processualidade – a causalidade posta ou social. Esta possui leis tendenciais de desenvolvimento que, mesmo que complexamente articuladas ao mundo natural, não se confundem nem tampouco se identificam com os nexos causais puramente naturais.

Pelo ato de atualização das posições teleológicas temos, portanto, o trabalho, enquanto transformação material da realidade material, que implica em um salto ontológico que dá lugar ao ser social. Com o pôr teleológico temos uma situação que não tem analogias na natureza e dá origem a formas de objetividade social que surgem e se explicitam na práxis social, a partir de uma base natural, para progressivamente se tornarem mais sociais. Ainda segundo Lukács (1979b, p. 93):

Com o ato da posição teleológica do trabalho, tem lugar o ser social. O processo histórico da sua explicitação, todavia, implica na importantíssima transformação do ser em-si do ser social num ser-para-si e, por conseguinte, implica na superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais especificamente sociais.

Este processo, depois de Marx, Lukács denomina como *afastamento das barreiras naturais*. E exemplifica esta nova objetividade com a distinção entre valor de uso e valor de troca. Esta é conceituada, por Marx, no primeiro capítulo de *O Capital*, como formadora de uma "objetividade espectral". A determinação de fundo deste complexo de problemas está no fato de que o aperfeiçoamento desta forma de ser consiste na substituição de "determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade" (LUKÁCS, 1979b, p. 93).

Para o melhor esclarecimento deste processo de tornar-se cada vez mais social é necessário avançarmos para outros importantes aspectos que já se revelam no ato ontológico primário do trabalho que até aqui não foram tratados. Estes aspectos são extremamente necessários à compreensão da especificidade do ser social.

O primeiro destes aspectos está no *caráter radicalmente histórico* do mundo dos homens – vale dizer *en passant* que historicidade é a única categoria universal, presente tanto no mundo natural como no mundo dos homens. Explicitar esta natureza de radical historicidade do ser social e de sua essência é de fundamental importância, caso pretendamos demonstrar a possibilidade da superação da emancipação política pela emancipação humana, patamar alcançado, se Marx estiver correto, apenas na sociabilidade comunista.

No que tange à essência humana, vale lembrar, a perspectiva greco-medieval afirmou a existência de uma ordem imutável e uma face à aparência múltipla e em constante transformação do mundo. O papel do homem neste mundo não era em nada maior do que realizar no mundo as determinações necessárias de uma essência *a priori* e a-histórica.

Em antítese à concepção clássica e em resposta às profundas mudanças que caracterizaram a era moderna, a concepção burguesa de mundo afirmou a dimensão histórica do mundo dos homens. Todavia, esta dimensão histórica não alcançava o núcleo duro do ser social, ou seja, a sua matriz econômica onde prevaleceria a eterna *guerra de todos contra todos*. Em outras palavras, na concepção de mundo burguesa, a história possui um núcleo natural que as ações humanas, por mais positivas que sejam, não são capazes de modificar. A este núcleo corresponde o dado natural de o homem ser *socialmente insociável*, como se expressou o filósofo burguês Immanuel Kant (1986). A possibilidade de o homem fazer sua história fica assim limitada aos complexos fenomênicos; apenas estes são passíveis de alterações.

Para a perspectiva marxiana, o homem também tem uma essência. Entretanto, em contraponto às perspectivas anteriores, a essência se apresenta como mutável; constitui-se historicamente

como tendência histórico-universal da síntese dos atos teleológicos singulares. A partir de sua análise do trabalho, Marx constata que é peculiar ao processo de trabalho o fato de que, a partir dele, o homem altera a *natureza natural* e a *sua própria natureza*, isto é, a sua essência é configurada na evolução das relações sociais de produção. É precisamente na captura da natureza histórica da essência que se colocam os fundamentos para a recusa das teses burguesas que tendem, de um lado, a generalizar a essência do homem *burguês* à condição de essência *burguesa* do homem e, de outro, a sustentar uma dualidade entre essência imutável e esfera fenomênica sujeita a modificações.

A concepção de essência de Marx, desenvolvida por Lukács, é diversa na medida em que demonstra que a essência é o complexo de determinações que permanece no desenvolvimento categorial do ser; essência é a unidade que articula as heterogêneas formas fenomênicas de expressão do ser⁹.

Com efeito, o mundo dos homens é visto como um compósito articulado entre os pólos indissolúveis da essência e do fenômeno, ambos constituídos no desenvolvimento do processo histórico. O que distingue a essência do fenômeno não é o fato de uma esfera ser composta de um *quantum* maior ou menor de ser, como na ontologia tradicional. O ponto distintivo na ontologia marxiana está na categoria da continuidade. O grau de permanência no desenvolvimento categorial do ser é o que dará a algumas determinações a posição de *necessidades essenciais*.

O fundamento da distinção está em ser a essência portadora de uma continuidade histórica que não se observa nos atos fenomênicos. "A essência [portanto] é o *locus* da continuidade" (LESSA, 2002, p. 51). Contudo, tanto essência como fenômeno são resultantes de atos humanos singulares e históricos; isto significa, de um lado, que a esfera da essência está submetida às ações humanas e, de outro, que a esfera fenomênica não é mera adaptação passiva ao desdobramento de

⁹ Sobre o aprofundamento, realizado por Lukács, da discussão das categorias *essência e fenômeno* ver, de Sérgio Lessa, *Mundos dos Homens*, Boitempo, 2002b. Sobre tudo o capítulo II.

uma necessidade essencial. Sendo assim, os fenômenos jogam um papel ativo no explicitar do ser social.

