

A ontologia de Lukács e o marxismo

Apresentação

A enorme quantidade de vertentes teóricas que se assumem enquanto marxistas (desde os «ortodoxos» até os «marxistas» analíticos), bem como a fragmentação política que tem marcado a vida dos partidos, sindicatos, entidades culturais etc. que se propõem marxistas, a própria evolução da discussão acerca do lugar ocupado por Lukács no marxismo do século XX -- aliadas à nossas limitações teóricas e de tempo, faz com que o texto que se segue tenha forma de um ensaio em tudo e por tudo provisório.

A hipótese central deste ensaio poderia ser resumida em poucas palavras: o esgotamento tanto das correntes teóricas que se articulam na trajetória que conecta o marxismo «oficial» a Althusser, como daquelas que compuseram a Escola de Frankfurt até o último Habermas, deixou como trincheira menos devassada aos assaltos das correntes teóricas conservadoras o marxismo ontológico, em especial a ontologia lukácsiana.

Uma vez mais, o quanto esta posição é polêmica e questionável, é algo que não pode ser exagerado. Na difícil situação em que se encontra o marxismo, a afirmação desta hipótese ou assume ares de dogmatismo (com o que deixa de ser teoricamente séria) ou então tem que assumir com radicalidade sua provisoriade e suas fragilidades. O que não significa, em absoluto, cair no ecletismo.

Pensamos ser hoje tão necessário quanto no passado, quando as «coisas eram mais claras» ao menos para os revolucionários, enfrentar a polêmica tendo em vista dois aspectos. Em primeiro lugar, que a crise é tão profunda que, seguramente, nossas posições tenderão a se alterar ao longo do tempo com alguma profundidade. Em segundo lugar, que esta mesma crise requer que enfrentemos a polêmica com posições tão bem delineadas quanto possível e que sejam, ao mesmo tempo, consistentes e passíveis de crítica. Consistentes, para que possam elevar o rigor da análise e do debate. Passíveis de crítica para que se acautelem dos traços de religiosidade e dogmatismo que tantos estragos causaram ao marxismo.

Nossa afirmação de um posição deseja assumir por inteiro estes pressupostos. É uma afirmação radical porque se propõe a levar até às últimas consequências a defesa das teses aqui expostas, contudo tendo em vista a sua inevitável provisoriedade.

Como o tema nos é apaixonante, e como em algumas passagens mesmo uma revisão cuidadosa não conseguiu eliminar por completo traços dessa paixão, estes esclarecimentos preliminares se fazem necessários. Todavia, uma vez esclarecido o sentido da «provisoriidade» do texto, podemos passar ao texto propriamente dito.

Introdução

Sob a enorme pressão da evolução histórica, da chamada "sobrevida" do capital no mundo contemporâneo, de um lado; e de outro da carência de acúmulo teórico que possibilite a compreensão dos nexos e das conexões da forma de ser da sociabilidade contemporânea, o marxismo no século XX deu origem a três vertentes fundamentais: 1) o *marxismo estruturalista* (composto não apenas pelo marxismo vulgar, mas também por elaborações teóricas sofisticadas como as de Althusser e Cohen) que realiza, ao menos em parte, um retorno às concepções ontológicas materialista-mecanicistas; 2) o *idealismo marxista*, que postula o deslocamento e substituição do trabalho, enquanto categoria fundante do ser social, pela linguagem, pelos valores, etc. Pensamos, fundamentalmente, na Escola de Frankfurt; e 3) o *marxismo ontológico*, que busca em Marx os elementos de uma nova ontologia que dê conta das especificidades do mundo dos homens enquanto esfera de ser distinta e articulada à natureza. Pensamos aqui em Korsch, Gramsci, Lukács, Mézaros, Tertulian, MacCarney, entre outros.¹

Sinteticamente, passaremos à análise de cada uma destas vertentes.

O marxismo estruturalista e alguns dos seus desdobramentos

Das três vertentes, o marxismo estruturalista foi o que maior influência exerceu ao longo deste século. Não apenas é o mais antigo e de linhagem "mais nobre" (sua origem pode ser tracejada mesmo no velho Engels¹, Kautsky e outros

¹ - Esta classificação exibe duas debilidades básicas. A primeira: ela não dá conta da riqueza, matizes e enorme variedade das correntes teóricas que se postulam marxistas não podendo, por isso, deixar de ser esquemática e provisória. O segundo limite é ser ela orientada por uma perspectiva lukácsiana; ou seja, ela é portadora da hipótese de que a ontologia de Lukács constitui, hoje, o solo mais fértil para o desenvolvimento e a superação da crise por que passa o marxismo. Explicitados estes pressupostos, e novamente sublinhado caráter provisório deste ensaio, esperamos que a exposição justifique, ao menos em parte, este nosso procedimento.

¹ - Paul Kellog, em 1991, publicou um belo e apaixonado artigo em defesa de Engels ("Engels and the roots of `Revisionism`: a re-evaluation",

teóricos do início do século), como também foi a vertente que mais rapidamente percebeu a mudança por que passava a sociabilidade contemporânea: a reprodução do capital, ao invés da sua ruptura, seria o traço ontologicamente marcante da história do século XX.

O marxismo estruturalista se caracteriza, em primeiro lugar, por compreender a reprodução e a produção no sentido restrito e exclusivo de "práticas econômicas de produção"². Esta exclusividade da produção e reprodução social enquanto momento meramente econômico está associada à disjunção entre o "materialismo histórico e o dialético", tão característico deste universo teórico, e à construção de um enorme fosso entre a esfera econômica e a subjetividade humana que, também caracteristicamente, é superado pela postulação de uma relação de determinação mecânica do pensado pelo objetivado.

Paradigmático, nesse universo teórico, são as considerações de Louis Althusser em "De El Capital a la filosofía de Marx", texto que serviu de prefácio de Para leer El Capital³.

Science and Society, 55:2, 19910). Com toda justiça, a nosso ver, busca recuperar o revolucionário que foi Engels através, principalmente, da denúncia das posições de Lucio Colletti que apresentou o velho Engels como uma das raízes do reformismo (Cf., por exemplo, Colletti, L. *Bernstein and the Marxismo of the Second International*. In From Rousseau do Lenin: Studies in Ideology and Society. Monthly Review Press, 1972.). O eixo da argumentação de Kellog é o conhecido fato de Liebkenecht ter censurado o "testamento político" de Engels, de modo a converter a ambiguidade de algumas de suas passagens numa posição tipicamente reformista. Protesta Kellog pelo fato de Colletti desconhecer este fato, bem como os indignados protestos de Engels contra a falsificação de seu texto, ao tomar para sua análise das posição políticas do velho Engels o texto censurado, e não o texto original. Ainda que Kellog tenha razão nesse particular, e por mais equivocado que esteja Colletti, permanece o fato, que Kellog não aborda, que o pensamento engelsiano é, por vezes, atravessado por um mecanicismo e um determinismo que, ao menos em parte, podem ter sido uma antecipação do reformismo da II Internacional.

2 - Balibar, E., Sur les concepts fondamentaux du materialismo historique, Maspero, pg. 189.

3 - Althusser se propõe a "dar à essa existência prática da filosofia marxista -- que existe em pessoa em estado prático na prática científica da análise do modo de produção capitalista que é O Capital e na prática econômica e política da história do movimento operário -- sua forma de existência teórica /.../" através de "um trabalho de investigação e elucidação crítica que analise /.../ os diferentes graus dessa existência /.../" prática e teórica da filosofia marxista. Althusser, L., Balibar, E. Para leer El Capital, Siglo XXI Editores, Argentina, 1973, pg. 37. Ainda que esta edição não seja exatamente igual à edição francesa original, ela possui a vantagem, para nosso estudo, de incluir alguns

Argumenta Althusser⁴ que, no jovem Marx,

"conhecer a essência das coisas, a essência do mundo histórico humano, de suas produções econômicas, políticas, estéticas e religiosas, é verdadeiramente ler (*lesen, herauslesen*) em cada letra a presença da essência 'abstrata' na transparência de sua existência 'concreta'. Nessa leitura **imediate** (negrito nosso -SL) da essência na existência se expressa o modelo religioso do saber absoluto hegeliano, esse Fim da História, no qual o conceito por fim se faz visível a céu aberto, presente em pessoa entre nós, tangível em sua existência sensível, onde este pão, este corpo, este rosto e este homem são o próprio Espírito." (21)

Marx estaria possuído "por uma certa idéia do ler, que faz de um discurso escrito a transferência **imediate** (negrito nosso - SL) do verdadeiro, e do real, o discurso de uma voz." (21)

Althusser continua apontando que

"/.../ Marx só pôde chegar a ser Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência e, em última análise, a que essa fundação se tenha consumado na dissipação do mito religioso da *leitura*. Ali onde o jovem Marx dos *Manuscritos de 1844* lia a livro aberto, **imediatamente** (negrito nosso - SL), a essência humana na transparência de sua alienação, O Capital toma, pelo contrário, a exata medida de uma distância, de um deslocamento interior do real, ambos escritos em sua *estrutura*, e de tal modo que tornam ilegíveis seus próprios efeitos e fazem da ilusão de sua leitura imediata o último e o ápice dos seus efeitos: o *fetichismo*. /.../ descobrindo que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto no qual fale uma voz (o Logos), mas a anotação inaudível e ilegível dos efeitos de uma estrutura de estruturas." (21/2)

Por motivo de espaço, deixaremos de acompanhar os meandros da argumentação althusseriana (e eles não são poucos!) acerca do ato da leitura,

textos inédito de Althusser e de Balibar, além de ter a tradução revista pelo próprio Althusser, que também autorizou as alterações em relação à edição francesa.

⁴ - A publicação de sua autobiografia, *L'Avenir Dure Longtemps*, com a revelação de sua loucura, tem contribuído para descaracterizar Althusser enquanto interlocutor significativo nesse debate. (Cf., por exemplo, Contat, M. "As mortes de Althusser", *Novos Estudos CEBRAP*, 33, julho 1992). Esta postura nos parece equivocada por duas razões. Em primeiro lugar, porque a obra althusseriana -- com sua enorme influência -- se converteu em um fenômeno que transcende os limites da problemática individualidade do seu criador. Em segundo lugar, chamar para o debate a "loucura" de Althusser não constitui um argumento teórico de qualquer relevância para a solução das questões teóricas colocadas pelos althusserianos.

do desvelamento do sentido oculto de um texto através de respostas a questões que apenas sub-repticiamente perpassam-no -- e no mais das vezes sem a consciência do autor --, as quais permitiriam, a um leitor atento, o acesso à estrutura significativa mais íntima de um escrito. Nem nos deteremos, também, nas considerações acerca do olhar, e de como este ato confere o significado ao objeto.

Apenas chamaremos a atenção para o fato de que, ao afirmar que Marx estaria possuído "por uma certa idéia do ler, que faz de um discurso escrito a transferência imediata do verdadeiro, e do real, o discurso de uma voz", a transferência *imediata* entra sub-repticiamente, conferindo à concepção marxiana de (concedamos a Althusser em função da brevidade) "leitura" do real uma imediaticidade que ela, em nenhum momento exhibe⁵. Inserida esta "imediaticidade", está lançada a ponte para aproximar Marx das concepções que entendem a atuação da consciência enquanto manifestação de um Logos que funda tanto a subjetividade quanto a objetividade, possibilitando assim a "transferência" sem mediações das determinações do real para a consciência. Por uma via original, Marx jovem se converteu no portador da teoria hegeliana da identidade sujeito/objeto.

Construído este boneco de palha, é fácil colocar fogo no jovem Marx -- e se apoiando no próprio Marx da "maturidade", fundamentalmente no Marx de O Capital, argumentar que objeto real e objeto do conhecimento são duas coisas distintas e que, portanto, o objeto de que se trata, na teoria, não é o objeto real, mas o objeto do conhecimento.

"Creio que obtivemos um ponto de partida. Se não há leitura inocente é porque toda leitura não faz senão refletir em suas lições, em suas regras ao verdadeiro responsável: a concepção do conhecimento que sustentando seu objeto, o faz o que é."⁶

Nos deteremos tão-só em um único movimento desta argumentação althusseriana. Após imputar ao empirismo a concepção de que o conhecimento faz parte do objeto realmente existente (cf. pgs. 42 e ss.), colocando num mesmo campo do debate gnosiológico, o da identidade sujeito/objeto, não apenas Hegel e o jovem Marx, mas também o empirismo (sem citar um único texto ou autor

5 - A relação sugere, até mesmo, uma correspondência biunívoca entre sujeito e objeto em Marx! (Cf. Althusser, op. cit., pg. 53)

6 - Op. cit., pg. 40.

empírico que autorize este procedimento) passa o filósofo francês a argumentar que

"/.../ Marx defende a *distinção* entre o *objeto real* (o concreto-real, a totalidade que `subsiste em sua independência fora da cabeça [Kopf], antes como depois`, da produção do seu conhecimento)⁷ e o *objeto do conhecimento*, produto do conhecimento que o produz em si mesmo como concreto-de-pensamento (*Gedankenkonkretun*), como totalidade-de-pensamento (*Gedenktotalität*), absolutamente distinto do objeto-real, do concreto-real, da totalidade-real, da qual o concreto-de-pensamento, a totalidade-de-pensamento, proporciona precisamente o conhecimento. /.../ o processo de produção do objeto do conhecimento ocorre por completo no conhecimento /.../. "(47)

Salientamos que, analogamente a como, anteriormente, fora contrabandeada a imediatividade na transferência entre sujeito/objeto em Marx, agora a distinção entre sujeito e objeto é posta como uma distinção "absoluta". Isto abre espaço para Althusser desconhecer que, para Marx, a objetividade humana é o resultado da objetivação de posições teleológicas -- e que portanto, sem em nada diminuir a distinção ontológica entre sujeito e objeto, em nada atenuar a objetividade primária do ser, este "absoluto" deve ser tomado num sentido muito preciso. Caso contrário, regrediríamos à antinomia espírito/matéria típica, por exemplo, de Feuerbach.

Ora, se o objeto do conhecimento é produção exclusiva da subjetividade, do pensamento, terminamos no puro idealismo? A saída de Althusser, após postular a absoluta distinção entre objetividade e subjetividade, é postular que o pensamento não é pura subjetividade.

"Quando Marx nos diz que o processo de produção do conhecimento /.../ ocorre por completo no conhecimento, na `cabeça` ou no pensamento, não cai, nem por um segundo, em um idealismo da consciência /.../ Este pensamento é o sistema historicamente constituído de uma *aparato de pensamento*, baseado e articulado na realidade natural e social. O pensamento é definido pelo sistema das condições reais que fazem dele /.../ um *modo de produção* determinado de conhecimentos." (47 e ss.)

Em outras palavras, para Althusser, o objeto do conhecimento é produto exclusivo do pensamento desde que por pensamento compreendamos toda a malha real que articula subjetividade e individualidade. Há uma subjetividade que é

⁷ Althusser cita a Contribuição à Crítica da Economia Política, pg 166 da edição francesa de 1917 da Editions Sociales.

absolutamente distinta do mundo objetivo e há o pensamento que é definido pelas "condições reais". Que subjetividade é essa *que não é pensamento* Althusser não esclarece! Com o que ficamos com uma estrutura conceitual em si contraditória: uma subjetividade que é, ao mesmo tempo, "absolutamente" distinta do real (e tão distinta que, o que conhecemos, não é o real mas o "objeto do conhecimento") e "definida" pelas "condições reais".(47-8)

Próximo passo: mostrar que o real, a "realidade natural e social" na qual se baseia o "aparato de pensamento", funciona como uma *matéria-prima* que é historicamente condicionada, socialmente construída: "há uma grande distância entre, por exemplo, a matéria-prima que trabalhou Aristóteles e a matéria-prima que trabalharam Galileu, Newton ou Einstein/.../"(48-9). Para não nos alongarmos, iremos direto ao coração do argumento althusseriano: o objeto

"não tem, evidentemente, já nada a ver com a `pura` intuição sensível ou a simples `representação` /.../ mas com uma matéria-prima *sempre-já* complexa, com uma *estrutura* de `intuição` /.../ o conhecimento não se encontra jamais /.../ ante um *objeto puro* que então seria idêntico ao *objeto real*/.../. O conhecimento, ao trabalhar sobre seu "objeto", não trabalha, pois sobre o *objeto real*, mas sobre sua própria matéria-prima, que constitui, -- no sentido rigoroso do termo -- seu *objeto (de conhecimento)* que é, desde as formas mais rudimentares do conhecimento, distinto do *objeto real* /.../"(49)

Esta é, para Althusser "o simples *conceito formal da estrutura da prática teórica*"(49).

Althusser continua argumentando que, com isto temos uma revolução na história da ciência, pois fica evidente que antes de fazermos tal história, assim como antes de escrevermos tal história, deveremos construir um *conceito* que nos permita, por mais provisoriamente, nos debruçar sobre esta empreitada. O conceito que dirige o olhar passa a ser o ponto de partida fundante da reflexão (pgs 49-52).

O estruturalismo althusseriano, caracteristicamente, termina por retornar à senda do kantismo depois de "ler" no jovem Marx um hegeliano. A incapacidade em articular as "estruturas", os "mecanismos", que operam tanto na subjetividade como na objetividade humanas, levou à dicotomia absoluta realidade/pensamento e, daí, a um universo tipicamente kantiano: pensamos o que pensamos, e não conhecemos o ser-precisamente-assim existente, o objeto 'fundado pelo olhar.

Correlativamente, a individualidade -- e a consciência que participa de seu ser -- é reduzida a agente de um aparato de pensamento que é definido pelo complexo de relações sociais que determina o modo de produção de conhecimentos. Misteriosamente, a objetividade é inacessível à ideação, e a subjetividade é reduzida a determinações sócio-genéricas materiais. Essa dupla redução caracteriza o estruturalismo althusseriano.⁸

Com a démarche althusseriana está perdida a unidade intrínseca da obra marxiana, e esta tem que ser reinterpretada para ser elevada à ciência. Toda a problemática do corte epistemológico faz sua entrada em cena. Do mesmo modo, "o conceito de história" se transforma numa questão dramática, pois como explicá-la se as ações humanas, que sempre contém elementos volitivos, valorativos, teleológicas, são meros reflexos mecânicos, suportes ou decorrências, do movimento objetivo das estruturas?

A proximidade de **Bourdieu e Passeron** com o fundamental desta postura é considerável.⁹ Também estes autores marxistas postulam a disjunção radical entre o que determinam infra-estrutura e a superestrutura e, a partir de então, afirmam a necessidade de um construto teórico cuja elaboração intrínseca independe do objeto, e que servirá como padrão na organização do real pela subjetividade. Denominam este construto de arbitrário cultural e, a partir dele, afirmam que a reprodução humana apresenta uma determinabilidade e uma relação causal semelhante àquela em que o código genético exhibe na reprodução biológica¹⁰.

