

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL -
MESTRADO

Pós-modernidade:
mistificação e ruptura da dimensão de totalidade
da vida social no capitalismo contemporâneo

Adrianyce Angélica Silva de Sousa

Pernambuco
2004

Adrianyce Angélica Silva de Sousa

**Pós-modernidade:
mistificação e ruptura da dimensão de totalidade
da vida social no capitalismo contemporâneo**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Serviço Social, sob orientação da Prof^a Dr^a.Maria Alexandra Monteiro Mustafá.

**Pernambuco
2004**

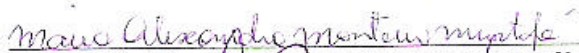


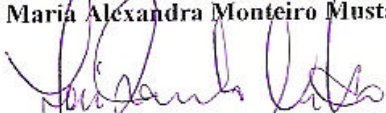
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
CURSO DE MESTRADO


Ata da 199ª Defesa de Dissertação do Curso de Mestrado em Serviço Social, realizada no Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco, aos onze dias do mês de outubro de dois mil e quatro.

Às nove horas do dia onze de outubro de dois mil e quatro, no Anfiteatro do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal de Pernambuco, em sessão pública, teve início a defesa de dissertação intitulada: **“Pós-Modernidade: mistificação e ruptura da dimensão de totalidade da vida social no capitalismo contemporâneo”**, de autoria de **Adrianyce Angélica Silva de Sousa**, a qual já havia preenchido todas as demais condições exigidas para obtenção do grau de Mestre em Serviço Social. A Banca Examinadora, aprovada ad-referendum pela coordenadora do curso, Professora Ana Elizabete Simões da Mota Fernandes e homologada pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, **processo número 012079/2004-75**, foi constituída por: **Professora Maria Alexandra Monteiro Mustafá**, Doutora em Filosofia, como orientadora e examinadora interna; **Professor José Paulo Netto/UFRJ**, Doutor em Serviço Social, como examinador externo; **Professora Maria de Fátima Gomes de Lucena/UFPE**, **Doutora em Ciências Sociológicas**, como examinadora interna; **Professor Francisco Horácio da Silva Frota/UECE**, **Doutor em Sociologia**, como suplente externo e **Professora Edelweiss Falcão de Oliveira/UFPE**, **Doutora em Serviço Social**, como suplente interna. Na qualidade de Orientadora, a Professora **Maria Alexandra Monteiro Mustafá** presidiu os trabalhos e após as devidas apresentações, convidou a candidata a discorrer sobre o conteúdo da dissertação. Concluída a apresentação, a candidata foi argüida pela banca examinadora, que após as devidas considerações finalizou os trabalhos e decidiu Aprovar com Distinção a dissertação, com as seguintes menções: Professora **Maria Alexandra Monteiro Mustafá**: Aprovar com Distinção; Professor José Paulo Netto: Aprovar com Distinção; Professora **Maria de Fátima Gomes de Lucena**: Aprovar com Distinção. E para finalizar, lavrei a presente ata que será assinada por mim e por quem de direito. Recife, onze de outubro de 2004.

BANCA:


Profª Drª Maria Alexandra Monteiro Mustafá


Prof. Dr. José Paulo Netto


Profª Drª Maria de Fátima Gomes de Lucena

MESTRE:


Adrianyce Angélica Silva de Souza

**Pós-modernidade:
mistificação e ruptura da dimensão de totalidade
da vida social no capitalismo contemporâneo**

Adrianyce Angélica Silva de Sousa

Dissertação de Mestrado submetida à comissão nomeada pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

Aprovada por:

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria
Alexandra Monteiro Mustafá

Prof^o. Dr. José Paulo Netto

Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Lucena

Recife,
Outubro de 2004

Catálogo da Publicação na Fonte.

Sousa, Adrianycy Angélica Silva de.

Pós-modernidade: mistificação e ruptura da dimensão de totalidade da vida social no capitalismo contemporâneo. / Adrianycy Angélica Silva de Sousa. – Recife(PE), 2004.

200p.

Orientador (a): Profª. Dr. Maria Alexandra Monteiro Mustafá.

Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-graduação em Serviço Social.