É importante assinalar que essência e fenômeno convivem em inter-relação. O desdobramento do ser social dá origem a estes dois momentos distintos porém profundamente articulados. É característico do momento da essência o fator de articulação e unidade do processo, enquanto na esfera fenomênica se efetivam atos humanos partícipes de um processo mais geral. Entretanto, entre estes dois momentos se desenvolve uma determinação reflexiva em que a essência põe o campo de possibilidade dos atos humanos onde estes se desenvolvem no seu caráter de escolha entre alternativas, sem que os atos percam jamais sua possibilidade intrínseca de ampliar os *horizontes do possível* ou de se dirigir ao fugaz.

Portanto, o primeiro aspecto constitui a radical historicidade do ser, o segundo, como é claramente dedutível do que foi dito até este momento, está na afirmação marxiana do fundamento puramente social do mundo dos homens.

A tese da *natureza essencialmente social* do mundo dos homens se apresenta como radicalmente contrária à tese de *natureza humana natural* da ciência política moderna e da economia política clássica, ambas burguesas. Afirmar o caráter puramente social do mundo dos homens significa dizer que os homens fazem sua história e não encontra *a priori* qualquer limite. Os homens, portanto, se autoconstroem historicamente; são os demiurgos de seu próprio destino.

Dizer que os homens fazem sua história significa também afirmar que eles a fazem, *mas não em condições escolhidas por eles*. A história realizada por uma geração de homens está sempre condicionada pela história feita pela geração passada. Isto é, os homens fazem sua história, todavia num campo historicamente configurado que põe necessidades e delimita possibilidades. Ampliando estas considerações para a relação entre necessidade e liberdade, expõe Lessa (2002, p. 65) que:

a pura sociabilidade do mundo dos homens [...] não significa, em absoluto, nem a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem muito a mecânica prevalência de

qualquer um desses termos sobre o outro [...]; tanto a categoria da liberdade como a categoria social da necessidade são construídas pela práxis humana. Ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

O desenvolvimento puramente social do mundo dos homens já se revela na análise do trabalho. Como vimos, no decurso do processo de evoluir social, o homem, de um lado, vê-se eternamente sob a pressão de satisfazer as suas necessidades e ao satisfazê-las através da atividade material introduz *finalidades* na natureza; retira o mundo natural de sua condição de paisagem indiferente e muda, e realiza as "potencialidades nele adormecidas". É necessário acrescentar que, ao transformar o mundo com sua objetivação, acaba por criar novas situações. Na medida em que o homem é resultado de suas condições de existência – e as novas situações são sinônimas de novas condições – ao criar estas situações inéditas ele está impondo a sua própria transformação. Lê-se em Marx (1996, p. 297):

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (Os itálicos são nossos)

Há, portanto, uma determinação reflexiva entre subjetividade e objetividade, na medida em que o indivíduo, em suas objetivações, modifica e enriquece a objetividade e, no mesmo processo, altera e torna mais complexa a sua própria subjetividade. Apropria-se das potências da natureza e, concomitantemente, se objetiva como ser humano em um mesmo

processo unitário. Antes que se limitar ao jugo da natureza, ele edifica a sua própria natureza socializada.

Além disso, o trabalho expressa a dimensão social e universal que possui o mundo dos homens. É precisamente o fundamento puramente social do mundo dos homens que implica o processo de desenvolvimento paralelo e contraditório de seus pólos indissolúveis: indivíduo e gênero. Este processo denota a evolução do homem como um ser genérico. Os conceitos humanos armazenados nos instrumentos de trabalho permitem o aproveitamento das objetivações humanas em outros processos de objetivação. Os indivíduos ganham cada vez mais dimensão genérica e universal, na medida em que se apropriam da cultura material cristalizada pelas objetivações humanas. Quanto mais ricas forem as objetivações humanas e quanto mais ampla for a apropriação humana da cultura material e espiritual, mais multifacético e complexo é o desenvolvimento das individualidades.

Desta forma, por mais singular que seja um indivíduo, ele carrega em si determinações universais. Pois, por ser o ser social composto de duas dimensões, a individual e a genérica, estas se configuram e se explicitam também por meio de uma determinação reflexiva, de maneira que não tem razão a perspectiva greco-medieval, ao colocar o social como antecedente ontológico do indivíduo, tampouco a concepção moderna, que supõe ser o indivíduo-mônada ontologicamente anterior à sociedade. Indivíduo e gênero são pólos indissolúveis de uma mesma relação e que se realizam em um processo contraditório de determinação recíproca. Deste modo, estabelecer prevalência do indivíduo sobre o gênero ou advogar a precedência da sociedade sobre o indivíduo equivale a adjudicar caráter de universalidade às particularidades de formações sócio-históricas concretas.

É neste sentido que caminham as pesquisas do psicólogo russo A. Leontiev, quando coloca o ser individual como ser que *participa e se apropria* da cultura material e espiritual construída socialmente. Segundo ele, também com fundamento nos pressupostos centrais de Marx, cada geração tem como ponto de

partida o mundo de objetos e de fenômenos construídos pelas gerações que a precederam. Assim afirma ele:

O indivíduo é colocado diante de uma imensidade de riquezas acumuladas ao longo dos séculos por inumeráveis gerações de homens, os únicos seres, no nosso planeta, que são *criadores*. As gerações humanas morrem e sucedem-se, mas aquilo que criaram passa às gerações seguintes que multiplicam e aperfeiçoam pelo trabalho e pela luta as riquezas que lhe foram transmitidas e 'passam o testemunho' do desenvolvimento da humanidade (LEONTIEV, s/d, p. 285).