Nos anos 1970/80 o marxismo estruturalista entra em profunda crise. Novas correntes de pensamento não-marxistas se desenvolvem e colocam problemas,

⁸ - Vale assinalar, para encerrar nossos comentários sobre o pensador francês, que ele recusa explicitamente ser um estruturalista. Sua argumentação, fundamentalmente, se reduz a que, para ele, ao contrário do que ocorre para os estruturalistas clássicos, o conceito de combinação (*Verbindung*) não é uma mera combinatória formalista. A nosso ver, esta argumentação de Althusser não passa de uma recusa "estruturalista" de ser um estruturalista. Todavia, já nos alongamos em demasia para entrarmos nesse debate. Cf. Althusser, op. cit., pg. 3-4.

⁹ - Bourdieu, P. e Passeron, J.C. La Reproduction, Paris, 1970.

¹⁰ - Bourdieu, P. e Passeron, J.C., op. cit., pgs. 44 e ss..

normalmente centrados sobre os fenômenos da subjetividade humana, que o marxismo estruturalista não consegue enfrentar com sucesso. Ao mesmo tempo no interior do próprio marxismo, se desenvolvem críticas severas ao caráter mecanicista e ingenuamente materialista do marxismo estruturalista. Significativa do alcance e debilidades dessas críticas são as considerações do historiador inglês E. P. Thompson.¹¹

A tese central de Thompson acerca de Althusser é que este representa o estado acabado do stalinismo, do ponto de vista teórico (140/2 e 181-192). Ao fim e ao cabo, o pensador francês teria negado o papel ativo dos homens na história, transformando-a em mero desdobramento das estruturas, no interior da qual os homens não passariam de *Träger* (suporte) das determinações objetivas. Ao fazê-lo, Althusser reduziria toda problemática dos valores a mero epifenômeno do processo de desdobramento das estruturas objetivas.

Segundo Thompson, Althusser enfrenta o crucial problema do fato de sermos ao mesmo tempo sujeito e objetos da história, afirmando, em primeiro lugar, que a história é o desdobramento das estruturas e que, portanto, não tem sujeito.¹² As necessidades dos indivíduos e os próprios indivíduos são definidas pelas relações de produção; e, como "estas são relação, elas não podem ser pensadas na categoria de sujeito."¹³

Aponta Thompson, a nosso ver com acerto, que com as colocações de Althusser não apenas a dialética fica restrita ao interior das estruturas (91/2 e 112)¹⁴, como ainda é um atributo secundário das mesmas.(93/4 e 159) De movimento do real a dialética se restringe à *construto teórico-racional a priori* e, conseqüentemente, as categorias deixam de ser radicalmente históricas.(95 e ss.) O objeto deixa de ser o real, o ser-precisamente-assim existente, para ser um construto da subjetividade.

E a argumentação de Thompson conclui:

¹¹ - Thompson, E. P. The Poverty of Theory and Other Essays, Monthly Review Press, 1978. As citações serão feita no próprio texto, com números entre parênteses.

¹² - Cf. tb., Thompson op. cit. 153 quem joga o jogo, os jogadores ou as regras? Se as regras definem os jogadores, como podem eles jogar?

¹³ - Althusser, L. Reading Capital, pg. 180, após Thompson, op. cit., pg. 16.

¹⁴ - Os números entre parênteses indicam as páginas de Thompson, op. cit., salvo indicação ao contrário.

"A absurdidade de Althusser consiste no modo idealista de suas construções teóricas. Seu pensamento é rebento do determinismo econômico carregado pelo idealismo teórico." "Não parece ser necessário insistir que este procedimento é completamente auto-confirmante. Ele se move no interior do círculo não apenas de sua própria problemática mas de seus próprios procedimentos de auto-perpetuação e auto-elaboração." E, enfim: "Esta ode ao pensamento é exatamente o que usualmente tem sido designado, na tradição marxista, de idealismo. Tal idealismo consisti não em afirmar ou negar um mundo material ulterior, mas num universo conceitual auto-gerador que impõe sua própria idealidade sobre os fenômenos da existência material e social, a invés de se engajar num contínuo diálogo com elas. /.../". "A categoria obteve uma primazia sobre a referência material; a estrutura conceitual paira sobre e domina o ser social." (13. Cf., tb., pgs. 12, 95-6)

Os limites da crítica de Thompson já foram muito exploradas, e não nos deteremos agora em sua análise. Desde a publicação por Perry Anderson de Arguments Within English Marxism¹⁵, o "elo débil" de Thompson vem sendo escrutinado nos mínimos detalhes: o papel que confere à consciência na gênese e desenvolvimento das classes sociais.

O "Marxismo Analítico"

A crise do althusserianismo teve uma curiosa conseqüência no desenvolvimento do marxismo estruturalista, principalmente nos países de língua inglesa: levou ao extremo a sua tendência a um formalismo lógico-abstrato. A mais acabada expressão desta tendência é o *Marxismo Analítico*.

Em um artigo na revista Science and Society intitulado «In defense of Analytical Marxism»¹⁶, as motivações imediatamente políticas desta vertente são explicitadas em todas as letras. Nele Mayer afirma, refutando as críticas de W. H. Locke Anderson e Frank W. Thompson que, no número imediatamente anterior da

¹⁵ - Anderson, P. Arguments Within English Marxism. NLB and Verso Editions, Londres, 1980. Ainda que as críticas ao clássico The Making of the English Working Class sejam, em geral, pertinentes, a nosso ver a tentativa de defesa de Althusser contra Thompson, por P. Anderson, é insuficiente.

¹⁶ - Mayer, T. F. "In defense of Analytical Marxism", Science and Society, 53:4, 1989-90.

mesma revista, haviam criticado o Marxismo Analítico como uma corrente teórica anti-marxista¹⁷, que

«Os marxistas nas sociedades capitalistas avanças têm, com sucesso, chamado o povo para as barricadas? Conseguimos nós sequer antecipar quais setores da sociedades participariam de movimentos por mudanças sociais progressivas? Nossas teorias nos auxiliaram a entender porque este povo se sente explorado e quais são suas demandas? O Marxismo Analítico é parcialmente uma resposta a estas falhas da prática política marxista. /.../ Se algo debilitará a teoria marxista é o excessivo orgulho de seus seguidores: adesão teimosa e infundada a formulações marxistas tradicionais, aliada à relutância em reconhecer, quanto mais se voltar aos graves defeitos de concepção.»(437-8)

E, logo a seguir:

"Alternativamente, os marxistas podem se reconciliar com um status prazeroso, doutrinariamente puro mas impotente para influir no processo histórico. Se formos sortudos, este status prazeroso pode continuar até que o marxismo seja oficialmente conduzido ao museu das curiosidades intelectuais antigas."(438)

Muitos dos seus aderentes, entre os quais Roemer e Elster, reconhecem em **Gabriel Cohen** o fundador dessa nova vertente do pensamento marxista¹⁸. O que nos obriga a uma análise, com algum detalhe, do seu mais influente livro Karl Marx's Theory of History -- a defense¹⁹.

Tal como Althusser, Cohen também se propõe a uma reconstrução do "materialismo histórico" não apenas para torna-lo mais "atrativo" e menos "ambíguo", mas também para dota-lo de maior precisão visando aproxima-lo de um construto científico.²⁰

A démarche de Cohen é curiosa. Tem início pela busca de um paralelo entre a história em Hegel e em Marx, mas de tal maneira que Marx se transforma num hegeliano materialista. O espírito se transubstancia em classe operária, a identidade sujeito-objeto no comunismo, o tempo hegeliano no tempo da luta de classes de Marx. Este paralelo é conhecido e as críticas a ele serão resumidas

¹⁷ - Anderson, W.H.L, Thompson, F.W., "Neoclassical Marxism", Science and Society, 52:2, 1988.

¹⁸ - Cf., por exemplo, o artigo de Thomas F. Mayer, op. cit., pg. 418.

¹⁹ - Cohen, G. Karl Marx's Theory of History -- a defense, USA, 1978.

²⁰ - Idem, ibidem, pg. IX-X e 27. As citações desta obra de Cohen serão feitas no próprio texto, o número da página entre parênteses, até indicação em contrário.

mais abaixo, ao tratarmos do marxismo ontológico. Deste ponto de partida, Cohen evolui rapidamente para a seguinte afirmação:

"Para Hegel os homens têm história porque a consciência precisa de tempo e ação para conhecer a si própria, para Marx, porque os homens precisam de tempo e ação para prevalecer sobre a natureza."

E, então:

"Segue-se que não há história quando a natureza for excepcionalmente generosa (23)/.../ história é uma substituta da natureza."(24)

O fundamento da história, agora, é natural, e não mais as ações humanas! Com esta base natural, o marxismo rapidamente ganha acentos de teleologia e de mecanicismo (pgs. 25 e 26/7).

Isto posto, Cohen assinala, a partir do conhecido prefácio à Crítica da Economia Política, que:

"A estrutura econômica (ou `base real`) é /.../ composta das relações de produção. Nada mais é dito / por Marx / que participe da sua composição. Nós concluímos, ex silentio, que apenas as relações de produção servem como constituintes da estrutura econômica. Isto significa que as forças produtivas não são parte da estrutura econômica."(28)

A análise de Cohen, a partir de então, tem que excluir força de trabalho da categoria de forças produtivas(32/3), caracterizar as estruturas a partir das relações de propriedade (35/6); "corrigir" Marx no sentido de substituir "sociedade" por "estrutura social"(37) e afirmar que a estrutura econômica é "forma", presumivelmente por oposição a "conteúdo"(37).

O que nos interessa mais de perto, nesta investigação, no entanto, é o caráter da oposição que Cohen afirma existir entre o "material" e o "social".

Segundo ele, Marx aponta que "Povo e forças produtivas compõem seu *conteúdo material*, um conteúdo dotado pelas relações de produção com *forma social*."(89) Após "demonstrar" como Marx apresenta contradições em alguns aspectos centrais desta problemática, argumenta que:

"Eles / homens e forças produtivas / têm características materiais e sociais, mas nenhuma característica social pode ser deduzida das suas características materiais, não mais do que a forma da estátua pode ser deduzida do seu material." E, em seguida, "Nós estamos argumentando que a distinção familiar entre forças e relações de produção é, em Marx, um conjunto de contrastes entre a natureza e a sociedade."(98)

Certamente nenhuma característica social pode ser derivada do código genético, por exemplo. Mas, não menos certamente, as determinações sociais ou são **materiais** ou não são nada. Que elas são materiais de uma forma distinta da materialidade de uma pedra nada mais significa senão reconhecer que o ser social é uma esfera ontológica distinta das esferas naturais.

A saída de Cohen para este conjunto de questões, dado seus pressupostos, assume a seguinte forma: "Nem todas as relações entre os homens são sociais" ("Not all relations between men are social")(93), mas derivadas do mundo material. E, o que se segue com absoluta necessidade, Cohen postula a possibilidade de uma descrição do mundo material "neutra", "da qual não podemos deduzir sua forma social". Que de uma descrição da natureza não podemos "deduzir" o ser social não há dúvida, mas que tal descrição possa ser neutra, não-social no dizer de Cohen, corresponde à afirmação da neutralidade das ciências naturais, posição esta muito mais próxima ao positivismo que à tradição marxista.(94)

Este tipo de "rigor analítico" postulado por Cohen é considerado, no artigo de Mayer acima citado, como momento fundante do Marxismo Analítico.

Todavia, o traço mais característico²¹ desta nova tendência, a nosso ver, está no individualismo metodológico, assim exposto por Elster²²:

"todos os fenômenos sociais -- suas estruturas e suas mudanças -- são por princípio explicáveis por métodos (ways) que apenas envolvam indivíduos -- suas propriedades, suas finalidades, suas

21 - Mesmo quando autores que se alinham com o Marxismo Analítico recusam o individualismo metodológico, eles o fazem em termos tais que significam apenas a aceitação diferenciada dos postulados do individualismo metodológico. Cf, por exemplo, Mayer, op. cit., pg. pg. 426 e ss.

22 - Elster, J. Making Sense of Marx, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pg. 5.

crenças e suas ações. O individualismo metodológico assim concebido é uma forma de reducionismo."

O que nos é imprescindível é salientar três aspectos centrais da relação entre marxismo estruturalista e marxismo analítico.

Em primeiro lugar, que a dissociação entre a esfera econômico-material e a esfera da subjetividade humana, traço característico do marxismo estruturalista, terminou por levar a uma outra dissociação, não menos grave nas suas conseqüências: a dissociação entre individualidade e sociabilidade. Como a individualidade não é tomada no seu processo histórico-genético, se converte em algo dado, cuja fundação e desenvolvimento não se constituem em problema. A forma e o conteúdo que assume esta dissociação, no Marxismo Analítico, implica num retorno ao postulado clássico do pensamento moderno, de Hobbes a Rousseau: a sociabilidade é o resultado das ações de indivíduos cuja individualidade não é constituída através de complexas mediações sócio-genéricas, mas é dada de uma forma a-histórica²³, por uma natureza humana que permanece intocável ao longo da história e que corresponderia à essência humana. Significa, também, um retorno ao pressuposto básico da economia política burguesa: o elemento fundante da economia seriam as ações de indivíduos "racionais" por natureza. Esta é a forma concreta que assume a peculiar recusa da categoria da totalidade pelo marxismo analítico.

Há , ainda, um outro aspecto a ser eventualmente explorado. Não é raro o uso, pelo marxismo analítico, de "modelos" sociais primitivos, abstratamente elaborados, para justificar suas asserção. Roemer, por exemplo, em General Theory of Exploitation and Class, se baseia num modelo de comunidade de pequenos produtores que, no essencial, está muito próximo dos modelos de sociedades primitivas utilizados por Locke, Hobbes e Rousseau. Com uma diferença significativa: enquanto na Idade Moderna os pensadores explicitavam sua concepção de natureza humana, no marxismo analítico este esforço é considerado

23 - Elster argumentaria, contra essa nossa afirmação, que pressupor "egoísmo" ou "racionalidade" na esfera da ação individual é "baseada em considerações puramente metodológicas, e não em qualquer consideração acerca da natureza humana."(6) Todavia, esta consideração metodológica ganha acentos ontológicos quando utilizada para "explicar" a processualidade social, já que, para Elster, "Explicar é oferecer o mecanismo /.../" que articula o singular ao universal.(5) Em Marx Hoje (Paz e Terra, 1989, pg. 37) reconhece que "/.../" o suposto de que os indivíduos sejam racionais e egoístas não faz parte da doutrina, embora seja compatível com ela."

dispensável. Na ausência de uma teorização acerca da natureza humana, este procedimento no marxismo analítico pode resultar exatamente no oposto do pretendido por seus autores, como argumentaram com muita acuidade Anderson e Thompson em "Neoclassical Marxism".²⁴

Esse retorno ao indivíduo-mônada, no dizer de Marx²⁵, é o solo que permite a Elster a aplicação da teoria dos jogos na análise dos fenômenos sociais.²⁶ Sem nos estendermos na sua refutação, apenas assinalaremos que a teoria dos jogos pressupõe uma estabilidade das regras e dos padrões de escolha (ditas "racionais") por parte dos indivíduos que é, ontologicamente, incompatível com a dinâmica peculiar à reprodução social. Tal teoria, antes de ser "marxista" como querem Elster e Mayer, se encontra por inteiro no interior da concepção de mundo tipicamente cartesiana do individualismo metodológico: o todo é formado pela justaposição das partes, o complexo é a justaposição do simples²⁷. Consideramos que a teoria dos jogos se aplica muito mais ao estudo das microfundações (*microfoundations*) da processualidade social requeridas pelo universo teórico típico do individualismo metodológico, que ao estudo dos fundamentos sócio-genéricos da humanidade, como proposto por Marx.

Ainda que apresentando novidades, que fazem com que a crítica ao althusserianismo não dê conta das especificidades do marxismo analítico, no limitado horizonte desse trabalho gostaríamos de chamar atenção ao fato de a dissociação individualidade/sociabilidade característica dos escritos de Elster, Roemer, etc., exibir uma continuidade com a dicotomia indivíduo/história, subjetividade/estruturas objetivas, encontradas em

²⁴ - Anderson e Thompson. "Neo Classical Marxism". Science and Society, 52:2, 1988.

²⁵ - Marx, K. A questão Judáica. Ed. Moraes, S/d, pgs. 13-52.

²⁶ - Cf. Elster, J. Marx Hoje, op. cit. pgs. 43-5. O exemplo dado por Elster, que demonstra a impossibilidade lógica, a partir dos pressupostos por ele escolhidos, de uma greve, é um falso **silogismo** muito mais que um paradoxo. Demonstra claramente a incapacidade desse arcabouço teórico em explicar até fenômenos sociais que não são dos mais complexos, como uma greve.

²⁷ - Cf. Elster, J. Making Sense ..., op. cit., pgs. 14-5. E tb. Mayer, op. cit.. "De acordo com o individualismo metodológico, /.../ quaisquer `leis de movimento e auto-regulação` do capitalismo devem ser deduzidas como teoremas de axiomas que especifiquem os motivos e limitações de firmas, trabalhadores e consumidores." (Elster, Marx Hoje, op. cit., pg. 38)

Althusser. E o elo que articula estes dois níveis de dicotomias é a obra de Cohen. Nesse sentido, é curioso e significativo o entusiasmo que Cohen exhibe pelos primeiros escritos de Althusser e sua decepção com os livros posteriores.²⁸ Delimitar como Cohen realiza esta mediação entre Althusser e o Marxismo Analítico, cai fora dos limites aceitáveis a este trabalho. Apenas citaremos, para mínima e provisoriamente autorizar esta nossa interpretação, que tanto Elster, como Roemer e Mayer reconhecem no livro de Cohen *Karl Marx's Theory of History*.... uma contribuição teórica fundamental para o desenvolvimento do marxismo analítico, e que Cohen, por sua vez, reconhece sua dívida para com Althusser.²⁹

Em segundo lugar, devemos chamar a atenção a que, tal como a dicotomia objetividade/subjetividade conduziu Althusser ao terreno da gnosiologia kantiana, o individualismo metodológico, *mutatis mutantis*, reafirma a validade, para o marxismo, do que Mayer denomina (pg. 438 do artigo acima citado) de "métodos da ciência social burguesa". Argumenta ele que

"O uso da metodologia científica social burguesa é por vezes uma prática honrada entre marxistas que se estende deste a adaptação do próprio Marx da economia política inglesa. Esta prática parece ser absolutamente essencial para que o marxismo possa disputar a hegemonia intelectual no *milieu* cultural do capitalismo avançado."³⁰

Corrigir Marx, de modo a torna-lo mais "científico", tendo por base a concepção de que ele teria apenas "adaptado" - e não radicalmente subvertido, superado no sentido hegeliano da expressão -- a metodologia burguesa, reduz o marxismo a uma corrente do liberalismo clássico. Enquanto a "adaptação" marxiana da economia clássica burguesa levou Marx a postular a necessidade, inscrita no próprio ser social burguês, -- necessidade que não se confunde com inevitabilidade, ao menos em Marx -- da emancipação humana da submissão ao capital; o individualismo metodológico conduz à revalorização da "ciência burguesa". Marx, assim "re-interpretado", não apenas deixa de ser "científico", como ainda deixa de ser Marx!