1. Modernidade - Dissertação. 2. Pós-modernidade - Dissertação. 3. Pensamento Marxista - Dissertação. 4. Totalidade - Dissertação. 5. Razão Moderna - Trabalho - Dissertação. I. Mustafá, Maria Alexandra Monteiro. II. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

CDD 303.4

Bibliotecária: Jocelania Marinho Maia de Oliveira CRB _4 1303

AGRADECIMENTOS



*A Daniela Neves
que faz do nosso amor: subversividade e paixão*

Para você, minha querida, reservei uma palavra escancarada repleta do meu tesão e de tudo o que de melhor há em mim. Decidi não me privar de falar a você, por conta da hipocrisia e do preconceito das pessoas.

Pois, o que eu preciso é agradecer a você sem ter a voz sufocada, rouca, ou embaraçada; afinal é com você que compartilho tudo, as angústias, as inquietações, as dúvidas e as alegrias em meio à correria desta vida.

De certo esta dissertação não existiria sem a sua força, seu carinho e a troca que realizamos ao longo deste processo. E não foi fácil chegar até aqui, pois, de todas as dificuldades que tivemos, com certeza a maior foi à aridez de vivermos as duas ao mesmo tempo a mesma ansiedade.

Logo, minha doce Daniela analisar o processo que me trouxe até aqui é ver você espelhado nele em diversas dimensões, e agradecê-la é no mínimo embaraçoso já que você é todo o sentido da felicidade que sinto ao terminar esta etapa da minha formação.

À minha família,

meu pai Acácio de Sousa, minha tia Estela Martins e minha prima Cristina Martins. As escolhas que fiz para percorrer ausentaram-me, mas sinto vocês sempre comigo ao longo desta caminhada.

À Mirla Cisne

Por todas as coisas boas e ruins que compartilhamos ao longo deste mestrado. Essa amizade antiga, que se fez nova em outras partilhas. De tudo, o que fica cada vez mais é a fortaleza vermelha e intensa de nossa amizade.

Aos colegas da pós (mestrado e Doutorado)

Cícera, Tarciso, Patrícia, Naíres, Miriam, Adriana Teixeira, conhecê-los e tê-los próximos compartilhando as dificuldades e delícias deste percurso em que nossas vidas se cruzaram, valeu demais.

Aos professores

Ana Vieira, Anita Aline, Ana Arcorverde, Ana Elizabeth,, Edelweiss Falcão, pela troca, aprendizado e crescimento em meio a tantas diversidades intelectuais e políticas.

À Fátima Lucena

Muito mais do que uma professora, presente em todos os meus momentos de dúvidas; tornou-se uma amiga e companheira. Agradeço por seu carinho, respeito e atenção.

À Alexandra Mustafá

Minha orientadora cuja experiência, generosidade e apoio, foram fundamentais para o fortalecimento da minha autonomia ao longo deste processo.

Ao professor José Paulo Netto

sua integridade intelectual, contribuiu sobremaneira para a minha formação. Muito obrigada por todas as nossas conversas, e pelas imensas contribuições para o meu trabalho.

A Jacilene,

Pessoa mais do que querida, amada. Muito obrigada por sua atenção, carinho e respeito, com certeza em você encontrei uma excelente profissional mais também uma grande amiga.

À Aurineida e Irma cuja admiração e amizade já vem de lá das dunas brancas. Este reencontro em terras pernambucanas só fortaleceu o nosso afeto.

À Ruth, Carmensita e Conceição Pio que fizeram de cada reencontro fonte de estímulo e de farra.

À Tatiana Brettas, da experiência em Ipatinga, além do crescimento profissional, a certeza e o conforto da coerência e da lealdade de sua amizade.

À Rodrigo Marcelino pessoa que conotou de conteúdo os sentidos, em mim já perdidos, da palavra companheiro e a Joseane Cabral cuja força da ancestralidade nordestina ecoa na feição doce e forte daquilo que construímos como amizade verdadeira.

À Letícia e Marcus

Pela força, pelo amparo, pelo carinho e cuidado, ter vocês como amigos é com certeza um presente e uma responsabilidade.

À Fernando Leitão e Fernando Velloso

Num momento em que eu achava que nada de especial fosse acontecer, nos tornamos "irmãos". Muito obrigada pela solidariedade, o

companheirismo e principalmente a sinceridade bolchevique da nossa amizade.

*À Mary Lúcia e Ana Velloso,
minhas indas e vindas não permitiram tanta proximidade como eu gostaria, mas tudo será sempre muito intenso e sincero.*

À Nívia e Kaliane das compras no supermercado, ao dia a dia em nosso apartamento. Foi maravilhoso dividir, errar, aprender e respeitar. Nossa amizade é muito especial e estará sempre repleta das nossas aventuras.