Cabe ressaltar que é fundamental nesse processo, como indica Leontiev, o fato de que os conteúdos ideal e social do processo de desenvolvimento humano estão cristalizados nos instrumentos de trabalho. Estes encerram, portanto, as atividades e aptidões das gerações precedentes e resultam de todo o desenvolvimento intelectual humano como ser genérico. O processo de apropriação desse *conteúdo material e intelectual* deve ser entendido aqui sob a ótica da autoconstrução humana e não sob a da produção de capital, sob a lógica da coisa. Riqueza, desenvolvimento tecnológico, relações de produção devem ter como referência o homem em seu devir; isto é, o homem concreto dotado de carências e possibilidades deve adquirir centralidade nesse processo. Assim, o processo de auto-edificação humana passa a ser o divisor de águas. Ao adotar esse divisor, o traço alienante e desumanizador do processo de apropriação, quando submetido ao jugo das leis da divisão social do trabalho, da propriedade privada e do desenvolvimento das relações mercantis, torna-se cristalino.

Dito isso, vamos a outro aspecto de fundamental importância na estrutura do ser social: o caráter de totalidade da realidade social criada pelo homem. A este último aspecto reservamos o próximo item.

3. A totalidade social como complexo de complexos

No nível de análise que alcançamos até este momento da exposição, não aludimos à construção do ser social como totalidade concreta. Limitamo-nos ao complexo do trabalho,

todavia o ser social é uma totalidade complexa que não se reduz aos atos de trabalho. Estes apenas se singularizam por ser o momento ontologicamente fundante da processualidade do ser social.

Lukács, nas primeiras páginas do capítulo dedicado à reprodução social, em sua *Ontologia do Ser Social*, afirma, sempre na trilha de Marx, que é peculiar aos atos de trabalho “remeter sempre e necessariamente para além deles mesmos”. O trabalho tem em sua essência a possibilidade de produzir mais do que o necessário à reprodução daquele que realiza o processo de trabalho. Segundo Lukács (s/d, p. I),

o trabalho é capaz de suscitar no homem novas capacidades e novas necessidades, *as conseqüências do trabalho vão para além do quanto nele é imediata e conscientemente posto, faz nascer novas necessidades e novas capacidades de satisfazê-las* e, finalmente, – no âmbito das possibilidades objetivas de qualquer formação determinada – na ‘natureza humana’ esse crescimento não encontra limites traçados *a priori*. (Os itálicos são nossos)

É precisamente por esse motivo que ele é o fundamento do processo de complexificação do ser social. Todavia, toda complexificação do processo de trabalho implica que, no curso do desenvolvimento do ser social, surjam problemas e necessidades, as quais não podem ser solucionadas no interior do processo do trabalho. Reside neste fato a gênese de outros complexos cuja função é enfrentar estes problemas e necessidades. A origem de outras esferas do ser social, como a esfera da ciência, do direito, da educação, da política, da arte, etc. está, portanto, diretamente ligada a este fato.

Antes de tudo, é necessário dizer que a devida relação entre o complexo fundante e as demais esferas da atividade humana sempre foram mal-interpretadas, no interior e no exterior da tradição marxista. De um lado, em uma concepção muito difundida desde a Segunda Internacional, a relação entre o complexo fundante e as demais esferas da práxis humana foram interpretadas de maneira mecanicista, adjudicando sempre um determinismo mecânico da esfera econômica em face das demais

esferas do ser social. De outro lado, com a intenção de refutar a tese anterior, que vinha se tornando hegemônica no corpo do movimento operário, se admitiu uma autonomia das esferas espirituais *vis-à-vis* a esfera material, numa postura marcadamente idealista.

As aporias entre mecanicismo e idealismo, no interior da tradição marxista, correram sobre o veio da discussão entre "infra" e "superestrutura". Com uma forte conotação positivista, tornou hegemônica a tese de que a economia, complexo formador da infra-estrutura, possuiria leis que seriam dotadas de um caráter análogo às leis que regiam a objetividade natural¹⁰. As leis econômicas seriam responsáveis por determinar ferreamente as esferas espirituais do ser social, as quais ocupariam a posição de momentos "superestruturais" e secundários. Na tentativa de demarcar o caráter materialista do marxismo, as correntes positivistas forçaram a letra de alguns aforismas de Marx – como aquele em que ele afirma que "não é a consciência que determina o ser social, mas este que determina a consciência" – desvirtuando e não compreendendo a natureza da impositação marxiana. É próprio destas correntes pensar o predomínio de uma objetividade, entendida *objetivadamente*, sobre uma subjetividade, abstratamente concebida (TONET, 2001, p. 54). Porém, na perspectiva marxiana, a economia jamais poderia ser compreendida de maneira objetivista, pois já no ato que funda o ser social há a síntese entre subjetividade e objetividade (Idem, *ibidem*). Vale frisar: *síntese* e não justaposição ou prevalência de um momento sobre o outro. Portanto, ao invés de uma lei de necessidade dura, ocupa prevalência no pensamento de Marx, como acentua Lukács de maneira recorrente, uma ontologia da liberdade, vez que está no núcleo do ato do trabalho o germe da categoria da liberdade, em que o ser do homem é sempre mediado pela consciência, pela decisão entre alternativas.

¹⁰ Karl Kautsky, influente nome da II Internacional, chegava a defender que havia uma confluência entre o marxismo e a teoria evolucionista de Darwin, chegando até a se entusiasmar com a possibilidade de explicar, através da aplicação das leis do materialismo histórico, cientificamente, o comportamento moral através dos impulsos animais.

Assim, as relações estabelecidas entre as diversas esferas do ser social são de determinação recíproca, de autonomia relativa, não se configurando qualquer dependência mecânica, tampouco autonomia absoluta de qualquer esfera do ser. Conceber a autonomia relativa das esferas de atividade humana no interior da totalidade social significa, por um lado, compreender o ser social como *complexo de complexos* no interior do qual cada esfera desempenha um papel particular, e, por outro, entender que a parcialidade de cada esfera é determinada não pelas leis próprias de cada esfera, mas pela função particular que desempenha na totalidade social. É nesse sentido que:

a prioridade do todo sobre as partes, do complexo total sobre os complexos singulares que o formam, deve ser considerada absolutamente estabelecida, porque, de outro modo – quer se queira, quer não – chegar-se-á a extrapolar e a tornar autônomas forças que, na realidade, simplesmente determinam a particularidade de um complexo parcial no interior da totalidade (LUKÁCS *apud* LESSA, 1995, p. 88).