²⁸ - Cohen, op. cit., pgs. X-XI.

²⁹ - Elster, J. Making Sense of Marx, op. cit., p. XIV-V. Roemer, J. E. A General Theory of Exploitation and Class. Cambridge, Massachusetts, 1982.
Cohen, G., op. cit., pg.. X.

³⁰ - Mayer, op. cit., pg. 438.

Em terceiro lugar, devemos assinalar que essa migração para o campo epistemológico e sociológico burguês conduz à reavaliação da exploração dos homens pelos homens. Tanto Roemer³¹, como Elster³² terminam, cada um a sua maneira, por afirmar que a questão da exploração do homem pelo homem não é meramente moral, e que portanto deve ser tratada como o que de fato é: um problema econômico³³. A questão então, se colocaria da seguinte maneira: há uma melhor forma de relacionamento possível entre os homens que o relacionamento baseado na exploração? Se houver um outro relacionamento não baseado na exploração e que seja -- realçamos -- possível, então a exploração é condenável. Caso contrário, ser explorado pode ser a melhor alternativa, tanto para o explorado quanto para o explorador. Nesse caso a exploração poderia se basear numa relação de troca livre e voluntária³⁴. A fertilidade deste solo teórico, na maré contra-revolucionária em que vivemos, para justificar a exploração dos homens pelos homens como um mal necessário, é evidentemente muito grande.

Nos artigos da Science and Society, já citados, de Lebowitz, Anderson e Thompson, e Mayer, este aspecto da questão é debatido exaustivamente, e não valeria a pena, agora, se deter nos detalhes deste debate. Esperamos, contudo, com os elementos aqui apresentados, ter garantida, ao menos, a legitimidade da postulação da nossa hipótese acerca da evolução do marxismo estruturalista. Essencialmente, de que o esgotamento da vertente althusseriana tem alguma repercussão no desenvolvimento posterior do autodenominado Marxismo Analítico. Tal como, a nosso ver, a epistemologia althusseriana possui uma fundamentação kantiana, o Marxismo Analítico exhibe um forte parentesco com o pensamento liberal. Entre um e outro, apesar das diferenças que não devem nem podem ser desprezadas -- repetimos que a crítica de um não esgota a crítica do outro -- pensamos haver elementos de continuidade cujo elo articulatório principal possivelmente seriam as teorizações de Gabriel Cohen.

31 - Roemer, J. E. A general Theory of Exploitation and Class. Cambridge, Massachusetts, 1982. E, do mesmo autor, Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy, Massachusetts Harvard University Press, Cambridge, 1988.

32 - Elster, J., Making Sense of Marx, op. cit. pgs. 216-233.

33 - Nas palavras de Elster: "/.../ a exploração não é um conceito moral fundamental. A exploração, quando censurável, o é por causa das características específicas da situação /.../." (Marx Hoje, op. cit., pg. 116)

34 - Elster, J. Marx Hoje, op. cit., pg 98 e ss.

Uma outra vertente do marxismo estruturalista, muito menos expressiva, recusa a trajetória Althusser/Balibar/Cohen/Marxismo Analítico. Ela se caracteriza por se apegar à discussão dos problemas contemporâneos a partir de fórmulas "clássicas" do marxismo da III Internacional. O debate da problemática do reflexo na esfera gnosiológica -- e da dicotomia entre as categorias lógicas e as categorias ontológicas, entre o pensado e o ser-precisamente-assim -- termina por conduzir a uma discussão não menos formalista que a vertente althusseriana.

Pensamos em estudos como os de Erwin Marquit³⁵ e George Boger³⁶, nos quais encontramos a velha tentativa de determinar as leis "puras", "lógicas", da assim denominada dialética «marxista-leninista». A argumentação de Marquit, segundo a qual a lei da luta e unidade dos contrários seria a lei mais universal da dialética, traz tantos problemas quantos podem ser apontados nas objeções que a ele faz Boger acerca do caráter do objeto intelectual enquanto reflexo do real na consciência. A carência maior desta linha de investigação, a nosso ver, está em uma compreensão ainda ingênua da substancialidade social. Por um lado, o materialismo é entendido a partir de uma antinomia mundo objetivo/ mundo subjetivo que, em muitos momentos, está mais próximo a Feuerbach que a Marx. Por outro lado, a lógica, por ser produto da subjetividade humana, é despida de todo conteúdo ontológico. O que resulta em pérolas como a afirmação de que o método dialético pode ser apropriado do mesmo modo pela ontologia idealista de Hegel como pelo materialismo marxiano; ou então pela afirmação de caráter axiomático de que em todo objeto há alguma contraditoriedade interna.³⁷

Em suma, para efeito deste trabalho, caracterizaríamos este primeiro conjunto de formulações teóricas que iriam do marxismo vulgar ao marxismo analítico, passando por Althusser, por:

³⁵ - Marquit, E. "Contradictions in Dialectics and formal logic", *Science and Society*, 45:3, 1981.

³⁶ - Boger, G. "On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method", *Science and Society*, 55:1, 1991.

³⁷ - Boger, G. op. cit., pg. 54 e pg. 37. Cf, também pgs. 41 e 44.

1) conceber a substancialidade humana enquanto dualidade dicotômica composta por uma instância material-objetiva e uma esfera da subjetividade. A relação entre estas duas instâncias se daria tanto pela determinação unilateral da consciência pelas estruturas (Althusser) como também pela inversão simétrica desta determinação. A teoria dos jogos, a escolha racional e o individualismo metodológico seriam formas diversas de apresentação dessa dicotomia entre estrutura e subjetividade;

2) disjuntar esfera econômica e totalidade social; quer conferindo-lhes um caráter de exterioridade estrutural (Althusser), quer conferindo às forças produtivas uma materialidade distinta da social (como o faz Cohen), quer desconsiderando a problemática conexa à afirmação marxiana da predominância da esfera econômica na determinação da reprodução social (Marxismo Analítico);

2a) esta disjunção, ao não conseguir dar conta dos complexos processos que articulam subjetividade e objetividade no mundo dos homens, termina por afirmar, ao mesmo tempo, a radical separação destas duas esferas e, no caso de Althusser, Balibar, Bourdieu e Passeron, uma relação mecânica entre elas; em Cohen, esta disjunção assume a forma de uma contraposição entre o material e o social; e, no marxismo analítico, esta disjunção é potencializada pelo individualismo metodológico;

2b) esta disjunção está associada a uma postulação metodológica de fundo: a necessidade de um construto teórico prévio que ordenará a realidade em objetos e conhecimentos científicos. Em se tratando do conjunto formado por Althusser, Balibar, Passeron e Bourdieu, esta necessidade metodológica possui acentos claramente kantianos. No caso do Marxismo Analítico, este modelo teórico a priori se limita a admissão inconfessa da pressuposição da existência de uma natureza humana a-histórica;

2c) esta disjunção, ainda, implica em compreender a história como o movimento das estruturas, movimento do qual a esfera da subjetividade é mera decorrência. Se isso é evidente em Althusser e Balibar, mesmo nas formulações de Bourdieu e Passeron, onde o arbitrário cultural parece jogar o papel predominante na história, a esfera da subjetividade é inevitavelmente determinada pela base material. Os indivíduos e as ações humanas não são mais os elementos fundantes do ser social, mas sim *Träger*, suportes, dos movimentos estruturais. No Marxismo Analítico, esta determinação mecânica da subjetividade

pela base material deu origem, numa aparente inversão crítica, ao individualismo metodológico. Se, no primeiro momento, as estruturas determinavam as individualidades, agora são as ações imediatas dos indivíduos o único momento fundante do ser social;

2d) a teoria dos jogos e a escolha racional³⁸ são resultados imediatos desta cisão entre sociabilidade e individualidade. Nessas teorias, tal como em Althusser, os indivíduos são *Träger* das estruturas. Aqui a aparência da inversão que mencionamos em 2c) se evidencia por completo;

3) a crise da vertente do marxismo representada por este primeiro conjunto de autores assume a forma de uma especialização formalista dos conceitos que atinge níveis elevados de esterilidade (Balibar, mais que Althusser, de um lado, e Cohen e o marxismo analítico de outro) à medida em que são discussões que se propõem puramente lógicas, que não tomam o real como esfera resolutiva das elaborações teóricas.

O idealismo marxista

O idealismo marxista nasce, também, como uma reação ao marxismo «oficial». Sua evolução não pode ser corretamente compreendida, nos parece, se não levarmos em conta que o marxismo associado à III Internacional contava não apenas com o suporte político dos PCs no mundo todo, mas também com recursos para sua reprodução e para a repressão das outras correntes teóricas. Por isso, ainda que muitos dos adeptos do nascente idealismo marxista, na década de 1920 acima de tudo, politicamente se alinhassem com a defesa da revolução russa, o desdobramento desta corrente teórica se deu do exterior e em oposição ao "marxismo oficial".

Na raiz do idealismo marxista estão o jovem Lukács, de História e Consciência de Classe e a Escola de Frankfurt.

³⁸- Cf. Elster, J. Marx Hoje, op. cit., pgs 40-1, onde é exposta a relação entre teoria dos jogos e escolha racional.

O que marca a primeira grande obra do filósofo húngaro é a identidade entre sujeito e objeto na construção da ordem comunista. Daí a sua disjunção, estranhamente hoje bastante citada, entre o método e o conteúdo do pensamento marxiano. Estas posições seriam mais tarde rejeitas pelo autor como "idealistas" e "hegelianas".¹

Apesar dos seus limites e das semelhanças com o messianismo e teleologismo do marxismo vulgar nascente, este escrito de Lukács, ao reclamar a herança hegeliana de Marx, se constituiu em peça importante na gênese do idealismo marxista.²

A **Escola de Frankfurt**, desde os seus primeiros momentos, foi marcada pela teoria crítica de Adorno, cujo desdobramento último, mas de modo nenhum linear ou "necessário", possivelmente venha a ser a Teoria do Agir Comunicativo de Habermas.

Segundo MacCarney³, Adorno é o representante paradigmático da doutrina da crítica social da Escola de Frankfurt. Seu postulado central consiste em afirmar que, para uma teoria ser dialética, tem necessariamente que ser imanente(17/19) no sentido de realizar a crítica do objeto do interior do próprio

¹ - Lukács, G. Prefácio de 1967 a História e Consciência de Classe.

² - A relação entre Lukács, Korsch e a primeira Escola de Frankfurt é bastante conhecida. Por isso nos limitaremos, aqui, a esta referência genérica, remetendo a três títulos que exploram de perspectivas distintas esta relação: Jay, M. La imaginación Dialéctica, Ed. Taurus, 1974, Madrid e Arato, A. e Breines, P. El joven Lukács e los orígenes del marxismo occidental, Fondo de Cultura Económico, México, 1986. Lowy, M. Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários. Liv. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.

³ - MacCarney, J. Social Theory and the Crisis of Marxism, Ed. Verso, Londres Nova Iorque, 1990. As citações serão feitas no corpo do texto entre parênteses. Tanto quanto sabemos, o mais abrangente estudo acerca da evolução da Escola de Frankfurt é o de Martin Jay, A imaginación Dialéctica (Ed. Taurus, Madrid, 1974). Todavia, nossa exposição se apoiará fundamentalmente no estudo de MacCarney, op. cit., por uma única razão. O estudo de Jay é feito do *interior* do pensamento frankfurtiano, de tal modo que as conexões e os aspectos do seu desenvolvimento privilegiados são orientados por uma angulação -- para ser breve -- construída como que por uma auto-reflexão da Escola de Frankfurt. Isto confere ao estudo de Jay um caráter internamente fechado e sua utilização, nesse ensaio, implicaria em retrabalhar os elementos que ele fornece, exigindo um tempo que não temos disponível. Por isso, ainda que muito mais restritas, as indicações de MacCarney nos são mais úteis nesse momento.

objeto.⁴ Assim, a crítica à sociedade burguesa deve ter como eixo o fato de esta sociedade não efetivar seus próprios valores. "Neste modelo, a crítica imanente vive da distância entre o que a sociedade professa e o que ela realiza." (19)

A divergência com a postura marxiana é imediatamente perceptível: Marx nunca aceitou os limites da sociedade burguesa como seu horizonte de crítica à ordem capitalista. Os problemas daqui decorrentes, somados às dificuldades de conceber uma teoria burguesa crítica que não fosse conservadora, levou a Escola de Frankfurt a abandonar esta primeira postura teórica. O elo de passagem para a nova posição é dada pela tese de que a crítica imanente da ordem burguesa apenas seria possível no capitalismo concorrencial, "Mas no mundo total, unidimensional do capitalismo administrado ("administered capitalism") não surge tal possibilidade." (22)

A nova postura da Escola de Frankfurt tem como nódulo a afirmação de que a crítica da sociedade burguesa pressupõe um conjunto de valores que deve servir de referencial. Como fundar estes valores? As iniciativas de Adorno, Marcuse e Horkheimer vão no sentido de aproximação com a vertente hegeliana: os valores são racionais porque a ordem racional é a única que pode fundar tais valores. Esta identificação entre razão e valores, no entanto, leva a um problema posterior. Como uma crítica assim posta pode ser imanente? Apenas e tão somente se a sociedade burguesa for portadora, em potencial, da nova sociedade. Todavia, a idéia de que a "gravidez" da velha sociedade poderia fundar a crítica superadora da mesma traz embutidos problemas seríssimos, verdadeiramente insolúveis no horizonte frankfurtiano. A dialética ato/potência, como já compreendera Aristóteles, apenas pode ser efetivamente constatada *post festum*, não servindo assim de base segura para a crítica imanente superadora do objeto.⁵

⁴ - Essa crítica em nada se aproxima de uma atitude "positivista". A nosso ver, a crítica do existente e a indicação de elementos para uma proposta de transformação da sociedade contemporânea se contrapõe frontalmente à prática positivista que recusa, por princípio, qualquer valoração do "dado". Nesse sentido, nos parece um exagero a aproximação entre a Teoria Crítica e o Positivismo como tentada por Balaban, O. "The Positivist Nature of the Critical Theory." *Science and Society*, 53:4, 1989.

⁵ - Há um estudo magnífico da dialética ato/potência em Aristóteles em Heller, A. Aristóteles y el Mundo Antiguo, Ed. Península, Barcelona, 1983.

Outro problema decisivo: como impedir que a potencialidade seja uma mera projeção dos desejos e necessidades sobre o real? Como impedir a arbitrariedade na avaliação do que seja potencialidade?

Segundo MacCarney, houve três linhas mestras de tentativas de constrangimento desta "arbitrariedade" perseguidas pela Escola de Frankfurt: a primeira, originada diretamente do materialismo histórico, postula as potencialidades como inscritas no real pelo desenvolvimento das forças produtivas. A segunda, busca nas determinações ontológico-filosóficas do ente em questão os limites de sua potencialidade. E, a terceira postula que deve haver forças e tendências reais, no interior da sociedade, que sustentem a efetividade da potencialidade das transformações.

Neste momento da evolução da Escola de Frankfurt, as posições de Adorno são novamente fundamentais. Argumenta ele que a dialética histórica tem como seu pressuposto a idéia de que a razão governa o mundo, e que a história mundial é portanto um processo racional. Tal como em Hegel, aqui também a evolução é transformada em padrão, critério, para a crítica universal(29).

Este movimento de busca da identidade história/razão, no interior do universo da Escola de Frankfurt não se revela menos problemático. Pois, para a Escola de Frankfurt, o fator chave do desenvolvimento das forças produtivas é a tecnologia, e esta é entendida como submetida a uma dialética do "iluminismo", pela qual o mundo é "desencantado" pelo exercício da razão. Com isto a história humana aparece como um processo unitário de crescente conquista da natureza.

Todavia, afirma Adorno,

"Após as catástrofes que ocorreram, e em vista das catástrofes por vir, seria cínico afirmar que um plano para um mundo melhor esteja manifesto na história e a unifique /.../. Nenhuma história universal conduz da selvageria ao humanitarismo, mas há uma que conduz do estilingue à bomba atômica." ⁶

Com isto, novamente a crítica e o reconhecimento da situação mundial - na qual impera a continuidade do capital e não a ruptura da ordem burguesa -, não podem andar juntos. Civilização e terror são tidas por inseparáveis,

⁶ - Adorno, T.W. Negative Dialectics. Routledge and Keagan Paul, Londres, 1973, pg 320. Após MacCarney, op. cit., pg. 30.

impossibilitando a potencialidade de um mundo humanamente emancipado inscrita no mundo atual, que pudesse servir de base para a crítica.

Esta mesma tendência, *mutatis mutantis*, pode ser encontrada, segundo MacCarney, em outro representante da Escola de Frankfurt: Marcuse. (33)

Marcuse retira dos Manuscritos de 1844 a noção que pelo trabalho o homem realiza a sua essência, a liberdade. A partir de então, segundo MacCarney, o problema teórico central com o qual se confronta pode ser posto desta maneira: por um lado, busca na sociedade contemporânea elementos que fundamentariam a possibilidade de sua transformação; por outro lado, identifica uma unidimensionalidade da realidade das sociedades industriais avançadas que seria capaz de conter estes impulsos transformadores.

Se a segunda alternativa for afirmada, se a transformação for efetivamente impossível, então a teoria crítica não teria nenhuma razão de ser, se limitaria a uma teoria carente de significado, sem qualquer apoio na realidade.

Segundo MacCarney, Marcuse enfrenta esta ambigüidade postulando que, na ausência de agentes sociais de mudança nitidamente identificáveis, a teoria se retira e se constringe aos níveis mais elevados de abstratividade. Embora não refutada pela prática, a teoria não é capaz de indicar a saída emancipatória. Se for assim, argumenta MacCarney, a teoria crítica está morta, pois sofre de uma contradição insanável: como fazer a crítica imanente e superadora de um objeto que se perpetuará eternamente? (36)

O beco sem saída de Marcuse se expressa mais claramente no seu recurso à utopia. Ela surge como a única saída possível para este círculo de ferro em que se colocou. No mundo unidimensional, argumenta ele, "as possibilidades utópicas são inerentes às forças técnicas e tecnológicas do capitalismo avançado e do socialismo", e não mais meras especulações utópicas. Este passo abre a possibilidade de um crítica com acentos morais e valorativos descomprometida com as mediações políticas. MacCarney: " Parece inevitável a conclusão que isto é exatamente o que a exposição sugere, uma versão do socialismo utópico que foi amplamente (so roundly) condenado por Marx e Engels." (40)

Tal como em Adorno, "A crítica imanente mais uma vez provou-se incapaz de fincar um pé na realidade"(41) e, conseqüentemente, o projeto de renovar a tradição hegelo-marxista atola na areia(42). A saída parece ser um abandono do campo hegelo-marxista, e é neste sentido que se movimenta Habermas: com sua teoria do agir comunicativo termina por retornar a Kant(43).

Habermas e a Centralidade do «Mundo da Vida»

Em "Para a Reconstrução do Materialismo Histórico"⁷, argumenta Habermas que o trabalho não é a a categoria fundante do ser social, pois esta categoria já se encontra presente nos primatas superiores e nos hominídeos. O que distingue o ser social da natureza, portanto, é a articulação do trabalho com a fala, esta sim uma exclusividade do ser social.