*À Silvana, Andréia e Sâmia
Cujo respeito, admiração e o amor fizeram-me crescer sobremaneira. Com vocês a delicadeza se fez sempre questionamento e autocrítica e principalmente cuidado. Por incrível que pareça, por agora, só consigo dizer que as amo imensamente.*

*À Verônica,
Quando o imprevisível se fez presente, você veio. E aquilo que já era tudo, transformou-se em flores e poesia. Para uma amizade como a nossa muito pouco se diz, porque todo o resto é sentir.*

À todas as companheiras do Instituto Divas, estamos na luta, emergencial e necessária, por uma sociedade emancipada que respeite o direito a diversidade e a liberdade de orientação sexual.

Aos companheiros da ABEPSS – NE (2003-2004), Gestão “quem é de luta avança”, em especial Fátima Leite. Militarmos, nestes tempos de tantos enfrentamentos e dificuldades para a profissão, só reascendeu o meu compromisso.

ILUSTRAÇÕES DE CAPA

Agradecimentos – *Bedroom in Arles* de Van Gogh

Introdução – (referência encontrada) *O Semeador* de Van Gogh

Capítulo I – *O homem virtruviano* de Leonardo da Vinci

Capítulo II – *O Arsenal* de Diego Rivera

Capítulo III – *O Grito* de Edvard Munch

Considerações Finais – *Guernica* de Pablo Picasso

Resumo

O objeto desta pesquisa é a constituição, na atualidade, de uma suposta sociedade pós-moderna edificada a partir do que seria a “crise da modernidade”. Uma parte considerável dos intelectuais - num grande e diversificado esforço de caracterizar as implicações do movimento histórico contemporâneo no âmbito da sociedade capitalista em reestruturação nas últimas quatro décadas - tem tornado lugar comum a indicação de uma situação histórica sem precedentes que configuraria não apenas uma modernidade *démodé*, mas para além disso, estão proclamando o fim da modernidade e de suas articulações fundamentais. Esta discussão insurge na conjuntura precisa das transformações econômicas e políticas dos anos 60, e abre um leque de questionamentos que apontam, pois, para a instauração de uma sociedade pós-moderna, marcada por uma modalidade de “cultura” e de “racionalidade” totalmente nova. Neste ínterim, o pensamento pós-moderno significaria, simultaneamente, uma crítica e uma ruptura com a modernidade, com implicações que atingiriam desde a vida cotidiana até a produção do conhecimento social. Para apreendermos criticamente este momento sócio-histórico ancoramos nossas análises nas categorias fundamentais do pensamento marxiano - por entendermos que este configura uma superação dialética, das formas unilateralizadas de pensamento próprias do desenvolvimento da sociedade capitalista em sua fase de decadência ideológica - e nas contribuições do escritor húngaro Georg Lukács. Nestes termos, realizamos um estudo bibliográfico a partir da obra de três autores pós-modernos de grande trânsito e representatividade no debate acadêmico contemporâneo, quais sejam: Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Boaventura de Sousa Santos. Focalizamos nossos esforços nas linhas centrais do pensamento de cada um destes autores de modo a analisar as argumentações por eles constituídas como forma de lançar luzes sobre a nossa hipótese central, qual seja: não existe uma sociedade pós-moderna. Logo, se comprovado este entendimento, a idéia de uma sociedade pós-moderna seria na verdade um mito próprio e funcional às relações reificadas do sistema capitalista em sua fase tardia, que no plano do pensamento, constituiria um falseamento da realidade social justamente por romper com a dimensão de totalidade que é intrínseca a mesma.