Essa afirmação implica, por sua vez, apreender a esfera econômica como o momento predominante da totalidade social, pois é nela que se exprime a necessidade primária de produção da existência para poder reproduzir a sociedade. À economia – “enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que formam a base material para a reprodução dos indivíduos singulares e do gênero humano” (LUKÁCS, s/d, p. 188) – cabe, portanto, ser matriz da processualidade social, sem que a sua dimensão de matriz reduza as demais esferas a uma dependência mecânica, e, ainda, sem que as outras se afastem absolutamente da sua moldura. Afirmar que, na economia, ou seja, no complexo de atividades que desempenha a função de produção da vida, está o momento fundante do ser social, não significa que a totalidade do ser social se esgote na esfera econômica.

Com efeito, as relações materiais de existência constituem a matriz fundante da sociabilidade. As esferas jurídicas, políticas e ideológicas possuem, cada qual, suas funções e especificidades próprias, dialeticamente articuladas com as outras esferas do todo social, mas jamais podem ser colocadas – porque efetivamente

não são – como matriz das condições de existência. Determinar a especificidade de cada uma das esferas do ser social, as leis que as regem e determinam seu desdobramento é necessário, caso não queiramos recair no erro de hipertrofiar um complexo da realidade e lhe atribuir funções que não são capazes de cumprir. Esse equívoco a que estamos nos referindo tem sido recorrente nas análises políticas. Na história do pensamento, de Aristóteles a Hegel, a política e o direito têm adquirido uma dimensão positiva e até mesmo uma autonomia em relação à esfera das relações materiais de produção da existência, assumindo, em consequência, o papel de momento predominante da realidade social. Sendo assim, procuraremos estabelecer a crítica dessa dimensão hipostasiada da política e do direito, a partir dos fundamentos colocados por Marx ao analisar a esfera política.

4. O complexo da política

Em suma, vimos que o ato ontologicamente fundante do mundo dos homens é o trabalho, síntese entre teleologia e causalidade. É o trabalho mediador do metabolismo homem-natureza, através dele o homem transforma a natureza, submetendo sua processualidade aos seus fins conscientes. No âmago deste processo de transformação do mundo material, denominado objetivação, o homem não só constrói um novo mundo exterior a ele, como também constrói a si mesmo como um ser cada vez mais social, e como seu desenvolvimento é parte de um desenvolvimento precedente e seus atos se inserem em uma determinada formação histórico-social, alteram-se reciprocamente os dois pólos, o indivíduo e o gênero.

Da análise do trabalho constata-se também que o homem se torna um ser ativo, consciente e livre e os limites encontrados no seu processo de autoconstrução não são dados *a priori*. Portanto, o desenvolvimento humano é um processo marcado por traços negativos e positivos, e a função de afastar os aspectos negativos e desenvolver os momentos positivos no desdobrar da autoconstrução humana é tarefa exclusivamente das ações humanas.

Acrescentamos ainda que, segundo Marx, outra característica de fundamental importância no ser social é que o seu processo de complexificação inclui a criação da realidade social como totalidade concreta, de maneira que o ser social se organiza enquanto *complexo de complexos*. Vimos também que está no núcleo do processo de trabalho a possibilidade de remeter para além da reprodução do trabalhador. A partir de então, no *ir-sendo* da totalidade social, surgem novos problemas e novas necessidades que também devem obter solução de continuidade sob pena da bancarrota dos indivíduos. Na resolução dos problemas e satisfação das novas necessidades tem-se o campo para a gênese de novos complexos como a linguagem, o direito, a educação, a política etc. Para o objetivo do nosso estudo, cabe apenas nos determos no complexo da política.

A política, para Marx, possui um caráter essencialmente negativo. Considerar a política como essencialmente negativa significa evidenciar o núcleo estranhado dessa esfera particular das objetivações humanas; ou seja, deixar em manifesto o fato de ser ela expressão da alienação humana e, por isso, um obstáculo no processo de autoconstrução social, pelo fato de que em seu núcleo se inscreve a *função social* de manter e assegurar o antagonismo de classe. O caráter particular da política e da emancipação consignada no marco do jogo político foi anunciado por Marx desde suas obras de juventude até aquelas de sua maturidade. Lembra Chasin (2000a, p. 94) que, "Desde suas expressões mais antigas, a concepção marxiana da política é negativa, e, por maiores que tenham sido as modificações ao longo de seus escritos, a definição negativa de política permaneceu".

Mas é importante frisar, como faz Tonet (2001, p. 74-75), que, ao considerá-la *essencialmente* negativa, Marx não a entende como *exclusivamente* negativa. A dimensão positiva que a política carrega é insofismável. A aparente contradição que essa afirmação pode gerar é afastada se lembrarmos que, para Marx, os fenômenos sociais não são uma totalidade homogênea. Para ele, os fenômenos sociais são uma totalidade complexa e diferenciada, são unidades do diverso. A riqueza heteróclita dos processos sociais não pode ser submetida às interpretações

apriorísticas de cunho gnosiológico ou especulativo. Não podemos interpretar uma formação social, a partir de conceitos abstratos, tirando ilações arbitrárias sobre sua origem, sua natureza e sua finalidade. Deveremos nos deter, à maneira de Marx, na apreensão do curso do processo social, vendo os fenômenos sociais como momento de uma processualidade histórica, concreta e articulada. Portanto, um fenômeno social pode ser positivo e apresentar aspectos negativos, assim como pode ser negativo, vindo a ser dotado de dimensões positivas¹¹.