Tal articulação é o fundamento do agir comunicativo, verdadeiro traço distintivo dos homens frente ao ser natural.

"Podemos falar de reprodução da vida *humana*, a que se chegou com o *homo sapiens*, somente quando a economia de caça é complementada por uma estrutura familiar. Este processo /.../ equivale a uma substituição /.../ do sistema animal de *status* /.../ por um sistema de normas sociais que pressupõe a *linguagem*."(116-7. Cf. tb. pgs. 118 e 121)

No mesmo sentido:

"Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida para a evolução social. *Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade*."(118)

A constituição da linguagem, de suas estruturas lógicas mais profundas, passa a ser o componente fundamental do ser do homem.

"As estruturas da intersubjetividade produzidas lingüisticamente, investigas de modo prototípico com base em ações

⁷ - Este ensaio foi publicado no Brasil na coletânea intitulada Para a Reconstrução do materialismo histórico, São Paulo, 2a edição, 1990. As citações serão feitas no corpo do texto, entre parênteses.

lingüísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação."(14)

Ou seja:

"o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em relação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas ao fazê-lo, seguem *uma lógica própria*."(128)

A busca desta "lógica própria" das "estruturas da intersubjetividade produzidas lingüisticamente" orientou as pesquisas de Habermas nos anos imediatamente posteriores à publicação de Para a Reconstrução do Materialismo Histórico e terminou por conduzi-lo à Teoria do Agir Comunicativo.

Em Theorie des kommunikativen Handelns⁸ o interesse e o objetivo de Habermas é fundamentar as «ciências sociais em uma teoria da linguagem»(9). Nesse empreendimento, seu horizonte mais geral se relaciona à conhecida postulação, típica da tradição frankfurtiana, da necessidade de se reviver a tradição racional-iluminista colocada em questão pela crise do mundo contemporâneo(12). Todavia, a démarche habermasiana se inicia estabelecendo uma relação entre racionalidade e saber que apenas com muito esforço poderia ser considerada como direta continuação da trajetória crítica. Afirma que

«Sempre que fazemos uso da expressão 'racional' supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber.»(24)

Nesta relação, o saber tem uma «estrutura proposicional» (pode ter a *forma* de enunciados) e a racionalidade tem a ver menos com o conteúdo e mais «com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento.»(24) A determinação decisiva dessa *forma* é a sua a sua confiabilidade:

⁸ - Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981. Nós utilizaremos a tradução espanhola Teoría de la acción comunicativa, Ed. Taurus, Madrid, 1987. As citações serão feitas ao longo do texto entre parênteses.

«A estreita relação que existe entre saber e racionalidade permite suspeitar que a racionalidade de uma emissão ou de uma manifestação depende da confiabilidade (fiabilidad) do saber que encaram.»(24)

Esta confiabilidade, por sua vez, está relacionada à «pretensão de validade» implícita em toda emissão comunicativa, pretensão esta que, *por ser racional e para ser racional*, necessariamente deve ser passível de crítica(24-6). Habermas, explicitamente, reduz «a racionalidade de uma emissão ou manifestação a sua susceptibilidade de crítica ou de fundamentação»(26), abrindo espaço para o reconhecimento de que

«Um juízo só pode ser objetivo se faz pela via de uma pretensão transubjetiva de validade que, para qualquer observador ou destinatário tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. A verdade ou a eficácia são pretensões deste tipo.»(26 - grifo meu)

Em poucas palavras, já que o mundo «apenas cobra objetividade pelo fato de *ser reconhecido e considerado* como um e o mesmo mundo *por* uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação», é a «prática comunicativa» que dá sustentação ao «conceito abstrato de mundo» («mundo de vida») que torna possível a objetividade de um mundo.(30) Por sua vez, o mundo da vida «é delimitado pela totalidade das interpretações que são pressupostas pelos participantes como um saber de fundo.»(31)

Em suma:

«Segundo este modelo, as manifestações racionais têm o caráter de ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as que o ator se refere a algo no mundo objetivo.»(31)

Portanto, para Habermas, é uma «pretensão transubjetiva de validade» que funda a «objetividade» de um mundo. E, na constituição dessa transubjetividade, é a esfera gnosiológica (o reconhecimento e a consideração subjetivos da validade objetiva de uma pretensão) o momento fundante. Isto conduz Habermas à análise da «prática comunicativa» que considera essencial à constituição da transubjetividade. Para ele, a prática comunicativa requer o acordo transubjetivo de «pretensões de validade» e deve se apoiar em argumentos racionais expostos por via da argumentação(36). Ou seja,

«o conceito de racionalidade comunicativa /.../ tem que ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação.»(36)

Vamos, pois, à teoria da argumentação.

«Denomino *argumentação*, afirma Habermas, ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e tratam de desempenha-las ou de recusa-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede em um contexto dado pela pertinência das razões.»(37)

Todavia, o recurso à argumentação enquanto estrutura interna da «prática comunicativa» não resolve a questão de como se funda a intersubjetividade. Permite, isto sim, o deslocamento para um novo terreno desta questão crucial para a solidez do construto habermasiano. A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade se transforma no questionamento acerca de

«como podem as pretensões de validade, quando se tornam problemáticas, acabar respaldadas por boas razões? Como podem, por sua vez, estas razões serem objeto de críticas? O que é que torna a alguns argumentos, e com eles as razões que resultam relevantes em relação com alguma pretensão de validade, mais fortes ou mais débeis que outros argumentos?»(46)

Para enfrentar esta questão Habermas avança na classificação das formas de ação social e as distingue em ações estratégicas e ações comunicativas. Enquanto que as primeiras são portadoras da velada intencionalidade de utilizar o efeito da fala sobre o ouvinte, a ação comunicativa, que seria o «modo original»(368) da fala, se efetivaria

«quando os planos de ação dos atores implicados /.../ se coordenam /.../ mediante atos de entendimento. Na ação comunicativa os atores não se orientam primariamente para seus próprios êxitos; antes perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam se harmonizar entre si com base em uma definição compartilhada acerca da situação. Por isso que a negociação é um componente essencial da tarefa interpretativa que a ação comunicativa requer.»(367)

Antes, e no mesmo sentido, afirmara Habermas que a ação comunicativa se refere

«à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivo pontos de vista e mercê a uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desdobram suas vidas.»(27)

Todavia, a hipótese do consenso comunicativo deixa ainda em aberto a questão chave de como se funda a intersubjetividade da pretensão de validade de uma opinião. A investigação acerca da ação comunicativa enquanto consenso lingüisticamente constituído permite a Habermas, tão somente, deslocar para um novo terreno esta problemática. Trata-se, agora, não mais de investigar a estrutura da argumentação enquanto alicerce da prática comunicativa, mas de determinar o que é o «entendimento»(368) Perseguir o fundamento do entendimento significa, para o pensador alemão, buscar «o saber pré-teórico dos falantes competentes»(368), pelo qual ocorre «um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes.»(368) Este acordo não pode ser, por definição, mero acaso; ele «se baseia em *convicções* comuns. /.../ Tanto o ego, que vincula a sua manifestação uma pretensão de validade, como alter, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais.»(369)

Argumenta Habermas que «O termo 'entendimento' tem o significado mínimo de que (ao menos) dois sujeitos linguística e interativamente competentes entendem identicamente uma expressão linguística . /.../ Neste sentido, /.../ se produz, entre (pelo menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação um *acordo*»(393) o qual

«gera uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o de um acordo normativo, o de um saber proposicional compartilhado, e o de um mútua confiança.»(394) «O acordo alcançado se mede justamente por estas três pretensões de validade suscetíveis de crítica, já que os atores, ao se entender entre eles sobre algo e se darem assim a entender a si mesmos, não podem senão inserir seus atos de fala precisamente nestas três relações com o mundo e reclamar para elas validade sob cada um destes aspectos.»(394)

Deste complexo de relações deduz Habermas que «O entendimento é imanente como o telos à linguagem humana». Todavia, «só podemos explicar o entendimento se somos capazes de precisar o que significa empregar ações com intenção comunicativa. Os conceitos de falar e se entender se interpenetram um ao outro.»(369)

Em outras palavras, para explicar a ação comunicativa devemos recorrer ao entendimento; este tem por base convicções comuns que só podem surgir pela interação linguística com intenção comunicativa o que nos remete, de volta, à ação comunicativa! Saída de Habermas: buscar a distinção entre perlocução e ilocução de Austin para demonstrar esta ligação originária, primária, do entendimento enquanto telos da fala -- de modo que todos os outros modos da fala seriam decorrências parasitárias deste modo originário(369-70).

Dada as limitações de espaço, não nos determos na discussão de Austin por Habermas. Dela nos é fundamental, no momento, apenas o fato de que Habermas encontra elementos para concluir que

«A ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reserva fins ilocucionários⁹ com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação concertada dos planos de ação individuais.»(379)

O que Habermas se propõe, agora, é a «explicar que condições um acordo comunicativamente alcançado tem que satisfazer para cumprir tais funções de coordenação»(379). Em poucas palavras, Habermas propõe o reconhecimento de um «êxito ilocucionário» do falante pelo qual se estabelece um «acordo» tanto acerca do conteúdo da emissão como também acerca das «garantias imanes do ato da fala» e acerca «das obrigações relevantes para a interação posterior»(379-80). Como reconhece Habermas, a questão que permanece em aberto é o que fundamentaria «as garantias imanes da fala», «a questão é de onde obtém os atos de fala esta força de coordenar a ação /.../?»(380)

Percebamos que, uma vez mais, a questão central acerca da fundamentação da intersubjetividade é deslocada para uma nova base. Do estudo da argumentação enquanto fundamento da prática comunicativa, fomos conduzidos aos processos de entendimento enquanto campo resolutivo da questão para, em seguida, nos encontrarmos na esfera da fala. De onde a «fala obtém» «força» para coordenar

⁹ - Atos locucionários: «expressa estados de coisa; diz algo» (370), relaciona-se com as ações teleológicas, é o momento em que a fala se refere a uma coisa. Atos ilocucionários: «realiza uma ação dizendo algo» «(afirmação, promessa, mandato, confissão, etc.)», «fazer dizendo algo»(370-1). O ato ilocucionário é «autosuficiente», basta a si próprio, «é constituído pelo significado do dito». (371)

as subjetividades em uma intersubjetividade é, agora, a nova forma que assume a questão original acerca do fundamento da intersubjetividade.

Para respondê-la, Habermas recorre à teoria «do significado»(380) e, o primeiro passo, consiste na redução «da compreensão de uma emissão ao conhecimento das condições sob as quais tal emissão pode ser aceita por um ouvinte. *Entendemos um ato de fala quando sabemos o que a faz aceitável.*»(381-2)

Certamente, continua Habermas, «A aceitabilidade não se define em sentido objetivista, desde a perspectiva de um observador, mas sim a partir da atitude realizativa de um participante na comunicação.»(382) E, no mesmo sentido,

«Estas condições /de aceitabilidade/ são antes condicionantes do *reconhecimento intersubjetivo* de uma pretensão linguística que, de forma típica aos atos de fala, estabelece um acordo, especificado enquanto ao seu conteúdo sobre as obrigações relevantes para a interação posterior.»(382)

Portanto, conclui Habermas,

«Um ouvinte entende o significado de uma emissão quando /.../ conhece aquelas *condições essenciais* sob as quais pode ser motivado pelo falante a tomar uma postura afirmativa.»(382-3)

Como vimos ao tratar do entendimento, este conhecimento acerca das «condições essenciais» da ação comunicativa se desdobra em três níveis (os mundos subjetivo, social e objetivo) inerentes ao entendimento. Estas «três relações com o mundo» permitem esclarecer, segundo Habermas, o «*saber implícito*» que atua como pano de fundo nos «processos cooperativos de interpretação».

«A ação comunicativa se desenvolve dentro de um mundo da vida que permanece nas costas (por trás talvez seja uma tradução melhor) dos participantes na comunicação. A estes apenas se lhes apresenta na forma pré-reflexiva de uns pressupostos de fundo que se dão por assegurados e de umas habilidades que se dominam sem se fazer problemas delas.»(428-9)

É, pois, «nas estruturas implicitamente sabidas do mundo da vida /.../ »(432) que devemos buscar o fundamento último da ação comunicativa.

Com este passo, novamente, há um deslocamento da questão central para uma nova esfera: trata-se de determinar o saber pré-teórico que permanece enquanto pano de fundo e que sustenta a intersubjetividade. Vamos, pois, ao «mundo da vida».

«Minha intenção /.../ (é) construir sobre o já desenvolvido e explorar a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem 'já sempre' termina por sua vez delimitado em conjunto pelo câmbio estrutural da sociedade /.../. O conceito de mundo da vida /.../ Constitui um conceito complementar do da ação comunicativa.»(169)

Para tanto, Habermas, aponta que

«A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que *apenas sublinhem* tematicamente *um* destes três componentes.»(171)

Nesse sentido, recordemos, «*Entendimento* significa a 'obtenção de um acordo' entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; *acordo*, o reconhecimento intersubjetivo da pretensão da validade que o falante vincula a ela»(à emissão - SL).

Isto posto, Habermas pode dar seu lance fundamental afirmando que

«O pano de fundo (trasfondo) de uma emissão comunicativa o constituem, pois, definições da situação que devem se sobrepor suficientemente para cobrir a necessidade atual de entendimento. Se esta comunidade não pode ser pressuposta, os atores têm que tentar chegar a uma definição comum da situação recorrendo para ele a meios de ação estratégica empregados com finalidade comunicativa, ou /.../ negociar diretamente.»(173)

A partir desta dinâmica se desenvolveria, segundo Habermas, um incessante processo de «definições e redefinições» que redesenhariam os limites recíprocos dos mundos objetivo, social e subjetivo, de modo a dar conta da dinâmica específica da processualidade social. (173) Disto decorre que as definições situacionais são articuladas por um *tema* e que as alterações deste tema implica em correlativas alterações do horizonte dado. Nas palavras de Habermas,

«As situações possuem sempre um horizonte que se desloca com o tema. Uma *situação* é apenas um fragmento dos temas, os fins e os planos de ação realçam e articulam em cada caso dentro dos plexos ou *urdidura de remissões* que constituem o mundo da vida, e esses plexos

estão dispostos concentricamente¹⁰ e se tornam cada vez mais anônimos e difusos ao aumentar a distância espaço-temporal e a distância social.»(174)

Isto permite a Habermas afirmar que,

«De certo modo, o mundo da vida ao qual os participantes da interação pertencem está sempre presente; porém apenas como pano de fundo (*trafondo*) de uma cena atual. Enquanto tal *plexo de remissões* permanece incluído numa situação, à medida em que se converte em ingrediente de uma situação, perde sua trivialidade e solidez inquestionada.»(176)

Em outras palavras, segundo Habermas, «podemos representar /ao mundo da vida/ como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente. Este acervo é composto por

«plexos semânticos que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas. *Os plexos de remissões derivam das relações gramaticalmente reguladas* que ocorrem entre os elementos de *um acervo de saber organizado linguisticamente.*»(176-7)

Por saber, Habermas entende «este ou aquele elemento», «determinadas autovivências» mobilizadas, por terem se tornado relevantes para uma situação, «em forma de saber sobre o qual existe consenso e que por sua vez é suscetível de problematização.»(176)

«Este acervo de saber, para Habermas, provê aos participantes na comunicação de *convicções de fundo apromáticas*, de convicções de fundo que eles supõem garantidas; e dessas convicções de fundo se forma em cada caso o contexto dos procedimentos de entendimento, nos quais os participantes fazem uso de definições acreditadas da situação ou negociam definições novas.»(178)

Temos com isto, o conceito de mundo da vida de Habermas exposto no seu nóculo mais fundamental:

«A categoria do mundo da vida tem, pois, um *status distinto* dos conceitos formais de mundo que falamos até aqui. /.../ O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que o falante e o ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo); e que podem

¹⁰ - Cujo centro é constituído pela «situação da ação» que «constitui a cada momento o centro de seu mundo da vida»; essa situação tem um «horizonte móvel, já que *remete* à complexidade do mundo da vida.»(175-6)

criticar e exibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo.»(178-9)

Refaçamos o percurso habermasiano em a Teoria da Ação Comunicativa. Inicia pelo estabelecimento de uma peculiar relação entre racionalidade e saber, pela qual o primeiro diz respeito muito mais à forma que ao conteúdo e, o segundo, se caracteriza por possuir uma estrutura proposicional. A característica tanto do saber como da racionalidade estaria relacionada com a confiabilidade de uma opinião, o que conduz Habermas à busca do fundamento desta confiabilidade enquanto elemento intersubjetivo. A questão decisiva, neste momento, seria o estabelecimento dos fundamentos desta intersubjetividade.

Esta questão será sucessivamente deslocada. Num primeiro momento, assume a forma de um estudo da argumentação enquanto estrutura interna da prática comunicativa que estaria na base do consenso intersubjetivo. Num segundo momento, se transforma na investigação acerca das diversas formas da praxis social e na distinção entre a ação estratégica e a ação comunicativa, que então é afirmada a forma originária da fala. Esta distinção permite colocar no centro da ação comunicativa o consenso propiciado por um entendimento intersubjetivo de uma situação dada. Deste modo, Habermas volta-se para a investigação do «entendimento», a qual revela o papel central da fala neste processo. Este passo, por sua vez, permite recolocar a questão acerca do fundamento da intersubjetividade investigando de onde a fala obteria a força necessária para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade. A «teoria do significado» permite a Habermas encontrar num «mundo da vida», definido enquanto saber pré-temático, o lugar transcendental em que se apoiaria a intersubjetividade. Este seria o fundamento último do consenso intersubjetivo sem o qual não haveria, para Habermas, a articulação entre trabalho e linguagem que caracterizaria o ser social.

A nosso ver, a debilidade fundamental do construto habermasiano estaria no fato de que as articulações que permitiram ao mundo da vida fundar a

intersubjetividade não são expostas, ainda que sejam afirmadas. Em um recente artigo¹¹, Giannotti critica esta debilidade afirmando que

"os agentes *se entendem antes* de estarem sob o empuxo do telos comunicativo /.../ porquanto um mecanismo oculto (teria que estar) /.../ funcionando para amparar o *sentido* de uma proposição, sem que essa armação transcendental apareça como condição de possibilidade da apreensão efetiva desse mesmo sentido."(15)

Esta debilidade faz com que a opinião se transforme em uma

"/.../ espécie de conhecimento não tematizado que, enquanto tal, faz a passagem do conteúdo proposicional numa proposição de sombra do mundo da vida para uma proposição perfeitamente tematizada. Este fio de continuidade é dado por um conhecimento que de acrítico passa a ser crítico. O diabo é compreender o que venha a ser este conhecimento independentemente de sua estrutura proposicional, mero conhecimento sem ser conhecido."(19)

E, preparado o caminho, Giannotti conclui:

"É toda uma concepção de filosofia transcendental que está sendo posta em prática. /.../ Habermas parte duma opinião neutra, sem ser asserida, embora pertencendo ao mundo da vida, opinião que sendo tematizada (isto só pode ser feito por um ato de consciência) transfere-se para a linguagem das descrições ponentes. Isto graças a diferenças meramente psicológicas, tais como clareza e certeza." Esquece-se, Habermas, que "para seguir uma regra não é suficiente que os atores façam acordos a respeito das definições, pois enquanto não *souberem* que todos estão *entendendo* as palavras da mesma maneira, não sabem ainda se empregarão as definições do mesmo modo. Além das definições consentidas, ainda é preciso um acordo sobre seu uso."(20)

Em suma, a coloração neokantiana já perceptível em Para a Reconstrução ..., em Teoria do Agir Comunicativo ganha em densidade. E afirmações como

"Somente com o auxílio dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar por que algumas sociedades -- poucas -- puderam encontrar realmente soluções para os problemas de direção decorrentes da evolução e por que puderam precisamente encontrar essa solução da organização estatal."¹²

¹¹ - Giannotti, J. A. "Habermas: mão e contramão", Novos Estudos CEBRAP, 31, outubro 1991.