Abstract

The object of this research is the constitution at the present time of a supposed post-modern society, which is built starting from what it would be, the “crisis of the modernity”. A considerable part of the intellectuals - in a big and diversified effort to characterize the implications of the contemporary historical movement, in the ambit of the capitalist society under restructuring in the last four decades - has become common place for the indication of an unprecedented historical situation that would not only be configuring a *démodé* modernity, but also be proclaiming the end of the modernity and of their fundamental articulations. This discussion is born in the precise conjuncture of the economical and political transformations of the sixties, and gets ready for a set of questions that point to the start of a post-modern society, marked by a perspective of a totally new culture and rationality. In the meantime, the post-modern thought would mean, simultaneously, a critic and a rupture with the modernity, with implications that would reach since the daily life until the production of the social knowledge. In order to understand this social-historical moment critically we anchored our analyses in the fundamental categories of the Marxiano thought – for we understand that this one configures a dialectical overcome of the unilateral way of thought related to the development of the capitalist society in its phase of ideological decadence - and in the Hungarian writer's Georg Lukács contributions. In these terms, we accomplished a bibliographical study starting from the three post-modern authors work that we consider to be of great representativeness in the contemporary academic debate: Jean -François Lyotard, Michael Maffesoli and Boaventura de Sousa Santos. We focused our efforts on the thought central lines of each one of these authors in order to analyze the arguments constituted by them as a way of highlighting our central hypothesis, which is: a post-modern society doesn't exist. Therefore, if this understanding is proved to be true the idea of a post-modern society would be actually an own and functional myth to the relationships concerning the capitalist system in its late phase, that in the thought plan, it would constitute a distortion of the social reality exactly for breaking with the totality dimension which is inherent to itself.

S U M Á R I O

INTRODUÇÃO.....	16
-----------------	----

CAPÍTULO I

A MODERNIDADE: “O ESPÍRITO QUE TUDO NEGA”.....	31
--	----

A CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE.....	32
------------------------------------	----

A RAZÃO MODERNA.....	41
----------------------	----

FILOSOFIA BURGUESA E DECADÊNCIA IDEOLÓGICA.....	46
---	----

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO DE MARX E A CATEGORIA

TOTALIDADE.....	61
-----------------	----

A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO

DE MARX: A SUPERAÇÃO DIALÉTICA.....	62
-------------------------------------	----

A ONTOLOGIA MARXIANA.....	79
---------------------------	----

FETICHISMO, ALIENAÇÃO E REIFICAÇÃO.....	101
---	-----

CAPÍTULO III

A SUPOSTA CONSTITUIÇÃO

DA SOCIEDADE

PÓS-MODERNA.....	121
------------------	-----

A CORTINA DE FUMAÇA DOS ANOS 60.....	122
--------------------------------------	-----

UMA CRISE DE “PARADIGMAS” ?.....	144
----------------------------------	-----

CONDIÇÃO PÓS-MODERNA OU MISTIFICAÇÃO

DA REALIDADE ?.....	157
---------------------	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
---------------------------	-----

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS.....	204
---------------------	-----

INTRODUÇÃO



Ser radical é tomar as coisas pela raiz. E para o homem, a raiz é o próprio homem (Karl Marx).

Ao nos debruçarmos sobre a questão da Pós-modernidade uma primeira questão que se coloca premente de esclarecimento é qual a relação que esta discussão tem com o Serviço Social. Aparentemente tal temática de estudos teria vinculação mais estreita com as Ciências Sociais e em especial a Sociologia e a Antropologia Cultural. Entretanto, como entendemos que a reflexão teórica é reflexão acerca de uma realidade objetiva, a compartimentalização da realidade em “caixinhas” não é nosso horizonte. Não existe um “pedaço” da realidade que seja referente a uma única ciência, ou disciplina. Desse modo, a análise acerca da Pós-modernidade é uma discussão atual e pertinente porque se refere ao movimento sócio-histórico da realidade contemporânea. O que não implica dizermos, porém, que este trabalho de investigação não possa contribuir com os debates existentes nas Ciências Sociais e principalmente no Serviço Social.

Ao contrário, a relevância deste estudo, especificamente sobre este último, reside justamente no fato de que a discussão acerca de uma pós-modernidade tem-se entranhado cada vez mais na produção do conhecimento do Serviço Social, implicando um distanciamento da direção social estratégica da profissão caucionada na teoria crítica¹. Como entendemos que não se trata de um debate estritamente epistemológico, tal distanciamento encontra na objetividade da sociabilidade burguesa contemporânea condições de materialização.

Nestes termos, não é desnecessário situar que a profissão vem operando um movimento - que se inicia no Movimento de Reconceituação e desenvolver-se-á largamente nos anos 80 - de consolidação política-ideológica, de uma “intenção de ruptura” (a partir da apropriação das análises marxistas) com o conservadorismo histórico que marca a profissão desde a sua institucionalização.