Nesse sentido, fixando nosso olhar sobre a processualidade histórica, veremos que existiram como existem inúmeras formas de expressão do poder político – das mais diversas formas despóticas e tirânicas às mais complexas objetivações democráticas. Nota-se que há uma diferença considerável em exercer o poder de maneira autocrática ou em exercê-lo democraticamente. Todavia, essa evidência não altera, para Marx, aquela que seria a essência do poder político, isto é, o fato de ser ele exatamente a expressão oficial do antagonismo da sociedade civil.

¹¹ É preciso, pois, não ocultar aquilo que é positivo na política: “Em primeiro lugar, o fato de impedir a própria destruição da humanidade pelo *bellum ominium contra omnes*. Esta afirmação poderia ser tomada como o reconhecimento da necessidade insuperável do Estado. [...] [Porém], assim como o *bellum ominium contra omnes* não é uma determinação absoluta do ser social, também o Estado – sua expressão – não é, além disso, a acumulação de riquezas que permite uma reprodução cada vez mais ampliada do ser social. Certamente à custa de muito sofrimento, muito sangue e muita brutalidade, mas, sem dúvida, melhor do que a extinção da humanidade. Em segundo lugar, uma crescente – embora não linear – supressão da arbitrariedade no exercício do poder. É certo que mesmo a democracia mais aperfeiçoada continua sendo uma forma de opressão de classe. Mas há uma enorme e decisiva diferença em ser oprimido por um poder despótico, tirânico, arbitrário e um poder exercido democraticamente. Em terceiro lugar, um também crescente progresso em direção à abertura de possibilidades – embora contraditórias – de complexificação das individualidades e de realização de um número cada vez maiores de pessoas. A própria emergência e autoconstrução da individualidade – ainda que estranhada – deve muito à esfera da política” (TONET, 2001, p. 77-78).

A gênese do complexo da política é encontrada no surgimento da sociedade de classes, que confere às controvérsias pelo destino da sociedade uma nova dimensão qualitativa.

Vimos, sempre na trilha de Marx e recorrendo aos estudos de Lukács, que a reprodução social é marcada pelo concomitante desenvolvimento de dois pólos do ser social – o indivíduo e o gênero. O desenvolvimento particular de cada um desses pólos apenas é possível na articulação de ambos. Todavia, é evidente também que a relação entre indivíduo e gênero é travejada por desigualdades, de modo que o desenvolvimento de cada um desses pólos seja sempre marcado por contradições. Ora, resta claro, por um lado, que exigências do desenvolvimento social nem sempre são e serão aceitas sem que o indivíduo não discorde, *in totum* ou em parte, dos atos que estão sendo adotados; por outro lado, o desenvolvimento das personalidades individuais coloca sempre necessidades singulares que as relações sociais nem sempre são capazes de atender satisfatoriamente aos indivíduos¹². Trata-se do fato de que entre o indivíduo e a sociedade a contraditoriedade é um dado essencial. Supor o contrário disto é adotarmos uma postura que tende para a identidade sujeito-objeto ou, numa ótica mais problemática, para o totalitarismo.

Porém, a contraditoriedade na relação entre indivíduo e gênero pode, em uma dada formação histórica, se apresentar como relação de antagonismo em que não só um indivíduo se opõe ao outro, mas se configura uma oposição de classe, onde o desenvolvimento do gênero torna-se refém de um processo deletério de alienação.

O exame histórico dessa afirmação nos permite ver que nas sociedades primitivas havia um processo pouco desenvolvido de reprodução social, de sorte que os homens produziam de maneira precária, ou seja, apenas o suficiente para a sua satisfação imediata, “da mão para a boca”, como dizia Marx. Nesse momento, as forças sociais não poderiam ser apropriadas privadamente, até porque não haveria do que se apropriar. Neste período, a exploração de um homem pelo outro era

¹² A esse respeito, ver a obra *Sociabilidade e Individuação*, de Sérgio Lessa.

manifestamente inviável, dado que explorar o outro seria comprometer o nível de sobrevivência e de nutrição tanto do explorado quanto do explorador. As forças sociais eram neste momento, necessariamente, *forças diretamente sociais*, o que significa força de todos os indivíduos posta em comum para realização de fins coletivos. Assim, indivíduo e gênero formavam uma verdadeira comunidade, não havendo solo histórico e condições objetivas para o antagonismo entre interesses individuais e interesses coletivos.

Isso não significa que, ao conduzir a argumentação dessa forma, estejamos abandonando os fundamentos que expusemos há pouco. Como já dissemos, o ponto de partida da análise sobre o complexo da política não é algo especulativo. Ao afirmar que indivíduo e gênero viviam em uma *verdadeira comunidade* não estamos lançando mão da existência de um paraíso terrestre perdido com o pecado original ou de um recurso heurístico pouco consistente, como o estado de natureza dos jusnaturalistas. O fato de não haver um antagonismo de raiz não exige que divergências acerca do curso que a sociedade deveria seguir estivessem sempre presentes nas comunidades primitivas. Tais divergências poderiam se manifestar em conflitos, inclusive na necessidade de impor – muitas vezes arbitrariamente – que os indivíduos agissem de acordo com os interesses da maioria da coletividade. Para isso, se faziam necessários instrumentos como *controle, regra e poder*. Estes se apresentavam sob a forma de tradições, usos e costumes, cabendo às autoridades paternas, grupais e tribais a personificação destas necessidades.