¹² - Habermas, J. Para a Reconstrução ..., op. cit. pg. 140.

deixam de ser meros indícios de uma tendência de uma possível migração para o campo gnosiológico-kantiano, para se constituírem numa etapa de uma migração que de fato se realizou.

Longe de esgotar esta problemática, esperamos que estes elementos sejam suficientes para legitimar, nos limites da presente investigação, a nossa hipótese de que o último Habermas abandonou o marxismo (por mais amplo e indefinido que tornemos este termo) e migrou para um campo mais propriamente neo-kantiano.

Como conclusão, vale apontar uma certa ironia. A Teoria do Agir Comunicativo é uma dos desdobramentos lógicos possíveis, mas não necessário, da postulação inicial da crítica imanente por Adorno e Horkheimer. No universo kantiano, desde que as condições de conhecimento do objeto são fundamentadas na própria construção do objeto pela razão, a crítica racional do mesmo sempre será imanente.¹³

Contudo, com esta solução, desaparece o projeto inicial da Escola de Frankfurt, o da crítica imanente tal como era proposta. Desapareceu, curiosamente, não pelo abandono dos pressupostos da crítica em si, mas pela mudança do estatuto ontológico do objeto. No primeiro momento, o objeto é hegelomarxiano; agora, o objeto é de corte kantiano.

Em suma, o idealismo marxista se caracteriza:

1) pela incapacidade em articular, num mesmo sistema teórico, o caráter de continuidade marcante da ordem burguesa neste século com a crítica imanente ao capital;

2) pela crescente aproximação com o kantismo, nas suas mais variadas vertentes, à medida em que a evolução do projeto original da crítica imanente revela seus problemas internos;

¹³ - MacCarney, op. cit., pg. 43.

3) conseqüentemente, por um questionamento da centralidade do trabalho enquanto categoria fundante do ser social e pelo abandono da determinabilidade da consciência pelo ser. A lógica própria do mundo dos homens se consubstanciaria, na sua essência, para além do trabalho (aqui tomado no sentido lukácsiano de protoforma da praxis social).

4) a crise do idealismo marxista se consubstancia no crescente e manifesto idealismo de suas formulações, terminando por se desdobrar no neokantismo do último Habermas. Crescentemente Marx e sua obra deixam de ser o referencial, para serem quando muito, um referencial entre outros. Sob o impacto das transformações das últimas décadas, a trajetória desta vertente é cada vez mais "difusamente" marxista e cada vez mais nitidamente liberal.¹⁴

¹⁴ - Há que se salientar que existem profundas diferenças no campo liberal. Nem todos os gatos são pardos. Todavia, no horizonte deste ensaio, não caberia uma discussão das particularidades do liberalismo de Habermas. Assinalaremos, portanto e tão somente, que a concepção de mundo, a *Weltanschauung*, que permeia um escrito como "A Nova Intransparência - a crise do Estado de Bem Estar e o esgotamento das energias utópicas" (Novos Estudos CEBRAP, n.18, set. 1987) é bem representativa do que consideramos ser o liberalismo habermasiano.

O marxismo ontológico

O marxismo ontológico é representado pela vertente Korsch, Gramsci, Lukács. Mantendo o materialismo (que neles se expressa pelo reconhecimento da antecedência do ser sobre a consciência, do predomínio da reprodução material na totalidade social), buscam resgatar a obra marxiana enquanto momento de constituição de uma "nova visão de mundo".

Em **Korsch**¹ os elementos teóricos constitutivos deste resgate estão ainda em forma germinal. Toda a sua discussão contra o mecanicismo e economicismo imperante na III Internacional, já na década de 1920, teve como centro a postulação de que a "superação da filosofia" a que aludia Marx nas Teses Ad Feuerbach, apenas seria possível com a superação do mundo burguês.

Korsch traça um nítido paralelo entre a extinção do Estado, na forma como Marx a delineou, e a superação da filosofia. O quanto é frágil esta argumentação não precisa ser demonstrada. Está distante da concepção realmente ontológica que talvez possamos divisar em Gramsci, e que se expressa por inteiro no último Lukács. Todavia, visto de algumas décadas depois, o combate de Korsch ao marxismo enquanto ciência positivista de qualquer tipo, a reafirmação da herança hegeliana de Marx e a luta pela categoria da totalidade enquanto central para o marxismo, são elementos que contribuíram para a constituição do marxismo ontológico.

Em **Gramsci** encontramos uma recusa cabal do mecanicismo e do economicismo do marxismo vulgar. Todavia, com um importante avanço em relação a Korsch: agora as questões ontológicas já se fazem explicitamente presentes, ainda que não sejam plenamente desenvolvidas. Exemplos são algumas passagens dos Cadernos do Cárcere nas quais discute Ricardo. Sua argumentação vai no sentido de que Ricardo, com a descoberta da lei do valor e da lei tendencial de queda da taxa de lucros, desvela o segredo de uma nova imanência, aquela constitutiva do ser

¹ - Marxisme et Philosophie, Paris, 1964, é a obra mais significativa da perspectiva por nós adotada.

social. Nesta nova imanência, as leis não teriam o caráter das leis físicas naturais, mas delimitariam tendências identificáveis a partir do desenvolvimento passado. A história, enquanto ciência, teria a tarefa de desvendar a legalidade do mundo dos homens, uma nova imanência frente à natureza.

"Para estabelecer a origem histórica deste elemento da filosofia da praxis (elemento que é, pois, nada menos, que o seu particular modo de conceber a 'imanência') deve-se estudar a impositação das leis econômicas feita por David Ricardo. Trata-se de ver que Ricardo tem importância na fundação da filosofia da praxis não apenas pelo conceito de "valor" na economia, mas jogou uma importância 'filosófica', sugeriu um modo de pensar a vida e a histórica."(1479) E ainda: "A descoberta do princípio lógico formal da 'lei de tendência' /.../ Não implica exatamente uma nova 'imanência', uma nova concepção da 'necessidade' e da liberdade, etc.? Esta tradução me parece exatamente a feita pela filosofia da praxis que universalizou a descoberta de Ricardo estendendo-a adequadamente a toda história, portanto extraindo de modo original uma nova concepção de mundo."²

Portanto, a maneira de Marx conceber a imanência, a categoria da substância, teria sido inspirada pela sua percepção que em Ricardo haveria uma nova compreensão do ser, uma nova forma de se compreender o mundo dos homens.³

Continua Gramsci:

"Quando Ricardo falava 'postas estas condições' se terão estas conseqüências na economia, não tornava nem 'determinista' a economia em si, nem a sua concepção era 'naturalista'. Observava que posta a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que opere segundo certos princípios aceitos por convenções (livremente) em vista de certos fins, se tem um desenvolvimento que se pode chamar automático e se pode assumir como o desenvolvimento de certas leis reconhecíveis e isoláveis com o método das ciências exatas. A todo momento há uma escolha livre, que surge segundo certas linhas diretrizes idênticas para uma grande massa de indivíduos ou vontades singulares, a medida em que estes se tornam homogêneos em um determinado clima ético-político. Isto não significa dizer que todos operam de modo igual: os arbítrios individuais são também múltiplos, mas a parte homogênea predomina e 'dita a lei'."(1246) Com isto "O arbítrio se generaliza, não é mais o arbítrio mas deslocamento da base do 'automatismo', nova racionalidade."(1246)

² - Gramsci, A. Quaderni del Carcere, Einaudi Editori, Torino, 1975, pg. 1247. Cf. tb. pg. 1477. As citações entre parênteses, no corpo do texto, correspondem ao número da página nesta edição.

³ - Cf. Gramsci, op. cit., pg. 1477.

Nestas passagens, é nítida a concepção de que a nova imanência é fundada pela objetivação coletiva de uma nova legalidade, a partir de um processo espontâneo de homogeneização de atos individuais teleologicamente postos. Não menos clara é a recusa da teleologia e da especulação filosófica no sentido pejorativo dos termos (1477 e 1248). Todavia, abre-se a questão acerca do caráter desta "previsibilidade" e desta "autonomia". Por automatismo Gramsci compreende "nada mais que racionalidade, mas na palavra 'automatismo' está uma tentativa de dar um conceito despido de toda auréola especulativa...". (1246)

"/.../ determinadas forças decisivas e permanentes apareceram historicamente, forças cuja operação se apresenta como certo 'automatismo' que permite um certo grau de previsibilidade e de certeza para o futuro das iniciativas individuais que reconhecem tais leis após haver intuído ou elevado cientificamente." (1477)

Estas passagens sugerem que, em Gramsci, o automatismo espontâneo nada mais é que a relativa autonomia do complexo da economia frente aos atos individuais. Este automatismo não existe em-si e por-si, mas no interior de relações sociais determinadas. Estas relações, por sua vez, não são mecanicamente materiais, no sentido do marxismo vulgar, mas um complexo entrelaçado de determinações objetivas e subjetivas.

"Na 'premissa' devem estar contidas, já desenvolvidas ou em vias de desenvolvimento, as condições materiais necessárias ou suficientes para realização do impulso de vontade coletiva, mas é claro que desta premissa 'material', calculável quantitativamente, não pode ser dissociado um certo nível de cultura, um complexo isto é, de atos intelectuais e por estes (como seu produto e consequência) um certo complexo de paixões e sentimentos imperiosos, aquilo que têm a força de induzir à ação `à todo custo`." (1480- cf. tb. pg. 1479)

As necessidades, as determinações sociais, as leis, portanto, não são puramente materiais no sentido feuerbachiano, elas são sociais, um complexo material/subjetivo.

Em suma, "Desta considerações iniciais podemos partir para estabelecer o que significa 'regularidade', 'lei', 'automatismo', no fato histórico." Em primeiro lugar, "Não se trata de 'descobrir' uma lei metafísica de 'determinismo' e nem mesmo de estabelecer uma lei geral de causalidade. Se trata de mostrar como no desenvolvimento histórico se constituem as forças relativamente 'permanentes', que operam com uma certa regularidade e automatismo." (1479)

Nosso desconhecimento da abrangência e amplitude da obra de Gramsci nos impede de levar adiante essa exploração da sua importância no processo de fundação de uma ontologia marxista no século XX. Esperamos, no entanto, com este alinhavado de citações, haver ao menos fundamentado o direito de postularmos esta hipótese: a de que o pensador italiano é um elo importante na constituição desta terceira vertente do marxismo.

Portanto, ainda de forma fragmentada e germinal, é possível encontrar em Gramsci fortes indícios que, no plano ontológico, ele postulava ser a concepção marxiana do mundo dos homens uma nova maneira de se compreender a "imanência" social enquanto ontologicamente distinta da natureza -- porquanto sua legalidade (sua "regularidade" e "necessidade") brotam da complexa interação entre elementos da subjetividade e materialidade.

Por outro lado, abordar Gramsci desta perspectiva nos parece mais promissor do que, por exemplo, adentrar na discussão meramente gnosiológica acerca do seu "realismo". Tal como ocorre com algumas interpretações de Marx, reduzir o pensamento gramsciano a uma posição tipicamente realista, conduz a insuperáveis antinomias. Após Marx, Gramsci reconhece o *papel material* das idéias no mundo dos homens, ao lado da afirmação -- tipicamente realista, esta sim -- da objetividade primária do ser. Sem a percepção de que os pressupostos ontológicos de Marx e de Gramsci, *mutatis mutandis*, superaram a dicotomia ingênua entre matéria e espírito característica do pensamento moderno, a obra de Gramsci parecerá, em alguns momentos, como tipicamente realista e, em outros, como idealista.⁴

Lukács e Para uma ontologia do ser social

As contribuições de Lukács ao desenvolvimento do marxismo ontológico nos parecem decisivas e a elas dedicaremos a parte final deste ensaio. São elas o momento privilegiado na constituição desta vertente do pensamento marxista contemporâneo.

Ainda que em Gramsci encontremos referências à esfera ontológica, é em Lukács, que, pela primeira vez no marxismo, são explícita e detalhadamente

⁴ - Cf., por exemplo, Morere, E. "Gramsci Realism", *Science and Society*, 53:4, 1989.

abordadas os aspectos decisivos da reflexão ontológica. Como sabemos, a problemática central em toda ontologia se condensa no tratamento dado à substancialidade. Os traços ontológicos da substancialidade são os responsáveis pela ancoragem das respostas alcançadas, que devem ser de tal modo resolutivas a não exigirem um outro "porquê". A radicalidade da compreensão do real aberta por cada ontologia tem na categoria da substância seu problema decisivo.

É este o ponto de partida de Lukács: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção da substancialidade do mundo dos homens; este seria absolutamente histórico e social.

Por histórico, Lukács concebe, após Marx, uma substância cuja essência nem é dada a priori (como em Hegel ou S. Tomás de Aquino), nem é mera decorrência do desenvolvimento geral do ser. Pelo contrário: a substância é histórica porque ela se consubstancia ao longo do seu processo de desenvolvimento concreto. A essência, neste sentido, é o complexo de determinações que permanece ao longo do seu desdobramento categorial. Em outras palavras, a essencialidade da substância são os traços ontológicos mais profundos que constituem seus elementos de continuidade.⁵

Por social, Lukács, após Marx, concebe uma substancialidade do mundo dos homens que é resultado *exclusivo* da ação e pensamento dos homens, enquanto indivíduos e enquanto gênero humano. Isto significa que os homens fazem a sua história e que este fazer a história não encontra em nenhuma instância -- "natural" ou não-- qualquer limite para o seu desenvolvimento. Os homens são os senhores absolutos do seu destino. Não há, pois, qualquer possibilidade em buscar na natureza uma essência *fixa* como referencial para a valoração e crítica da sociabilidade capitalista.

Assinalar que os homens são senhores absolutos de sua história não se opõe, em Lukács, ao reconhecimento que "a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos".⁶ E que, por isso, os homens constroem o seu destino num *hic et nunc* historicamente determinado, que impõe necessidades e delinea o campo de possibilidades para que esta construção se

⁵ - Cf. Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Riuniti, Roma, 1976 e 1981, vol II*, pgs 106, 319-20.

⁶ - Marx, K. 18 Brumário de Luis Bonaparte. in Textos, vol III, São Paulo 1977, pg. 203..

dê. O caráter de pura sociabilidade do mundo dos homens, em Lukács, não significa, em absoluto, nem a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem muito menos a mecânica prevalência de qualquer um destes termos sobre o outro. Na análise deste complexo problemático há que se reconhecer acima de tudo que, tanto a categoria da liberdade como a categoria da necessidade⁷ são socialmente construídas, ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

De modo análogo, reconhecer o caráter puramente sócio-humano do ser social não conduz Lukács a postular o desaparecimento da natureza. Antes de mais nada, porque tanto os atos singulares teleologicamente postos (no pólo da singularidade individual) assim como a reprodução social global (no pólo da generidade, da universalidade humana) apenas podem surgir e se desdobrar categorialmente em contínua e ineliminável troca orgânica com a natureza, via trabalho. São dois os traços ontológicos fundamentais dessa troca orgânica: por um lado, há uma ruptura ontológica entre a reprodução social e a processualidade natural, ruptura cuja essência é a possibilidade de um ser-para-si no mundo dos homens impossível para a natureza. Por outro lado, a troca orgânica entre o gênero humano e a natureza implica na incessante transformação do mundo natural em um mundo social. Cada vez com maiores intensidade e escala, a natureza passa por processos de objetivação que conferem uma forma e um conteúdo puramente sociais, que apenas enquanto objetivações de prévias-ideações poderiam surgir e se desenvolver. Contudo, de modo algum, a gênese e o desenvolvimento da esfera ontológica representada pelo mundo dos homens implicam no desaparecimento da natureza enquanto uma esfera ontológica distinta do ser social, nem sequer como uma possibilidade a mais remota. Para ser brevíssimo, a madeira do cabo de um machado continua a ser madeira.

Lukács traça um *tertium datur* entre aquelas posições que, de um lado, postulam a mera continuidade entre natureza e ser social (alguns momentos do marxismo vulgar, por exemplo) ou, então, que postulam a completa dissociação entre elas: o ser social é, ontologicamente distinto da natureza, mas esta distinção apenas pode surgir e se desenvolver numa complexa articulação com o

⁷ - Nos referimos aqui, obviamente, à necessidade social. Que a natureza apresenta uma necessidade dada pela própria legalidade natural, que não é socialmente construída, é um aspecto fundamental da ontologia lukácsiana.

mundo natural, pela qual este último é constantemente submetido a transformações teleologicamente orientadas.

Da perspectiva de Lukács, portanto, buscar na natureza biológica do homem um referencial fixo que permita a crítica do estranhamento capitalista -- está fadada ao insucesso. Ontologicamente, como ser social e natureza são esferas distintas, não há como encontrar na processualidade natural o fundamento de ser de um fenômeno puramente social, como é o estranhamento. Fazê-lo implicará ou em conferir uma legalidade natural ao mundo dos homens, ou então reduzir a legalidade social às leis da natureza. Em ambos os casos, segundo Lukács, está perdida a possibilidade de construção de uma ontologia que reconheça o ser social na sua simultânea conexão e radical diferenciação do mundo natural.

Destes pressupostos ontológicos mais gerais e abstratos, Lukács retira conclusões que nos parecem de extrema valia para as discussões que se travam no interior do marxismo hoje. Inicia ele por afirmar que a especificidade ontológica do mundo dos homens frente à natureza é que, no ser social, a substancialidade é o subjetivo objetivado⁸. Uma cadeira não é o material (ferro, madeira, etc.) de que é feita, mas sim este material organizado segundo uma lógica-ontológica que apenas pode ser posta através de uma ação teleologicamente orientada, ou seja, através de um ato de trabalho humano.

A teleologia, portanto, na esfera social (e apenas nela) é uma «categoria ontológica objetiva»⁹, existe como instância capaz de ordenar o real de modo a criar entes e relações anteriormente inexistentes, ontologicamente novos. Estes novos entes e relações não poderiam vir a ser senão pela modificação teleologicamente orientada da materialidade anteriormente existente.