Esta consolidação aparece aqui implicada em dois pontos: um, que diz respeito à consolidação mesma da ruptura com o conservadorismo; e outro, que assinalou a maioria da elaboração teórica do Serviço Social no Brasil. Entretanto, o movimento de consolidação da ruptura não significa a

¹ Quando utilizamos a expressão Teoria Crítica estamos nos remetendo exclusivamente ao pensamento marxiano. Esta observação é necessária uma vez que o termo Teoria Crítica pode dar a falsa impressão de estarmos nos remetendo ao pensamento da Escola de Frankfurt.

superação do conservadorismo; ao contrário, como bem lembra Netto (1999) - graças aos esforços que vinham, pelo menos, de finais dos anos setenta, e no rebatimento do movimento da sociedade brasileira - posicionamentos ideológicos e políticos de natureza crítica e/ou contestadora em face da ordem burguesa conquistaram legitimidade para se expressar abertamente no interior da profissão. Mas também é correto afirmar que, ao final dos anos oitenta, a categoria profissional refletia largo espectro das tendências ídeo-políticas que expressavam as tensões e ânimos da vida na sociedade brasileira.

Deste modo, abre-se na profissão, no curso dos anos 80, um processo de renovação teórico-cultural onde foi dominante a produção influenciada pela tradição marxista (C.f. Netto, 1999). Este processo de maturação, através da interlocução com a tradição marxista, foi possibilitado - entre outros elementos histórico-sociais - pelo esgotamento do sistema ditatorial e pelo processo de democratização instaurado no movimento da sociedade civil nos anos em questão.

Convém, porém, observar que esta efervescência vivenciada pela profissão - resultante que é da conjuntura sócio-histórica - põe em conflito, no seu interior, diversos projetos profissionais, que por sua vez expressam determinados projetos sociais. Dessa forma, neste processo de luta, a profissão

elabora uma direção social estratégica, que tanto não anula os demais vetores que fazem parte do corpo profissional - dado que não existe um bloco homogêneo no contingente profissional - como também não se resume a um caráter estritamente ídeo-político, uma vez que envolve todos os elementos que compõem a cultura profissional.

Na passagem dos anos 80 para os 90, porém, as bases que possibilitam a centralidade da direção social estratégica da profissão - engendrada pelo recurso ao pensamento marxista e que colocavam a profissão em franco questionamento à ordem burguesa - começam a ser deslocadas pelo processo de reestruturação capitalista e pelos seus desdobramentos assumidos no Brasil.

Conforme sinalizado por Soares (2000), os indícios sistematizados de tal rebatimento começam a despontar na profissão a partir de 1991 com os trabalhos priorizados pela gestão 89/91 da ABESS - Associação Brasileira de Ensino em Serviço Social relativos à pesquisa e produção do conhecimento no Serviço Social e sua relação com a prática profissional.

O número 05 dos Cadernos ABESS² popularizou nos meios profissionais os debates da chamada “crise de paradigmas” das ciências sociais, da crise do marxismo e da necessidade do pluralismo. Contudo, não queremos com isso estabelecer um marco temporal preciso que possibilite demarcar a partir de quando a idéia de crise de paradigmas passa a ser incorporada entre as preocupações do Serviço Social. Somente estamos pontuando que este é um debate que se torna típico no seio profissional a partir da década de 90, tendo como um expressivo rebatimento a sua incorporação aos argumentos que justificavam a revisão curricular do curso de serviço social de 1993.

Iniciada a revisão curricular, as primeiras questões foram sendo apresentadas nos vários debates ocorridos nas oficinas nacionais e locais realizadas em todo o Brasil e promovidas pela ABESS, hoje Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social – ABEPSS. Durante os anos de 93 a 95 várias foram as polêmicas centradas sobre a validade ou não do marxismo para explicar os *novos* fenômenos contemporâneos. Nestes termos, a direção social estratégica hoje norteadora da profissão esteve questionada pelo pressuposto da “crise de paradigmas”.

² Publicação veiculada pela entidade que tinha como objetivo estimular o debate e a circulação de idéias possibilitando a crítica e a produção teórica no âmbito do Serviço Social. O primeiro Caderno foi organizado pela gestão 85/87 da ABESS e tinha como temática o *Processo de formação profissional do Assistente Social*.

Conforme aponta Soares (2000), diversas são as argumentações e inquietações postuladas neste debate. Por exemplo, a professora Alba Maria Pinho de Carvalho, defendeu o pluralismo metodológico dando por supostas as proposições pós-modernas de esgotamento da modernidade; a professora Suely Gomes Costa, além de reivindicar a necessidade do pluralismo, levanta a polêmica acerca do eixo de proteção social como sendo objeto da profissão.