Com o incremento havido na produtividade, surge a possibilidade da exploração social e não demora a surgir a propriedade privada e, com ela, as classes sociais. A partir desse momento, a força social é apropriada privadamente e as divergências a respeito do futuro da sociedade cada vez mais adquirem um caráter de antagonismo de classes, de interesses irreconciliáveis, que brotam da nova dimensão qualitativa que representa a dominação de uma classe social pela outra. O poder político, que como todas as esferas da atividade humana é força social, passa a ser a força social alienada do corpo da comunidade, dotada de uma específica função.

As relações humanas, a partir da propriedade privada e de seu corolário, as classes sociais, perdem seu caráter comunitário e consubstanciam-se como relações antagônicas. A reprodução social, a partir daí, não é mais possível apenas com o controle através dos costumes e das regras, exercido pelos seus representantes (anciões, chefes tribais, etc.). É indispensável, portanto, que o *poder político* se sobreponha à *força social* representada pelas formas primitivas de controle.

Poder político, como diz Marx (1998, p. 31), "é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra". Neste sentido, é força coletiva dos indivíduos privatizada e utilizada por um determinado grupo que submete os interesses coletivos aos seus interesses particulares.

Assim, a reprodução social na sociedade de classes apenas é possível mediante a instrumentalização do poder político, desta força social privatizada que tem em seu cerne o Estado, o qual conforma um aparato político, jurídico, burocrático, administrativo e coercitivo, e que assume no curso da história as mais diversas formas, sempre em consonância com as necessidades de reprodução de determinada forma de luta de classes; expressa sempre o antagonismo existente na sociedade civil.

No que se refere à sociedade civil, Marx tomou como lastro de suas pesquisas a sociedade civil moderna, isto é, a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). A natureza desta é fundada na propriedade privada controlada pelo capital e, em consequência, travejada pelo antagonismo fulcral entre capital e trabalho. A sociedade burguesa é, portanto, aquela em que: a produção de valores de troca é dominante em relação a de valores de uso; a força de trabalho é tratada como mercadoria; a motivação para o lucro é a força propulsora de todo o processo; o mecanismo de extração de *mais-valia*, a partir da separação radical entre produtores e os meios de produção, adquire uma forma essencialmente econômica; a *mais-valia* é apropriada privadamente pela classe capitalista. Devido a isso, ela se encontra atravessada e dilacerada pelos interesses privados e pelo individualismo exacerbado. Em suma, a sociedade civil é, nas palavras de Marx (s/d, p. 98-99), "a guerra de uns contra os

outros, somente delimitados em si por sua individualidade, o movimento geral e desenfreado das potências elementares da vida, livre das amarras dos privilégios".

É, pois, da natureza a-social da sociedade civil burguesa que brotam as contradições da vida moderna. O Estado moderno, sua natureza e seus limites ontológicos decorrem dessa sua dependência da sociedade burguesa. Ele surge com uma especificidade e com aparato próprios, cuja função é solucionar as contradições dessa sociedade civil. Porém, "solucionar a contradição não significa superá-la, porque isto está para além das suas possibilidades, mas antes administrá-la, suprimindo-a formalmente, mas conservando-a realmente e deste modo contribuindo para reproduzi-la em benefício das classes mais poderosas da sociedade civil" (TONET, 1997. p. 29).

É devido a essa sua natureza que o Estado mostra-se impotente para conduzir uma alteração do antagonismo da sociedade civil e dos males e desigualdades sociais que tal antagonismo acarreta. Ainda nas *Glosas Críticas*, Marx dá a dimensão dessa dependência ontológica existente entre Estado moderno e a *bürgerliche Gesellschaft*, expressando os limites do primeiro em relação a esta última. Segundo ele:

O Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade. Quando o Estado admite a existência de problemas sociais, procura-os ou em leis da natureza, que nenhuma força humana pode comandar, ou na vida privada que é independente dele, ou na ineficiência da administração, que depende dele.

[...]

O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração, de um lado, e os meios e suas possibilidades, de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que repousa sobre essa contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre interesses gerais e interesses particulares. Por isso, administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Mais ainda, frente às conseqüências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria,

dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural da administração (MARX, 1995, p. 80-81).

Menos que uma autonomia da política em relação à economia, Marx frisa a dependência ontológica da primeira em relação à segunda. Delimitando ainda mais a determinação recíproca existente entre o Estado e a escravidão da sociedade civil, resume ele: "Com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil, é o fundamento onde se apóia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis" (Idem, ibidem, p. 81).

Mas, poderíamos objetar aqui se depois da derrocada da força política que representa o Estado moderno outra forma de poder político – mais humanitária, posto que urdida pelas classes trabalhadoras – viria em substituição àquele poder. A resposta de Marx é categórica:

Não.

A condição de emancipação da classe operária é a abolição de todas as classes, do mesmo modo que a condição de emancipação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens.

No transcurso do seu desenvolvimento, a classe operária substituirá a antiga sociedade civil por uma associação que exclua as classes e seus antagonismos, e *não existirá poder político propriamente dito*, pois o poder político é precisamente a expressão oficial do antagonismo dentro da sociedade civil (MARX, 1987, p. 121).

Repetimos: poder político é inerente ao antagonismo da sociedade civil. Apenas a existência de contradições fulcrais e irreconciliáveis requer tal força extra-social. Nesse sentido, poder político é mediação; constitui-se em instrumento de combate para se atingir o objetivo final da emancipação socialista.

Ao serem bem demarcadas essas questões, há possibilidade de se estabelecer a diferença essencial que há, para

Marx, entre emancipação política – sempre parcial e limitada – e emancipação humana – universal e ilimitada.

Conclusão: Emancipação humana como forma de superação da forma política da modernidade

Como vimos, a esfera política adquire em Marx um papel essencialmente limitado, pois desempenha a função social de assegurar e reproduzir o antagonismo de classe que está na essência da sociedade civil. Até mesmo as tarefas positivas da política revolucionária agiriam no sentido de destruir a máquina opressora representada pelo Estado burguês, mas jamais poderiam influenciar na edificação positiva da sociedade emancipada.