Todavia, não menos verdadeiro, segundo Lukács, é que esta nova materialidade, esta nova esfera ontológica -- o mundo dos homens -- é um mundo objetivo distinto da subjetividade que operou a teleologia inerente a toda transformação do existente pelos homens. A cadeira tem efetivamente uma história

⁸ - Esta expressão não é de Lukács. Todavia, acompanhada da discussão sobre a categoria da objetivação em Lukács (que faremos logo a seguir), nos parece uma síntese apropriada da sua concepção.

⁹ Lukács, G. Per una Ontologia..., op. cit., vol II*, pg. 20.

distinta da história do seu criador, e esta autonomia da história do objetivado em relação à consciência que o criou é um elemento ontologicamente ineliminável na relação entre o homem e o mundo dos homens, entre a prévia-ideação e o objeto posto pelo ato de objetivação que é o trabalho.

Em poucas palavras, a estrutura do trabalho comporta, concomitantemente ao processo de objetivação (que consubstancia em um objeto concreto a ideação prévia e abstratamente construída), o momento da alienação, (pelo qual o objeto construído se consubstancia em um ente ontologicamente distinto do sujeito e da consciência deste sujeito) que operou o ato teleologicamente orientado que está na sua gênese.

Esta distinção ontológica consubstanciada pela alienação no interior do trabalho é o fundamento ontológico último da possibilidade das complexas determinações reflexivas que se desdobram entre o objeto e seu criador, entre o mundo material e a consciência, entre a totalidade social e as individualidades, etc.. Na ontologia lukácsiana, em definitivo, não há qualquer lugar para a identidade sujeito-objeto. Ao contrário de Hegel, a alienação é um momento da construção genérica do ser social (tanto no pólo da sua totalidade como no pólo das individualidades), e por isso um traço ontológico ineliminável.

Com isto, Lukács supera as antinomias que surgem tanto ao se identificar Hegel e Marx, como ao se construir um intransponível fosso entre os dois. Identificar formalmente classe operária e absoluto hegeliano, o tempo hegeliano com o tempo da luta de classes, a relação sujeito-objeto mediada pelo trabalho em Marx com a apreensão do espírito do seu em-si no processo de construção do Espírito Absoluto, é, aos olhos de Lukács, desconhecer a ruptura ontológica que distingue e articula Marx e Hegel. Desconhecer os elementos de continuidade que articulam os dois pensadores, por outro lado, será novamente incorrer nos mais graves equívocos do marxismo vulgar.¹⁰

¹⁰ - A convivência de Lukács com Hegel é muito rica. Se inicia antes mesmo do nosso filósofo ter se tornado marxista, e o acompanha em todas as suas fases, num permanente e apaixonante diálogo. Não é à toa, por isso, que o capítulo dedicado a Hegel, na Ontologia, é possivelmente o mais belo, com uma riqueza e uma plasticidade interna que, a nosso ver, apenas é comparável ao capítulo dedicado ao trabalho. Sua tese central, a da existência de uma dupla ontologia que perpassaria o sistema hegeliano é uma contribuição significativa ao estudo do filósofo alemão no nosso século.

A distinção e concomitante articulação, posta pelo momento da alienação, entre o sujeito e o mundo objetivo, a distinção ontológica entre ente objetivado e consciência que operou a prévia ideação é o fundamento último para que, a essência do processo de sociabilização desdobre um complexo processo de generalização. Na esfera da subjetividade, este processo articula, num movimento constante, o conhecimento do singular com as generalizações teóricas mais universais, o passado com o presente e o futuro, as tarefas que surgem no instante presente com a concepção de mundo.

No plano da objetividade, este processo de generalização insere cada objeto criado numa malha de relações e determinações que compõe a particularidade de cada momento histórico. De tal modo que a história deste objeto apenas pode se desdobrar *qua* história deste objeto singular **enquanto momento da história universal da humanidade**; por sua vez, a história humano-universal apenas pode se desdobrar enquanto tal à medida em que incorporar ao seu ser as determinações (não importa quão modestas) que emanam da particularidade da história do objeto criado. Novamente: não há qualquer identidade sujeito-objeto em Lukács, ainda que a subjetividade apenas possa existir em determinação reflexiva com o mundo material.¹¹ Deste modo, numa processualidade que Lukács explora em detalhes no estudo da reprodução social, ao construir um objeto o indivíduo se constrói enquanto individualidade partícipe da genericidade.

No plano ontológico mais geral, singularidade, particularidade e universalidade são distintas categorias da processualidade social *igualmente reais, com o mesmo estatuto de ser*¹². De modo que a emancipação humana, a plena

¹¹ - Não há em Marx, segundo Lukács, qualquer identidade entre ser e valores morais e éticos, mas apenas uma complexa relação entre a materialidade sócio-historicamente construída e os valores que são objetiva e subjetivamente construídos nesse processo. Em poucas palavras, os valores são resultantes do complexo processo de generalização objetiva e subjetiva que funda a reprodução social e tão-só nesta simultânea conexão e distinção do ser-precisamente-assim existente desdobram a sua existência concreta.

¹² - Novamente, nos referimos apenas ao ser social, sem com isso querer sugerir que estas categorias não existam, também -- ainda que em uma moldura ontológica distinta -- na natureza. Todavia, para evitar equívocos de qualquer tipo, faz-se necessário assinalar que o reconhecimento da existência de categorias ontológicas na natureza em nada aproxima Lukács do intento engelsiano expresso na Dialética da Natureza. Muito pelo

explicitação da generidade humana, que com absoluta necessidade requer a supressão da estranhada esfera do individualismo burguês, apenas pode se dar com algo que vai para muito além da simples manutenção da esfera da particularidade, dos indivíduos. Esta esfera, em si própria, é tão ineliminável como as esferas da singularidade e da universalidade. A emancipação humana, portanto, para além da simples manutenção da individualidade humana, requer com absoluta necessidade, a mais completa explicitação das esferas da singularidade e da particularidade, o mais completo desenvolvimento das individualidades. Em Lukács, não há qualquer atenuação, por menor que seja, da importância da individualidade para a construção do gênero humano. Do mesmo modo, não há qualquer elemento, por mais difuso, de uma concepção do ser social que se aproxime do indivíduo-mônada do liberalismo clássico ou do marxismo analítico. Por esta mesma razão, a plena explicitação da generidade, da universalidade socialmente construída, não implica no fim da história. Não há absoluto que hegelianamente supere, na sua constituição genérica, as esferas da singularidade e da particularidade.

O processo de generalização subjetiva e objetiva a que nos referimos acima remete o ser social para além da esfera do trabalho. Ao generalizar subjetivamente, por exemplo, dá origem a conhecimentos e a processo de valoração que em nada se relacionam, a não ser muito mediadamente, com os atos de trabalho enquanto tal. Objetivamente, dão origem a relações e categorias sociais que apenas mediadamente se articulam com a transformação direta da natureza. Não podemos aqui, nem minimamente, nos alongarmos na discussão dessas mediações em Lukács. Apenas fazemos estas considerações para demonstrar como, no interior da ontologia lukácsiana, é *impossível* a identidade entre os atos de trabalho e todos os atos sociais. Entre a esfera do trabalho e a construção da generidade humana se desdobra uma relação de identidade da identidade e da não-identidade: o trabalho dá origem a novas necessidades e a novas possibilidades para o desenvolvimento humano que não mais se identificam a ele. Do mesmo modo, a continuidade dos atos de trabalho requer que sejam atendidas necessidades sociais que não mais se referem diretamente ao trabalho enquanto tal. Pensemos em complexos sociais como a ideologia, a política, a filosofia, a estética, a ética, etc. os quais, a partir de um dado patamar de desenvolvimento da

contrário, as críticas de Lukács àquelas posições de Engels são as mais radicais possíveis.

sociabilidade, se tornam imprescindíveis para a organização e execução do trabalho, ainda que com este se relacionem por meio de mediações mais ou menos numerosas. Entre o trabalho e a totalidade social se interpõe, de modo cada vez mais nítido com o desenvolvimento das sociedades, uma esfera peculiar de mediações que compõe a categoria social da reprodução.

Em comparação com as indicações de Gramsci, nos parece que o esforço lukácsiano apresenta uma contribuição fundamental. Ao contrário do que ocorre com o pensador italiano, a exploração em detalhes das conexões ontológicas que conectam tanto a subjetividade a materialidade, como a individualidade e a totalidade social permite a Lukács introduzir importantes elementos na análise destas relações. Não podemos, agora, nos determos na exposição destas conexões, e por isso apenas assinalaremos que, tanto na consubstanciação da individualidade, quanto na da totalidade social, o processo de generalização ao qual nos referimos acima compõe o seu nódulo mais essencial.

Depois do que foi dito, é evidente que a concepção da substancialidade humana enquanto subjetividade objetivada representa uma ruptura radical com as duas outras principais vertentes do marxismo neste século.

Rompe com o marxismo estruturalista ao integrar a subjetividade humana enquanto elemento ontologicamente fundamental ao mundo dos homens. A teleologia do trabalho é uma «categoria ontológica objetiva» na consubstanciação desta nova forma de ser; as categorias sociais apenas podem surgir (e se desdobrar) em processualidades historicamente concretas em determinação reflexiva com a objetivação de novas posições teleológicas. Com isto, as antinomias entre materialidade e espírito, entre ser-precisamente-assim existente e consciência, que compõem o campo de maiores dificuldades teóricas para o marxismo estruturalista, podem ser tratadas em um novo "campo teórico". Podemos abandonar as investigações lógico-abstratas como aquelas que encontramos em Althusser, onde o "pensamento" se transforma, ao mesmo tempo, em algo tão distinto do real que apenas pode se referir a "objetos do conhecimento" e em um "modo de produção" de idéias determinado pelo real.

Em outras palavras, se a concepção ontológica de fundo que encontramos no marxismo estruturalista, com todas as diferenças existentes no interior deste

campo, tem como elemento central uma tal antinomia espírito-matéria, nada surpreendente que esta vertente, ao buscar as soluções de problemas que não pode tratar, como seria apropriado, no terreno ontológico, termine em becos sem saída na esfera gnosiológica. Expressões desse beco sem saída em que se colocou o marxismo estruturalista, a nosso ver, são tanto a démarche althusseriana que termina por postular uma subjetividade que não é pensamento, um pensamento que não é subjetividade e um objeto que não é o ser-precisamente-assim existente; como a oposição material/social característica de Cohen.

Os problemas enfrentados pelo marxismo estruturalista se desdobram, também, em uma outra dimensão: a relação indivíduo/sociedade. Se, num primeiro momento, o indivíduo é mero suporte (*Träger*) das determinações infra-estruturais, com o marxismo analítico ele se transforma em uma individualidade-mônada portadora das regras mais gerais das situações de jogos. O que nos interessa salientar, desconsiderando diferenças significativas, é o fato que tanto Althusser como o marxismo analítico, passando por Cohen, constroem modelos teóricos com uma explícita fundação não-ontológica, incapazes de trabalhar a totalidade social em sua complexa unitariedade.

Com o abandono da categoria da totalidade, e a conseqüente fragmentação do mundo dos homens, abre-se o terreno que alicerça as teorizações, típicas do marxismo analítico, que justificam a exploração do homem pelo homem pela mediação do mercado com o argumento "panglossiano" de que este seria o melhor dos mundos possíveis.

Por maiores que sejam as reservas que se tenha frente ao esforço do último Lukács, por maiores que sejam os problemas que possa eventualmente ter, a ontologia de Lukács apresenta, neste campo que estamos discutindo, uma superioridade evidente no confronto com as outras vertentes do marxismo contemporâneo. Ao conceber a totalidade e a individualidade enquanto pólos distintos, mas igualmente reais do ser social, articulados por um indissociável vínculo de determinações reflexivas (a reprodução social), Lukács é capaz de argumentar a falsidade de um elogio ao mercado como encontramos no marxismo analítico e reafirmar, no contexto contemporâneo, a necessidade e possibilidade (que nada tem de inevitabilidade) da superação dos estranhamentos que brotam da exploração do homem pelo homem.

O marxismo ontológico após 1970

O desenvolvimento do marxismo ontológico receberá um grande impulso nos anos 70-80. Ao final da década de 1960 Lukács estava terminando a redação tanto da sua Ontologia como dos Prolegômenos. Um pouco antes, apresentara sucintamente, a um colóquio filosófico em Viena, os princípios balizadores de sua investigação ontológica.¹³ Todavia, ainda que cópias xerografadas do original alemão circulassem entre alguns estudiosos europeus ainda no início da década de 1970, apenas em 1981, com a publicação do II Volume da Ontologia em versão italiana, se multiplicaram os estudos acerca do último Lukács. Neste período, vários escritos e autores sinalizam o desenvolvimento do marxismo ontológico.

Em 1970, vem a público o livro de István Mészáros, Marx's Theory of Alienation¹⁴. Esta obra repercutiu nos países de língua inglesa, e apresentou argumentos decisivos para as disputas contra o althusserianismo nascente. Mesmo hoje, mais de vinte anos após sua publicação, qualquer estudo da problemática do trabalho/alienação/estranhamento em Marx deve, necessariamente, se referir a esta investigação de Mészáros. Nela, Mészáros demonstra que, o trabalho, sendo a categoria fundamental do mundo dos homens em Marx, termina por articular num único todo o complexo da obra marxiana. Rejeita assim, completamente, a postulação althusseriana de um corte epistemológico, seja de que tipo for. Ao mesmo tempo, Mészáros procura salientar como a crítica marxiana da exploração do homem pelo homem tem na categoria da alienação seu nódulo central e, através de páginas de citações, argumenta de forma documentalmente irrefutável que o conceito de alienação está não apenas presente, mas é *presença constante* desde as obras de juventude até as obras de maturidade.

Este resgate da unidade interna da obra marxiana a partir das categorias do trabalho e da alienação tem uma fundamentação ontológica explícita e

¹³ - Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Riuniti, Roma, 1976-81. Idem, Prolegomi all'Ontologia dell'Essere Sociale - questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990. Os originais em alemão, tanto dos Prolegômenos como da Ontologia foram publicados apenas em 1984. Idem, "Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handels", in *Ad Lectores*, Luchterhand Verlag, 1969.

¹⁴ - Mészáros, I. Marx's Theory of Alienation, Londres, 1970.

consciente. Sua proximidade com as pesquisas ontológicas de Lukács no final dos anos 1960 é bastante evidente.

A Itália e a França são os dois países europeus nos quais a Ontologia de Lukács tem passado menos despercebida. Com uma vantagem, a nosso ver, frente aos estudos nos países de língua inglesa. Enquanto, nestes, os estudos possuem um caráter mais amplo, extenso e menos "profundo"; na Itália e na França há um número considerável de estudos exegeticos da ontologia de Lukács, no mais das vezes de aspectos e não da obra no seu conjunto. Tanto quanto conhecemos, o acúmulo teórico mais expressivo nesta linha é o Nicolas Tertulian, um dos poucos que parece reunir as condições necessárias para produzir em pouco tempo uma síntese não apenas da ontologia de Lukács, mas também de sua Estética e das parcas anotações sobre a ética deixadas pelo pensador húngaro.

A tese central de Tertulian aponta a existência de um renascimento da ontologia no século XX, correspondente a um movimento do século contra o neokantismo. Nesse sentido, haveria alguma proximidade entre Hartmann, Heidegger e Lukács, que seriam os três pensadores que encarnariam tipicamente este impulso à ontologia.¹⁵

Dessa perspectiva, o que articularia Lukács a Hartmann seria a afirmação da irreducibilidade do ser ao conhecimento, da esfera ontológica à epistemológica, do existente (*Seindes*) ao objeto (*Gegenstand*). Entre Heidegger e Lukács haveria uma antinomia absoluta: o irracionalismo do primeiro seria o exato oposto da ontologia racional do segundo.¹⁶

¹⁵ - Tertulian, Nicolas. "El Renacimiento de la Ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács". in Ontologia do Ser Social, Ediciones de Sociologia Rural., Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, México, 1987 (originalmente publicado em Critica Marxista n. 3 1984), pgs. 71-108.

Tertulian, Nicolas." Teleologia y Causalidade en la Ontologia de G. Lukács". Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, pgs.: 45 a 67, 1987 (publicado originalmente em Critica Marxista n. 5 de 1980).

E, também, Tertulian, Nicolas." Giorgy Lukacs y las tragedias del siglo". in Ontologia del Ser Social, publicação das Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ Autonoma de Chapingo, México, 1987, pgs. 11 a 15.

¹⁶ - Tertulian, Nicolas, G. " Lukacs y la reconstrucción de la ontologia en la filosofia contemporánea". in Ontologia del Ser Social, Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, México, 1987 (originalmente publicado em Revue de Métaphysique et Morale, oct. dez. 1978, n.4, pgs 498-517) pgs.: 19 - 41.

Além de Tertulian, Vitoria Franco e Constanzo Preve têm publicado vários artigos acerca da Ontologia de Lukács¹⁷. Chamaremos a atenção, em primeiro lugar, para um artigo de V. Franco, de 1977, acerca da centralidade do trabalho em Lukács. Nos referimos a "Il Lavoro como `forma originaria` nell'ontologia di Lukács"¹⁸. Em aberto confronto com Habermas e com os antigos membros da Escola de Budapeste que, então, se afastavam cada vez mais das posições do antigo mestre, argumenta Franco, citando Lukács, que

"Para compreender a especificidade do ser social é necessário compreender e ter presente esta duplicidade: a dependência e independência simultânea dos seus produtos e processos específicos dos atos individuais que imediatamente lhe fazem surgir e prosseguir." (pg 326 da Ontologia) (129)

Nesse sentido, afirma, a nosso ver com plena razão, que

"A expressão "forma originária" (Urform) contém a dupla implicação de trabalho como *pressuposto*, fundamento insuprimível (enquanto troca orgânica com a natureza) da praxis social e modelo (*Vorbild*), á medida em que os graus de desenvolvimento mais elevados do homem nas determinações gerais, mais decisivas são contidas já *in nuce* no processo de trabalho." E acrescenta: "A definição de trabalho como *Vorbild* (Lukács usa indiferentemente os termos *Vorbild* e *Urform*) é todavia a nota mais original de Lukács e, como vimos, teoricamente joga um papel decisivo na superação de posições ora idealistas e utopistas, ora economicistas e mecânicas: a história não é um simples desenvolvimento produto da necessidade incontrolada ou incontrolável

Em 1990, Tertulian publicou um artigo polêmico acerca do nazismo de Heidegger. Neste artigo, os traços de irracionalismo que caracterizam a ontologia heideggeriana são novamente passados pelo crivo de uma análise sistemática e cuidadosa, fornecendo elementos preciosos, não apenas para demonstrar novas facetas da ruptura que ela representa em relação ao neokantismo do século XX, como também para salientar ainda mais a radical oposição entre Heidegger e Lukács. Tertulian, Nicolas "Qui a peur du débat?" Les Temps Modernes, agosto/setembro 1990, nos. 529-30, 1990, pags. 214-40.