Verificamos, pois, que muitas eram as possibilidades - algumas bastante regressivas - que estavam postas no processo de disputa pela hegemonia na profissão até a formulação do documento-base que deu sustentação à convenção de ABESS de 1995. Este documento, porém, demarca uma clara tomada de hegemonia em favor da vertente crítica protagonizada pela intervenção da professora Marilda Villela Iamamoto ao longo de 1995. Como exemplos claros deste movimento, temos a definição da questão social como eixo central da formação e do exercício profissional, a afirmação da centralidade da categoria trabalho, etc.

Esta discussão, porém, não ficou estacionada em 1995; ao contrário, a pesquisa realizada por Soares (idem), a partir da análise dos artigos presentes na revista *Serviço Social & Sociedade*, revela que as polêmicas pós-modernas no Serviço Social encontram-se cada vez mais atualizadas. Diversas

são as críticas feitas ao marxismo, cujo desdobramento principal é o próprio questionamento do projeto político profissional.

Dentre as críticas elencadas por esta autora, podemos perceber que se têm operado simplificações do pensamento marxiano que acabam por se referir a seus elementos basilares de forma extremamente equivocada, donde o esforço na busca de compreensão da totalidade da vida social é tomado como totalitarismo, a ortodoxia é entendida como dogmatismo, a universalidade é reduzida a estruturalismo. Ocorre, também, uma verdadeira mutilação do acervo onto-categorial de Marx, que está sendo submetido a reconstruções e complementações muitas vezes imediatistas, sendo estas mutilações utilizadas para justificar a tomada das representações acerca do objeto profissional como o objeto em si, o que tem levado profissionais a não problematizarem os espaços sócio-ocupacionais em que estão inseridos, derivando daí uma apologia ao Terceiro Setor, à Filantropia empresarial, etc. (C.f. Soares, *idem*, p.100).

Dessa forma, sob o argumento de uma disputa por hegemonia, alguns profissionais empreendem uma clara desqualificação do projeto político profissional. Como exemplo desta questão, podemos nos reportar ao núcleo temático de formação profissional - que compunha um dos eixos de

discussão do X Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, ocorrido em 2001 na Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ. Nessa sessão temática, foi apresentada uma quantidade significativa de trabalhos que questionavam a direção social do curso de Serviço Social e alguns que teciam críticas explícitas ao projeto ético-político da profissão.

Desse modo, a formação profissional, os campos políticos e ocupacionais da profissão têm sido palco de disputa por/pela hegemonia na atualidade, onde uma das polarizações que consideramos centrais é a da Pós-modernidade x Marxismo, num contexto onde as transformações societárias afetam significativamente a materialização do projeto profissional e tendem a dificultar o processo de apropriação e adesão deste projeto entre alunos, profissionais e professores.

Explicitada a importância para o Serviço Social de se efetivar uma análise da Pós-modernidade, convém, pois, situar em síntese qual é o nosso problema. A constituição da moderna sociedade burguesa é marcada por um extremo paradoxo: sua origem possui um caráter marcadamente revolucionário - no sentido em que se constitui, por meio do movimento burguês, uma sociedade emancipada dos grilhões feudais e idealmente organizada segundo critérios racionais, donde as possibilidades humanas de

apreensão da realidade em sua totalidade estão dadas - mas, seus traços constitutivos passam a ser internamente negados pela própria burguesia revolucionária que, confrontada pelo proletariado, vê-se impelida a justificar cada vez mais o existente e a estreitar a margem para uma apreensão global da realidade.

A burguesia substitui os valores universais da sociedade pelos seus mesquinhos interesses particulares, instaurando a partir daí um discurso apologético que se torna incapaz de reproduzir as reais condições de existência dos diversos grupos sociais sob o modo de produção capitalista, uma vez que este é pautado na dominação do trabalho e extração da mais-valia pelo capital, donde também está sob o controle deste último tanto o modo de trabalhar, como, também, o produto do trabalho.

Em seu processo de desenvolvimento e estruturação, o capitalismo tem vivenciado a agudização das suas contradições fundamentais. No plano do pensamento, este movimento explicita cada vez mais a tendência ideologizante da decadência que rompe com as categorias fundamentais da razão moderna: o humanismo, o historicismo concreto e a dialética, impossibilitando o sujeito de superar o momento imediatamente dado e conduzi-lo à compreensão *histórico-transitório* do capitalismo.