Nesse sentido, Marx defende que as revoluções que precederam a provável revolução do proletariado eram limitadas pelo seu caráter político – por sua alma política – enquanto o que se espera da revolução socialista é que o ato político seja apenas responsável por aplainar o terreno para que o processo revolucionário efetivo dê-se sob o controle consciente dos produtores.

A direção do processo de autoconstrução consciente jamais poderia ser atribuída à esfera da política, ou, traduzindo nos termos habermasianos, “em um espaço de liberdade legalmente institucionalizado”¹³. A emancipação política apenas reduz o homem à condição de, por um lado, membro da sociedade civil – isto é, indivíduo – mônada, particular e egoísta –, e, por outro lado, de cidadão, em outros termos, à condição de indivíduo moral. Mais que isso: o projeto de Marx reivindica uma revolução política com alma social, cujo papel é reintegrar a posse das forças sociais à comunidade humana. A separação dessas forças

¹³ Habermas defende que “Em uma associação de livres e iguais, todos precisam entender-se, em conjunto, como autores das leis às quais se entendem individualmente vinculados como seus destinatários. Por isso, o uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático representa aqui a chave para a garantia de liberdades iguais” (2002, p. 119).

sociais do corpo da sociedade simboliza a disjunção do homem em relação à sua essência.

Nesse sentido, emancipação humana é o ato que põe fim ao estranhamento das formas de objetivação capitalistas; na asserção de Chasin (2000, p. 97), é a "reunificação e reintegração de posse, social e individual, de uma força que estivera alienada. A força de produzir e reproduzir, na individuação e na livre associação comunitária, pela única forma que o homem conhece e da qual é capaz – a sua própria atividade". Não pode, portanto, ser confundida com ideal apriorístico a realizar, dado que é "simplesmente auto-organização e desenvolvimento universal do trabalho, enquanto atividade livre e essencial da própria individuação" (Idem, *ibidem*).

Assim, emancipação humana nada mais é do que outro nome para socialismo. Enquanto o primeiro coloca acento na questão da liberdade, o segundo se refere ao conjunto das objetivações que nascem a partir do novo patamar de sociabilidade instaurado com o trabalho associado. Este é o ato fundante da sociabilidade emancipada, que, como forma de trabalho concreto, eterna necessidade humana, deve ser entendido a partir de sua estrutura básica geral, que implica teleologia, causalidade, busca do meios, objetivação.

Apenas com a instauração do trabalho associado, a questão da real liberdade é conduzida para além das capas formais que lhe revestem conceitos como democracia e cidadania. É com o trabalho associado que os homens põem fim às condições nas quais o trabalho e seus produtos se tornam exteriores a eles e os enfrentam como um poder estranho e hostil. Enfim, é sob o trabalho associado que começa o "reino da liberdade", ou seja, o controle consciente exercido pelos homens de seu processo de autoconstrução.

O ato de apropriação e controle social do processo produtivo dá-se a partir do trabalho associado. Dito de outra forma, a liberdade deve ser re-fundada na cotidianidade, isto é, para além da noção moderna (i.é. liberal) de liberdade, a qual reputa caráter universal às objetivações formais, jurídico-políticas.

É em sua vida cotidiana que os indivíduos devem compreender e reger conscientemente a forma societária que os

constituí e que é por eles constituída. A liberdade plena está, portanto, para além da questão da cidadania e das equações democráticas, assim como está para além dos consensos gerados pela "razão comunicativa", pois tem em mira sua consolidação no grau em que põe a possibilidade da autoconstrução dos homens.

Referências Bibliográficas

- BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e Subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, Tomo III – Política. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- _____. **A superação do liberalismo**. Maceió: Mimeo, s/d.
- _____. "Da razão do mundo ao mundo sem razão". In: **Marx hoje**. São Paulo: Ensaio, 1988.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**: As origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.
- HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro**. São Paulo: Editora Loyola, 2002.
- HASSNER, Pierre. Immanuel Kant. In: VV. AA. **Historia de la filosofia política**. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.
- HEGEL, G. W. F., **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOBSBAWN, Eric. **A era dos extremos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KOFLER, Leo. **Contribución a la historia de la sociedad burguesia**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

KOYRÉ, Alexander. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1979.

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. São Paulo: Moraes, s/d.

LESSA, Sérgio. **Marxismo e ética**. In: Revista Crítica Marxista, nº 14. São Paulo: Boitempo, 2002b.

_____. **Mundo dos Homens**. São Paulo: Boitempo, 2002a.

_____. **Sociabilidade e individuação**. Maceió, Edufal: 1995b.

LOUREIRO, Isabel Maria. **Rosa Luxemburg: os dilemas da ação revolucionária**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

LUKÁCS, Georg. As Bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. In: **Revista Temas de Ciências Humanas**, nº 4. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

_____. **A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Ciências Humanas. 1979.

LUKÁCS, George. A Reprodução. In: **Para a ontologia do ser social**. Tradução do capítulo por Sérgio Lessa. Belo Horizonte: Mimeo, s/d.

_____. **Princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____; _____. **O manifesto do partido comunista**. São Paulo: Cortez, 1998.

MARX, K. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política**. Grundrisse (1857-1858). Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973. Cotejado com a edição alemã: „Die Methode der Politischen Ökonomie. In: Einleitung zur Kritik der

Politischen Ökonomie, Karl Marx - Frederick Engel WERKE
band 13, Dietz Verlag Berlin, 1969.

_____. Glosas críticas marginais ao artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". **Revista Práxis** n. 5. Belo Horizonte: Projeto, 1995.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.