¹⁷ - Cf. Franco, V. "Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo" *in* Ontologia del Ser Social. Univ. Autónoma de Chapingo, México, 1987. Idem, "La maturité di Lukács". Giornale Critico della Filosofia Italiana, n.64, 1985. De Constanzo Preve, provocativo é o artigo "Notes on the `ontological path` of E. Bloch e G. Lukács: Philosophical sublimation of a historic defeat or the `reasonable` refounding of modern revolutionary thought?". New German Critique, 1988.

¹⁸ - Franco, V. "Il Lavoro como `forma originaria` nell'ontologia di Lukács". Critica Marxista, n°3-1977, editora Riuniti, Roma.

dos homens, nem um puro produto da vontade humana ou de um entidade transcendental." (129)

De Constanzo Preve, gostaríamos de chamar a atenção ao seu artigo "Un' Ontologia Materialista al servizio di un' etica comunista. Una Filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali"¹⁹, no qual assume a defesa de Lukács (e Bloch) contra as críticas de Kolakowsky. Como é sabido, para Kolakowsky²⁰ o marxismo seria um tipo de "prometeísmo (de Prometeu) laico e imperfeitamente laicizado", resultante da "catástrofe" que foi a divisão entre teoria e prática no "movimento real", o divórcio entre a reprodução do socialismo enquanto socialismo real e a sua justificativa teórica "marxista" (34/5). Nele, o mito da identidade sujeito-objeto não se daria pelo ressurgimento do absoluto preexistente, mas sim pela realização integral do em-si da humanidade. Nessa medida, todo marxismo do século XX nada mais seria que uma justificativa do totalitarismo, justificativa que tem em Lukács de História e Consciência de Classe seu exemplo mais nítido (35/6). Lukács, para Kolakowsky, encarnaria o tratamento autônomo da razão enquanto adesão ao stalinismo (36).

Argumenta Preve que Lukács e Bloch fizeram *exatamente o contrário* do que afirma Kolakowsky. Eles romperam com toda identidade sujeito-objeto (presente em suas obras juvenis) e buscaram uma ética ontologicamente fundada. Buscaram uma "refundação ontológica do materialismo histórico". (37/8) Ainda que existam profundas diferenças entre os dois autores, o fundamental, na atual "conjuntura filosófica", segundo Preve, é a escolha da perspectiva ontológica que ambos fizeram (39). Tanto Lukács quanto Bloch se opunham à redução ser social/natureza característico do Diamat (40/44) e apontaram a especificidade ontológica do ser social, única esfera onde se produz valores (44/6). Também se recusaram a reduzir a *praxis* a *poesis* (produção material e técnica de produção de instrumentos) (44/6).

-
- 19 - Preve, Constanzo. "Un' Ontologia Materialista al servizio di un' etica comunista. Una Filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali", in Filosofia e Prassi -attualità e rilettura critica de György Lukács e Ernest Bloch. Cooperativa Diffusioni'84 - Milano, 1ª edição - fevereiro 1989, pgs.: 33 a 65. As citações do artigo serão feitas no corpo do texto, com o número das páginas entre parênteses.
- 20 - Kolakowski, L. Main currents of Marxism -- Its origin, Growth and Dissolution. Oxford, Inglaterra, 1978.

Em 1978, Carol Gould publica Ontologia Social de Marx - individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social.²¹

No exíguo espaço que temos nesse trabalho para comentar o livro de Gould, não nos alongaremos a argumentar a impropriedade de sua atitude em reclamar originalidade no fato de considerar Marx como um grande filósofo sistemático, que teria construído uma ontologia social.(7) A impropriedade é ainda mais evidente na medida em que ele cita, na bibliografia do seu livro, o capítulo da Ontologia de Lukács dedicado a Marx, já então publicado em alemão²². Deixaremos de lado, também, sua problemática identificação entre ontologia marxiana e metafísica.

O que nos interessa, agora, é o fato de Gould se propor a reinterpretar Marx, para além da mera análise hermenêutica, tendo em vista desenvolver o pensamento marxiano no sentido que Marx faria

"si hubiera elaborado más ampliamente algunas de sus hipótesis y si hubiera sido más constante y riguroso en sacar las conclusiones cabales de sus propias normas. Los conceptos principales que amplió en esta forma /.../ son la causalidad, la libertad y la justicia."(20). "Leer así a Marx es una forma de volver explícito lo que es implícito en su obra"(14).

Gould se propõe a demonstrar como Marx não é nem o filósofo humanista como querem muitos (Mészáros inclusive), nem um economista, como querem outros (Althusser, etc.), mas sim um pensador sistemático cujo pensamento tem um caráter ontológico, onde as categorias filosóficas são utilizadas na explicação do real.

Os problemas se iniciam de forma mais aguda na sua análise do *quantum* de realidade presente nos indivíduos singulares e nas relações sócio-genéricas. Típico de seu procedimento é citar Marx:

"en general, las relaciones, si han de adquirir fijeza sólo pueden ser pensadas diferenciandolas de los sujetos que ellas relacionan"(64- Grundrisse, t.I, 68)

²¹ - Gould, Carol C. Ontologia Social de Marx - individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social. Fondo de Cultura Economica, México, 1983. (1a edição 1978, The Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press). As citações serão feitas, no corpo do texto, com o número da página da edição mexicana entre parênteses.

²² - Lukács, G.. Ontologie-Marx. Darmstadt, Luchterhand, 1972.

Flexiona-lo:

"Las relaciones, como universales sin forma corporal y sin exemplos, existen sólo en el pensamiento como universales abstractas."(65)

E então imputar a Marx um conteúdo absolutamente estranho ao pensador alemão, como por exemplo transforma-lo num nominalista aristotélico:

"Esto está de acuerdo con la opinión conceptualista de Aristóteles de los universales /.../. Sin embargo, las relaciones no son irreales; más bién, existen en los individuos relacionados y através de ellos, o como propiedades relacionales de esos individuos."(65)

Isto posto, coloca-se a inevitabilidade da questão:

"Como pueden las relaciones entre humanos llegar a transformarse en relaciones entre cosas, y como pueden las relaciones entre cosas transformarse en relaciones entre humanos?"(73) Pelo processo de objetivação que, "además de ser um modelo de producción [que, portanto, relaciona homem e natureza], la objetivación también se entiende como un modelo de relaciones sociales entre individuos, o sea, que como veremos mas tarde, la objetivación es la forma en que los individuos crean su vida social."(77)

A partir desta identificação entre objetivação e trabalho²³, o texto de Gould perde muito em consistência. Seu próximo passo é argumentar que o trabalho é o *criador* do tempo objetivamente existente, apontando para uma descabida proximidade entre Marx, Kant e Heidegger nesse particular.

Em seguida argumenta que,

"Su crítica (de Marx) de la enajenación y la explotación bajo el capitalismo es claramente normativa. Sin embargo, Marx no articula sistemáticamente los valores que sustentan su crítica. En el capítulo anterior, traté de mostrar que la teoría de Marx de la realidad social da lugar a una teoría del valor cuya norma central es la justicia. En

23 - Na tradição marxiana, trabalho enquanto categoria fundante no ser social, possui em seu interior os momentos da alienação e objetivação. Pelo primeiro, a prévia-ideação se consubstancia em objeto através da transformação teleologicamente orientada do real. Pelo segundo momento, o objeto assim criado se consubstancia em um ente ontologicamente distinto tanto do ato de trabalho quando da consciência que estão na sua gênese. Que os dois momentos são simultâneos e representam uma ruptura radical com a identidade sujeito-objeto em Hegel, é algo por si mesmo evidente.

este capítulo propondré que tanto la crítica de Marx de la enajenación bajo el capitalismo como sus proyecciones de una sociedad comunal del futuro, implican un concepto de justicia."(176)

Para tanto, a denúncia que Marx faz do mercado, desvelando seus "mecanismo" nos quais tudo é igualmente abstrato, como forma específica do estranhamento promovido pelo capital, é tomado por Gould como um elogio e como a proposta de Marx por uma sociedade igualitária. Assim, mercado, propriedade privada, salário e lucro não formas de exploração/estranhamento, mas sim modos diversos de uma possível igualdade.²⁴

O mercado é o locus da liberdade, pois:

"ninguno de los agentes impone al otro el cambio, más bien cada uno reconoce al otro como un agente libre, que puede elegir entre disponer o no disponer de su propiedad. El reconocimiento de la libertad de elección de los agentes en el cambio, constituye este ambiente de libertad esencial."(196-7. Cf. tb. pg. 198)

Neste contexto, a propriedade privada é um direito recíproco e justo. Pois,

"estos derechos de propiedad dan expresión legal a las relaciones económicas y sociales involucradas en el cambio de equivalentes. /.../ El derecho a la propiedad privada ... incorpora el concepto de reciprocidad en su formulación."(199)

Para ser breve a sociabilidade comunista nada mais seria que a universalização das relações igualitárias e recíprocas do mercado!(218)

Em suma, a abordagem ontológica de Marx por Gould, a nosso ver, peca por entender a crítica marxiana do capital como normativa (pgs. 223,224, 226,p. ex.), o que o leva a considerar a crítica de Marx à igualdade puramente abstrata do mercado como conceito universal-abstrato de justiça positivamente valorado. (pgs. 227,229) A partir daí, Gould deriva para um tratamento meramente "normativo" de Marx.

²⁴ - Cf. Gould, op. cit. pgs. 195-200.

Ainda no interior do marxismo anglo-saxão, uma outra obra que explicitamente postula uma abordagem ontológica à obra marxiana surgiria em 1990. Nos referimos ao livro de Joseph MacCarney, Social Theory and the Crisis of Marxism.²⁵

Segundo MacCarney, há algo que unifica Marx e Hegel: ambos concedem primazia ao objeto(111), de tal modo que é

"uma concepção da relação entre teoria social e realidade social que constitui o mais profundo elo de continuidade com Hegel e confere substância ao argumento de que ele (Marx) foi um hegeliano toda a sua vida."(109)

Coerentemente, MacCarney imputa a Marx a identidade entre razão e presente típica de Hegel ("o que é atual é racional, o que é racional é atual").
"/.../ Hegel's slogan may be said to capture the fundamental tenet of Marx's system also."(112)

O que diferenciaria Marx de Hegel, segundo MacCarney, seria o fato de o primeiro ter vivido numa etapa histórica posterior, nas quais as contradições propriamente "burguesas" eram mais evidentes. Isto teria permitido a Marx não apenas uma visão mais clara das contradições inerentes à sociedade burguesa, como também encontrar uma solução superadora destas contradições com base num sujeito coletivo.(113) Neste sentido, a dialética hegeliana da consciência se transforma numa dialética da consciência de classe.(114)²⁶

O desdobramento destas posições de MacCarney o conduz à uma posição bastante próxima a de Lukács de História e Consciência de Classe: a classe revolucionária é a única capaz de produzir ciência a medida em que é uma "epistemological privileged class"(122).^{27s}

25 - MacCarney, J. Op. cit..

26 - Certamente reconhece MacCarney que há diferenças entre a esfera da dialética puramente conceitual/abstrata de Hegel e a dialética das classes. Pois nesta última estão envolvidas diretamente ações humanas, o que torna o processo não tão suave como em Hegel.

27 - E ainda: "Social scientific understanding is in the first instance the birthright of such classes."(122); ou então, mais abaixo: "/.../ the intelligibility of the dialectical scheme depends at least in part on the unifying and synthesizing power of these concepts (os conceitos científicos)."(125)

Neste universo teórico, MacCarney se coloca a questão de como, se, ao longo da história o proletariado provou ser justamente o contrário, Marx pode "justificar a identificação do proletariado como um sujeito histórico através do qual são realizadas as potencialidades racionais da sociedade capitalista?"(129)

MacCarney prossegue analisando a categoria do trabalho, como central para Marx na resolução desta questão. Nesta sua análise do trabalho, o principal limite está no fato de que ele desconsidera o peso fundamental do processo de generalização (tanto objetivo quanto subjetivo) desencadeado pelo trabalho; processo esse que é o fundamento ontológico da gênese e desenvolvimento da genericidade.²⁸ Por ignorá-lo, termina com enormes dificuldades para explicar o movimento histórico global, especificamente como o desenvolvimento das forças produtivas é o "motor" do movimento histórico global. (Cf. 130/144) Sendo breve, o núcleo destas dificuldades está em articular coerentemente um movimento histórico impulsionado pelo desenvolvimento das forças produtivas com a decisão coletiva, necessariamente livre e imprescindível, para a superação do capital e construção do socialismo. (144)

Após uma discussão interessante sobre como Marx não considerou seriamente a possibilidade do desenvolvimento capitalista levar a um contínuo aumento dos salários operários, desta forma desmontando o projeto revolucionário pela cooptação da classe operária para o projeto burguês, MacCarney chega ao nóculo que nos interessa. Argumenta ele que, para Marx, possivelmente o aumento dos salários não implicaria na diminuição da miséria operária, pois a miséria em Marx teria como referencial não o padrão material de vida, mas sim o processo do estranhamento (ver 150/4). Refuta ele o argumento de que esta categoria não estaria presente no Marx maduro (156).

Todavia, conduz sua argumentação no sentido de que a categoria do estranhamento em Marx conteria como "pressuposto"

"uma concepção de natureza humana que especifique aquilo do qual os trabalhadores são estranhados. Esta concepção deve ser tal

²⁸- Genericidade é a categoria ontológica com a qual Lukács se refere ao gênero humano enquanto uma universalidade distinta, no plano do ser, da universalidade natural.

que mantenha a tensão dialética entre as suas naturezas humanas e as suas condições de vidas."(156)

Mais à frente, o autor acrescenta alguns elementos na sua postulação da natureza humana em Marx: já que a missão do proletariado não pode ser explicada recorrendo-se ao *Geist* hegeliano, "Os fundamentos ontológicos de tal dialética devem, pelo contrário, certamente conter algum carácter natural. A concepção da natureza humana e do papel histórico-mundial do proletariado devem do mesmo modo ser fincados em última análise numa perspectiva do que pertence aos seres humanos e proletários enquanto membros da ordem natural."(159)

Isto posto, toda a problemática ganha um inevitável acento naturalista. "The question now is whether higher-order needs can be traced through more complex mediations to biological roots. In particular, it is whether the need for freedom and emancipation can be conceived in such terms."(159) E ainda, "The difficulty, it appears, is one of combining the biological turn with the logic of class based theory."(162)²⁹

O desdobramento destas posições por MacCarney o conduz a um programa de investigação

"A tarefa é em parte da filosofia marxista, uma questão de completar os fundamentos da dialética histórico-materialista. Para esta dialética, a história humana é a história natural de uma espécie racional, ou melhor, o registro de uma espécie cuja racionalidade se desenvolve no tempo histórico com base em fundamentos naturais. O que é necessário para completar os fundamentos é um acerto de contas filosófico da relação entre razão e natureza; mais especificamente, uma demonstração que a vida da razão em sociedades emancipadas deve ser concebida como satisfação de uma necessidade natural."(187)

No limite, nosso autor propõe a esfera da naturalidade como fundante e resolutive da ontologia do mundo dos homens. A problematidade deste programa de pesquisas radica, em última instância, na concepção de um fundamento natural

²⁹ - "A questão agora é se necessidades superiores podem ser tracejadas através de mediações mais complexas até as raízes biológicas. Em particular, se a necessidade por liberdade e emancipação pode ser concebida em tais termos." E ainda: "A dificuldade, parece, é de combinar a virada biológica com a lógica da teoria classista." Para esta redução ao biológico de uma problemática essencialmente social, MacCarney vai buscar apoio no trecho dos Manuscritos de 1844 no qual Marx discute a relação homem/natureza, para concluir que Marx propõe a identidade homem/natureza, se aproximando muito da proposição iluminista da identidade das leis sociais com as naturais (159/161 e 163).

aos fenômenos sociais. Nesse sentido, a investigação dos pressupostos ontológicos de Marx conduz MacCarney a um campo que será exatamente o oposto do ocupado pelo último Lukács, como veremos na última parte deste ensaio.

A importância da Teoria do Agir Comunicativo para o debate contemporâneo, como já afirmamos, está em que ela se converteu no principal suporte teórico-filosófico ao questionamento da centralidade social, ontológico-fundante, do trabalho, como postulam Marx e Lukács. Nesse sentido, há um subproduto duplamente interessante desta influência, que são as posições da última Agnes Heller. Em primeiro lugar, porque Heller sintetiza, num artigo de 1981, os principais argumentos que se apresentam contra a ontologia de Lukács, no que se refere à centralidade do trabalho. Em segundo lugar, porque Heller foi a discípula mais notória de Lukács, a principal figura daquilo que se denominou Escola de Budapeste, e suas posições neste artigo são um marco no afastamento do marxismo de alguns dos alunos húngaros de Lukács. Por estas razões, dedicaremos algumas páginas à exposição de seus argumentos.

Heller e a centralidade da "esfera da objetivação"

Em "Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro"³⁰, inicia Heller pela afirmação que o paradigma do trabalho, isto é, aplicar o "modelo estrutural da atividade de trabalho a todos os tipos de atividade humana"(103), é o que faz Marx nos Manuscritos de 1844. Neles,

"O modelo do trabalho estranhado é o modelo da vida estranhada."(103) "As categorias econômicas ... são expressões da estrutura do trabalho estranhado na sociedade capitalista. Do mesmo modo, as categorias do comunismo são expressões da estrutura do trabalho não estranhado. A dicotomia estrutural entre `vida genérica` autêntica e `vida genérica` estranhada se baseia sobre a mesma dicotomia no trabalho."(104)

30 - Heller, A. "Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro". Critica Marxista, n°4-1981. Editori Riuniti, Roma.

Todavia, continua Heller, em O Capital, ainda que a análise antropológica da estrutura do trabalho também apareça, ela não mais ocupa um lugar tão central como nos Manuscritos de 1844.