_____. **Miséria de la filosofía**: respuesta a la filosofía da miséria de P.-J. Proudhon. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

_____. **O Capital**. Livro 3. Vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

_____. **O Capital**. Tomo I. Volume 1. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

MESZÁROS, István. Marx: teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

OLDRINI, Guido. O conceito marxista de pessoa. **Revista Práxis** n. 3. Belo Horizonte: Projeto, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1996.

PINASSI, M^a Orlanda; LESSA, Sérgio (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

TERTULIAN, Nicolai. Teleología y causalidad. In: VV. AA. **Ontología del ser social**. México: Ediciones de Sociología Rural, 1991.

TONET, Ivo. **Democracia ou liberdade?** Maceió: Edufal, 1997.

_____. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Marília: Mimeo (Tese de Doutorado), 2001.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS TRABALHOS

Os interessados em publicar artigos deverão apresentar trabalhos científicos originais, contendo informações novas e relevantes, devendo apresentar contribuição considerável para o desenvolvimento científico na área do Serviço Social.

Todos os trabalhos devem ser apresentados em disquetes ou cd-rom, digitados com utilização de editores *Word* for Windows V6.0 ou 7.0, com uso da fonte arial, corpo 12, um e meio entre as linhas do texto, acompanhados de três cópias impressas.

Os artigos não devem ultrapassar 25 laudas, trazendo, assim organizados:

- a. como garantia de anonimato no processo de avaliação, os artigos devem ser apresentados da seguinte maneira: ter uma folha de rosto, separada das demais, onde deverá constar o título, nome do autor, profissão, vínculo institucional e título acadêmico, endereço, telefone e e-mail;
- b. na primeira página do texto, deve incluir somente o título do trabalho em versal (maiúscula) negrito e centralizado e resumo de até 250 palavras em português, acompanhado das palavras chave que identifiquem o conteúdo, a 5 centímetros da margem esquerda, sem parágrafos e, logo abaixo, sua versão para o inglês (Summary), com as respectivas palavras chave (Key words);
- c. o subtítulo, se houver, deve vir em redondo (minúscula), sem negrito;
- d. o corpo do artigo deve começar com a Introdução, seguida das demais seções primárias, enunciadas por títulos digitados em versal (minúsculas), em negrito e sem numeração, ajustados à margem esquerda;
- e. os títulos das seções secundárias, também ajustados à margem esquerda, deverão ser digitados com letras minúsculas, em negrito, com o mesmo corpo

do texto, exceto a inicial e os nomes próprios que devem ser maiúsculas;

- f. os títulos das demais seções (terciárias, quaternárias etc.) deverão ser digitados utilizando outros recursos, tais como: redondo (minúsculas) ou itálico, em corpo menor que o do texto. Deve-se deixar um espaço duplo entre os parágrafos que se seguem aos títulos das seções.

No caso dos trabalhos conterem ilustrações, os títulos das tabelas e quadros devem ser numerados consecutivamente em algarismos arábicos. Esses algarismos devem vir acima dessas ilustrações, seguidas dos respectivos títulos, apenas com a inicial maiúscula. Quando da transcrição de Tabelas e Quadros, deve-se colocar abaixo uma legenda indicando a fonte. As demais ilustrações (desenhos, gráficos, fotografias, plantas, mapas etc.) são consideradas figuras e devem ser restritas ao mínimo indispensável, com títulos abaixo das mesmas, numeradas, em seqüência com números arábicos. As fotografias devem ser em preto e branco.

As citações indicadas nos trabalhos devem ser pelo sobrenome do autor, seguido da data da publicação e da página consultada, de modo que, quando o nome do autor fizer parte da sentença, somente a data e a página aparecem entre parênteses. Ex.: Silva (1997, p. 32). Quando o nome do autor não estiver incluído na sentença, este é indicado no final da frase. Ex.: (SILVA, 1997, p. 78). Quando o trabalho citado pertencer a dois autores, o sobrenome dos dois é indicado separadamente, separado por ponto e vírgula. Ex.: (SILVA ; COSTA, 1997, p. 34). Quando se tratar de trabalho de mais de dois autores, o sobrenome do primeiro é indicado seguido da expressão et al. Ex.: FERNANDES et al., 1998, p. 3). Quando se tratar de trabalho sem autoria, a chamada é feita pela primeira palavra do título, em maiúsculas, seguida de reticências, data e página. Ex.: COMUNIDADE..., 1997, p. 89.

As referências bibliográficas devem ser elaboradas de conformidade com o disposto na NBR 6023, da ABNT, devendo todo autor citado no texto constar das REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS, dispostos em ordem alfabética, pelo sobrenome do primeiro autor.

O parecer sobre a aceitação ou não dos originais será comunicado ao autor, ou ao primeiro autor, quando forem mais de um, não se obrigando a revista Temporalis a devolver os originais a ela enviados.

Todo trabalho aceito será submetido a revisão; caso o texto exija modificações substanciais, será devolvido ao autor para que ele mesmo as faça.

A revista Temporalis não remunera os autores que tenham seus artigos nela editados, porém lhes enviara um exemplar da edição onde seu(s) texto(s) for(em) publicados.

A Revista Temporalis esta aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado a redação. Os artigos assinados são da responsabilidade de seus autores.

INFORMAÇÕES GRÁFICAS

FORMATO

15,5 x 22 cm

TIPOLOGIA

Arial
Albertus MT

PAPEL

MIOLO: Off-set 75 - g/m²

CAPA: TP 250 - g/m²

Montado e impresso na oficina gráfica da

Editora
Universitária  **UFPE**

Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 Várzea

Fones: (0xx81) 2126.8397 2126.8930

Fax: (0xx81) 2126.8395 CEP: 50.740-530

Recife - PE

editora@ufpe.br - edufpe@nlink.com.br