"Em contraste com o realçamento da liberdade e da universalidade (do trabalho) presente nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, aqui (no Capital) o trabalho é descrito como atividade per se racional em relação à finalidade, caracterizada pela subordinação da vontade ao meio."(104)

Mais à frente, Heller apontará que esta racionalidade inerente ao trabalho é uma concepção problemática, pois a racionalização da produção tendo em vista a sua finalidade implica numa divisão do trabalho que, ao separar o momento ideal da objetivação, faz o ato de trabalho singular ainda mais carente de racionalidade em si, ainda mais estranhado. Em O Capital, sempre segundo Heller, o trabalho é identificado com a produção socialmente necessária da riqueza material(105) e, com isto temos a

"base antropológica para substituir o paradigma do trabalho por aquele da produção, uma reviravolta já realizada por Marx e argumentada com a máxima clareza tanto no Prefácio como na Introdução à Para a Crítica da Economia Política."(105) "Nesta fase, continua Heller, Marx distingue entre atividade de trabalho e outras atividades humanas com base na sua estrutura diversa, ... a estrutura da praxis para ele não é homóloga da estrutura do trabalho..."(109)

Argumenta Heller, em seguida, que "o paradigma da produção não comporta a concepção de uma homologia estrutural de todas as atividades da vida humana com o `modelo` do trabalho."(105) Pois, segundo ela, "A estrutura de todas as várias formas de vida humana ... são deduzidas *logicamente* do modelo do trabalho e constituída *analogicamente* através dele, sem levar em consideração questões como `o que veio primeiro`, ou `qual é a força motriz`, ou ainda `qual é o momento determinante`."(195)

Do mesmo modo,

"no âmbito do paradigma da produção, o sujeito individual torna-se um epifenômeno, enquanto que no paradigma do trabalho o processo de trabalho singular (o processo de trabalho do sujeito singular) serve de modelo estrutural... O ator singular age de acordo com a essência genérica e a essência genérica se exprime em todas as atividades individuais."(106)

Disto deduz Heller que

"... o paradigma da produção não apenas difere do paradigma do trabalho, como ainda é a sua contradição lógica, em especial no que diz respeito à aplicação à história."(106)

Enquanto Habermas, mesmo que informado por alguns dos membros da Escola de Budapeste, pudesse simplesmente silenciar sobre as investigações ontológicas do velho Lukács, argumentando não serem elas mais do que um retorno à metafísica clássica³¹, para Heller, a discípula mais notória do filósofo húngaro, seria impossível evitar um acerto de contas com o velho mestre. Assim, uma vez feita a distinção entre os dois paradigmas em Marx, passa a tecer considerações sobre a ontologia lukácsiana:

"A reconstrução lukácsiana do modelo do trabalho é fundamentalmente aristotélica³². ... O trabalho é descrito como combinação entre nexos da finalidade e nexos causais."

Tanto o momento da prévia ideação como o desencadeamento de nexos causais objetivos são atribuídos a atos de indivíduos singulares.

"Todas as outras relações humanas são por estrutura homólogas a este 'one-man-show'."(110) "A questão é porque exatamente o trabalho, que é um dos tipos de posição teleológica, é considerado o modelo fundamental por excelência de todas as restantes, igualmente teleológicas, tomadas de posição."(110/1)

"Quais são as dificuldades que surgem com o paradigma do trabalho?"(112).

Segundo Heller:

"O paradigma da produção constitui a intersubjetividade como mera expressão do desenvolvimento de uma força quase natural; o paradigma do trabalho constitui a intersubjetividade a partir dos atos

³¹ - Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vajda, M. "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács". Aut-Aut, 157-8, janeiro/abril 1977, pg. 14.

³² - Mas, na página seguinte reconhece o fundamental "Isto significa que Lukács restringe o paradigma aristotélico da teleologia ao paradigma do trabalho."(111) Esta é a ruptura ontológica fundamental entre a ontologia aristotélica e a de Lukács, que no que concerne ao trabalho e, por extensão, à compreensão da complexa relação entre a natureza e o ser social. Afirmar que Lukács é um aristotélico apenas é verdade se a esta afirmação for acrescida que há uma ruptura ontológica fundamental entre a categoria da teleologia em Lukács e Aristóteles. Portanto, ao contrário do que afirma Heller, esta ruptura entre Lukács e Aristóteles está longe de ser apenas "uma tentativa de modernizar" o pensador grego. (111)

individuais de posição teleológica. O primeiro é um positivismo historicizado, o segundo um cartesianismo materialista."(113)

Para contornar este obstáculo, segundo Heller, Lukács introduz de «contrabando» o paradigma da produção, através das categorias de generidade em-si e para-si, onde a generidade para-si seria a inteira produção da humanidade genérica. "Assim, para poder reafirmar uma filosofia da história, Lukács introduz o paradigma da produção como se fosse simplesmente a consequência do paradigma do trabalho, o que não é. Este é o motivo pelo qual a Ontologia do Ser Social resulta ser uma tentativa incoerente e autocontraditória de replasmar o marxismo com base no paradigma do trabalho."(112)

A exposição dos nexos fundamentais da ontologia de Lukács. realizada poucas páginas acima, deve ser suficiente, esperamos, para evidenciar a impropriedade destes argumentos de Heller. Imprescindível, ao menos, é chamar a atenção para dois aspectos desta problemática. Em primeiro lugar que, no último parágrafo do seu artigo, Heller propõe uma alternativa à dicotomia entre os paradigmas do trabalho e da produção: o paradigma da "esfera da objetivação em-si"(114), uma "estrutura de objetivação que todo o ser humano deve se apropriar para poder sobreviver em dado ambiente cultural. As suas componentes são três: o uso pelos objetos feitos pelo homem, a observância do ambiente cultural definido pelos costumes, e o uso da linguagem comum."(114) A proximidade com o último Habermas se faz evidente.

Em segundo lugar, que Heller desconsidera por completo -- ainda que fosse para rejeita-las *in limine* -- as considerações de Lukács acerca do porquê e do como a categoria trabalho, do ponto de vista ontológico, não pode conter em-si a enorme variedade de práticas exigidas pela reprodução social. De modo que o estudo do trabalho enquanto *protoforma* da praxis não esgota, de modo algum, a enorme variedade das distintas práticas desdobradas pelos indivíduos em cada lugar, a cada momento histórico. Para ser breve, Heller trata a ontologia de Lukács como se, nela, o filósofo húngaro não houvesse desenvolvido extensas considerações acerca da categoria da reprodução social, justamente o complexo dos nexos e relações sociais que articulam -- sem jamais igualar -- a categoria do trabalho com as formas mais desenvolvidas da praxis social.

Ainda que nossa exploração da discussão contemporânea sobre o último Lukács esteja longe de ser completa -- apenas agora, e de forma ainda muito tímida, estamos rompendo um isolamento que já dura duas décadas -- esperamos que seja ele suficiente para sinalizar as características mais gerais do marxismo ontológico.

Em suma, o marxismo ontológico se caracterizaria por:

1) chamar para o terreno da ontologia a resolução das questões decisivas ao marxismo contemporâneo. Por ontologia os autores compreendem desde um retorno à metafísica (Gould), a busca de uma essência humana imutável (MacCarney), até as determinações mais gerais do existente (Tertulian, Mészáros).

2) considerar, coerentemente, os atos humanos enquanto elementos ontologicamente constitutivos do ser social. A essência de tais atos, é a construção processual da sociabilidade humana pelo trabalho. Com diferentes nuances, isto está presente em Gramsci, Lukács, MacCarney, Gould, Mészáros e Tertulian;

3) manter os postulados centrais de Marx: os homens fazem sua própria história, mas em circunstâncias que não escolheram; a prioridade da matéria sobre a consciência, e da reprodução material sobre a totalidade social; a necessidade do socialismo enquanto momento privilegiado da emancipação humana, etc. -- ainda que em Gould encontremos uma leitura que privilegia as relações de mercado;

4) argumentar, com muitos matizes e diferenças, que a herança hegeliana de Marx não deve ser esquecida, ao lado da afirmação da ruptura, que cada um divisa a seu modo, entre os dois pensadores;

Conclusão

A ontologia de Lukács rompe com o idealismo marxista por manter a determinação da consciência pelo ser, e ao reafirmar a predominância da reprodução material sobre a totalidade social. No entanto, concebe estas relações como determinações reflexivas; ou seja, o predomínio ontológico da esfera produtiva sobre a totalidade social apenas pode se dar concretamente por meio da objetivação cotidiana de infinitos atos concretos teleologicamente postos. Estes atos, por sua vez, frente às pressões e demandas postas pela dinâmica reprodutiva da formação social em que estão inseridos, têm sempre um caráter de alternativa, de escolha. De modo que a predominância da esfera econômica sobre a totalidade social tem como mediação ineliminável a cotidianidade com suas múltiplas e variáveis determinações, o que faz com que esta predominância possa ser tudo menos mecânica, imediata.

Isto também faz com que não se possa determinar a priori uma forma abstrata e logicamente fixada de modelo genérico desta predominância. A cada momento esta predominância se afirma de uma maneira distinta, o que pode incluir, momentaneamente, até mesmo a sua aparente negação: uma radical alteração da esfera econômica pela ação de uma esfera específica da praxis social, como ocorre nos momentos revolucionários.

Metodologicamente, as possibilidades resolutivas são enormes, pois rompe com a relação de exterioridade entre o sujeito e o objeto sem cair na identidade absoluta de um com o outro. Nem Feuerbach nem Hegel: temos aqui um legítimo tertium datur. O objeto é portador de suas determinações ontológicas específicas, e é ele que comporá o campo resolutivo do grau de veracidade de uma teoria¹. Todavia, este objeto nem é estático nem deixa de ser, em algum grau, subjetividade objetivada. Portanto, é o campo da objetividade que coloca

¹ - Apenas formalmente temos aqui alguma semelhança com a crítica imanente proposta por Adorno: a crítica do objeto do seu próprio interior. A moldura ontológica distinta confere a imanência da crítica em Lukács e na origem da Escola de Frankfurt um sentido bastante diverso. Enquanto nesta, a crítica se fundava na distância entre o que o objeto "prometia" e o que ele de fato realizável, em Lukács a verdadeira crítica imanente não pode deixar de desconsiderar as efetivas articulações que se interpõem entre cada objeto e a totalidade da história do gênero humano.

as demandas metodológicas necessárias à sua apreensão pela subjetividade, não existindo por isso nenhuma questão metodológica que possa ter sua resolução a priori no campo mais abstrato da lógica e do rigor meramente formal. Esta postura também se distingue radicalmente do empirismo e do positivismo ao considerar o objeto como histórico. Mesmo a natureza mais pura, neste sentido, se constitui enquanto objeto ao longo da história, sem que isto em nada diminua sua objetividade ontológica primária.

Estas posições de Lukács, tanto representam uma posição absolutamente antinômica àquela de Colletti em Marxismo e Hegel², onde é afirmada a tese da inseparabilidade do método dialético da ontologia idealista de Hegel, como também se opõe à resposta de A.A. Smith a Colletti, que aproxima até a igualdade a dialética de Hegel à dialética de Marx.³

As investigações lukácsianas parecem apontar para o fato de que, no interior da tradição marxiana, nem o materialismo (a determinação da consciência pelo ser) nem a dialética (movimento do real enquanto complexo de complexos) estão esgotados. Isto, todavia, não significa desconhecer que graves problemas não tiveram sua resolução delineada, nem sequer nos termos mais gerais, pelo filósofo húngaro. Contudo, delimitar com um mínimo de rigor as possíveis insuficiências da investigação ontológica de Lukács é uma empreitada que se situa para além dos limites que nos propusemos ao iniciar a redação deste ensaio.

Terminaremos, por isso, chamando a atenção para um possível paradoxo.

Na constituição do materialismo ontológico, Gramsci e Lukács, jogaram os papéis centrais. A crítica ao stalinismo, no plano teórico-filosófico, é radical nos dois pensadores. Todavia, tanto um como o outro se alinharam com as posições políticas que respaldavam o marxismo estruturalista, quando não o marxismo mais vulgar. É no interior do duplo cerco representado pela prisão fascista e pelo combate às suas idéias pela burocracia do Estado Soviético e da III Internacional que Gramsci tem a genial antecipação da redescoberta da obra marxiana enquanto fundação de uma nova ontologia. Analogamente, é no interior de um duplo

² - Colletti, L. Marxism and Hegel. New Left Books, Londres, 1973.

³ - Smith, A. A. "Hegelianism and Marxism: a reply to Lucio Colletti". *Science and Society*, 50:2, 1981. A série de questões relativas à interpretação da obra hegeliana, postas pela peculiar posição de Lukács acerca da relação Hegel/Marx são enfrentadas num capítulo específico de sua Ontologia, mas a isto já fizemos referência acima.

cerceamento -- posto pela opção de resistir no interior do bloco soviético -- representado pela censura oficial e pelo constrangimento teórico-pessoal oriundo da crença de que no bloco soviético se construía o socialismo (ainda que com desvios), é que Lukács elabora a sua crítica ao idealismo marxista e ao materialismo vulgar-mecanicista. Não deixa de ser irônico (a história tem a sua astúcia) que do interior do mais brutal cerco à atividade intelectual que nosso século conheceu tenha brotado uma corrente teórica tão fértil e promissora.

Em suma, apesar de possíveis lacunas e de questões deixadas em aberto, a ontologia lukácsiana nos parece a posição mais produtiva, nos dias de hoje, de defesa e de desenvolvimento dos elementos centrais da *Weltanschauung* marxiana: a objetividade ontológico-primária do ser e a radical historicidade e sociabilidade do mundo dos homens.

Bibliografia

- Adorno, T.W. Negative Dialectics. Routledge and Keagan Paul, Londres, 1973.
- Althusser, L., Balibar, E. Para leer El Capital, Siglo XXI Editores, Argentina, 1973.
- Anderson, W.H.L, Thompson, F.W., "Neoclassical Marxism", *Science and Society*, 52:2, 1988.
- Anderson, P. Arguments Within English Marxism. NLB and Verso Editons, Londres, 1980.
- Arato, A. e Breines, P. El joven Lukács e los origenes del marxismo occidental, Fondo de Cultura Economico, México, 1986.
- Balaban, O. "The Positivist Nature of the Critical Theory." *Science and Society*, 53:4, 1989.
- Balibar, E., Sur les concepts fondamentaux du materialismo historique, Maspero, pg. 189.
- Boger, G. "On the Materialist Appropriation of Hegel's Dialectical Method", *Science and Society*, 55:1, 1991.
- Bourdieu. P e Passeron, J.C. La Reproduction, Paris, 1970.
- Cohen, G. Karl Marx's Theory of History -- a defense, Princeton University Press, USA, 1978.
- Colletti, L. "Bernstein and the Marxism of the Second International". In From Rousseau do Lenin: Studies in Ideology and Society. Monthly Review Press, 1972.

- Colletti, L. Marxism and Hegel. New Left Books, Londres, 1973. Smith, A. A. "Hegelianism and Marxism: a reply to Lucio Colletti". *Science and Society*, 50:2, 1981.
- Contat, M. "As mortes de Althusser", *Novos Estudos Cebrap*, 33, julho 1992.
- Feher, F. Heller, A., Marcus, G., Vadja, M. "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács". *aut-Aut*, 157-8, 1977.
- Franco, V. "Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo" in Ontologia do Ser Social. Univ. Autônoma de Chapingo, México, 1987.
- Franco, V. "La maturità di Lukács". *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n.64, 1985.
- Franco, V. "Il Lavoro como `forma originaria` nell'ontologia di Lukács". *Critica Marxista*, n°3-1977, editora Riuniti, Roma.
- Elster, J.. Marx Hoje. Paz e Terra, 1979.
- Elster, J. Making Sense of Marx. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pg. 5.
- Giannotti, J. A. "Habermas: mão e contramão", *Novos Estudos Cebrap*, 31, outubro 1991, pgs. 7-23.
- Gould, Carol C. Ontologia Social de Marx - individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social. Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1983. (1ª edição 1978, The Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press).
- Gramsci, A. Quaderni del Carcere, Einaudi Editori, Torino, 1975.
- Habermas, J. Para a Reconstrução do materialismo histórico, São Paulo, 2ª edição, 1990
- Habermas, J. "A nova intransparência - a crise do Estado de Bem Estar e o esgotamento das energias utópicas." *Novos Estudos CEBRAP*, n.18, set. 1987.
- Heller, A. "Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro". *Critica Marxista*, n°4-1981. Editori Riuniti, Roma.
- Heller, A. Aristóteles y el Mundo Antiguo, Ed. Península, Barcelona, 1983.
- Jay, M. La imaginación Dialéctica, Ed. Taurus, 1974, Madrid.
- Kellog, P.. "Engels and the roots of `Revisionism`: a re-evaluation", *Science and Society*, 55:2, 1991.
- Kolakowski, L. Main currents of Marxism -- Its origin, Growth and Dissolution. Oxford, Inglaterra, 1978.
- Korsch, K. Marxisme et Philosophie, Paris, 1964
- Kurz, R. O Colapso da Modernidade, da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, Ed. Paz e Terra, 1992.
- Lowy, M. Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários. Liv. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979.
- Lukács, G. "Prefácio" de 1967 a History and Class Consciousness. The Mit Press, Cambridge, Usa, 1976.
- Lukács, G. Per una Ontologia dell'Essere Sociale. Ed. Riuniti, Roma, 1976-81.

- Lukács, G. Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale - questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibili. Gerini i Associati, Milão, 1990.
- MacCarney, J. Social Theory and the Crisis of Marxism, Ed. Verso, Londres Nova Torque, 1990.
- Marquit, E. "Contradictions in Dialectics and formal logic", *Science and Society*, 45:3, 1981.
- Marx, K. 18 Brumário de Luis Bonaparte. in *Textos*, vol III, São Paulo 1977.
- Marx, K. A questão Judáica. Editora Moraes, São Paulo, s/d.
- Mayer, A. A força da tradição. Ed. Paz e Terra.
- Mayer, T. F. "In defense of Analytical Marxism", *Science and Society*, 53:4, 1989-90.
- Mayer, T. F. "In defense of Analytical Marxism", *Science and Society*, 53:4, 1989-90
- Mészáros, I. Marx's Theory of Alienation, Merlin Press, Londres, 1970.
- Morere, E. "Gramsci Realism", *Science and Society*, 53:4, 1989.
- Preve, C. "Notes on the `ontological path` of E. Bloch e G. Lukács: Philosophical sublimation of a historic defeat or the `reasonable` refounding of modern revolutionary thought?". *New German Critique*, 1988.
- Preve, C. "Un' Ontologia Materialista al servizio di un' etica comunista. Una Filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali", in Filosofia i Prassi -attualità e riletura critica de Gyorgy Lukács e Ernest Bloch. Cooperativa Diffusioni'84 - Milano, 1ª edição - fevereiro 1989.
- Roemer, J. E. A General Theory of Exploitation and Class. Cambridge, Massachussetts, 1982.
- Roemer, J. E. Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy. Cambridge, Massachussetts, 1988.
- Tertulian, Nicolas. "Qui a peur du débat?". *Les Temps Modernes*, agosto/setembro 1990, nos. 529-30, 1990, pags. 214-40.
- Tertulian, Nicolas, "G. Lukacs y la reconstrucción de la ontologia en la filosofia contemporánea". Ediciones de sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, Mexico, 1987 (originalmente publicado em *Revue de Métaphysique et Morale*, oct. dez. 1978, n.4, pgs 498-517).
- Tertulian, Nicolas. "El Renacimiento de la Ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács". in Ontologia do Ser Social, Ediciones de Sociologia Rural., Dep. de Sociologia Rural, Univ. autonoma de Chapingo, Mexico, 1987 (originalmente publicado em *Critica Marxista* n. 3 1984), pgs.71-108.
- Tertulian, Nicolas. "Giorgy Lukacs y las tragedias del siglo". in Ontologia del Ser Social, publicação das Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ Autonoma de Chapingo, Mexico, 1987, pgs. 11 a 15.
- Tertulian, Nicolas. "Teleologia y Causalidade en la Ontologia de G. Lukács". Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, pgs.: 45 a 67, 1987 (publicado originalmente em *Critica Marxista* n. 5 de 1980).
- Thompson, E. P. The Poverty of Theory and Other Essays, Monthly Review Press, 1978.