Este movimento aparece radicalmente demarcado por Lukács (1968a) quando este autor explicita que, até 1848, o pensamento burguês ainda era uma forma aberta para a elaboração de um saber verdadeiro, científico. Depois de 1848 até a emergência do imperialismo, porém, tal pensamento caracteriza-se por uma aberta fuga da realidade, com uma clara intencionalidade de manutenção da ordem burguesa. É a partir deste ponto que Lukács indica para o ingresso do pensamento burguês no *período da decadência*. Este período tem seu caráter apologético agudizado ainda mais com a entrada do capitalismo na sua fase imperialista. Posto que, neste momento, dada a impossibilidade social e teórica de uma defesa do sistema, a tônica dominante torna-se a falsa solução da “terceira via”. Esta terceira via dar-se-á claramente pela estruturação filosófica em torno do irracionalismo. Desse modo, inaugura-se, no patamar epistemológico, a pseudo-objetividade dos mitos e a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro.

Na atualidade, em seu processo de reestruturação capitalista, verificado nas últimas quatro décadas, difunde-se o ideário de que as sociedades capitalistas têm vivenciado mudanças tão significativas que estas acabaram por gerar novos fenômenos sociais. Tal seria a ordem destas modificações que se tem tornado lugar comum a indicação da constituição de

uma situação histórica sem precedentes que configuraria a própria “crise da modernidade” e dos “paradigmas” que dão sustentação à mesma.

Teríamos, pois, instaurada a partir daí uma sociedade pós-moderna, marcada por uma nova modalidade de “cultura” e de “racionalidade” como expressão do conjunto de transformações econômicas e políticas verificadas no marco histórico em questão. Neste ínterim, o pensamento pós-moderno significaria, simultaneamente, uma crítica e uma ruptura com a modernidade, com implicações que atingiriam desde a vida cotidiana até a produção do conhecimento social.

Nestes termos, ao ancorarmo-nos nas categorias fundamentais do pensamento marxiano – que, no nosso entendimento, consiste numa *superação* em relação às formas unilaterais próprias ao processo de desenvolvimento da sociabilidade burguesa - e nas contribuições do escritor húngaro György Lukács, realizamos um estudo bibliográfico a partir da obra de três autores pós-modernos de grande trânsito e representatividade no debate acadêmico contemporâneo, quais sejam: Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli e Boaventura de Sousa Santos.

Entendendo a impossibilidade da realização de um estudo de grande fôlego sobre o conjunto da obra destes autores, dados os limites próprios à

elaboração de uma dissertação de mestrado, focalizamos nossos esforços nas linhas centrais do pensamento de cada um destes autores, de modo a analisarmos as argumentações por eles constituídas como forma de lançar luzes sobre a nossa hipótese central, ou seja, a de que não existe uma sociedade pós-moderna e de que os teóricos pós-modernos sustentam tal assertiva por realizarem um falseamento da realidade social, uma vez que rompem com a dimensão de totalidade que é intrínseca à mesma.

Dessa forma, no intuito de apreendermos a complexidade das questões postas até aqui, realizamos um esforço investigativo pautado na busca de apreensão da dinâmica do real pela busca da totalidade. Entendemos que a representação teórica deve buscar reproduzir o mais fielmente possível as condições objetivas da realidade social. Tal pontuação, porém, não deve levar ao equívoco da afirmação de que o objeto reproduzido pela consciência perca a sua autonomia frente ao sujeito; ao contrário, a realidade objetiva tem sua existência independente do sujeito que investiga.

Logo, entendemos que para analisarmos a manifestação ideológica da pós-modernidade, precisamos, conforme esboça Lukács delimitar *sua gênese e sua função social*. Não devemos, pois, no entendimento do pensador húngaro, limitarmo-nos apenas a *estigmatizar* uma determinada tendência,

mas devemos nos lançar ao conhecimento intrínseco do objeto de estudo procurando demonstrar sua falsidade, articulando a análise imanente dos textos com a investigação da gênese histórica de suas categorias e a função social que desempenham.

Assim, buscamos determinar o contexto sócio-histórico que permite a entificação do conceito de pós-modernidade, demonstrando as apreensões teóricos-ideológicas que são feitas, de modo a expor a função social que este conceito desempenha na processualidade dos indivíduos numa dada margem histórico-social.

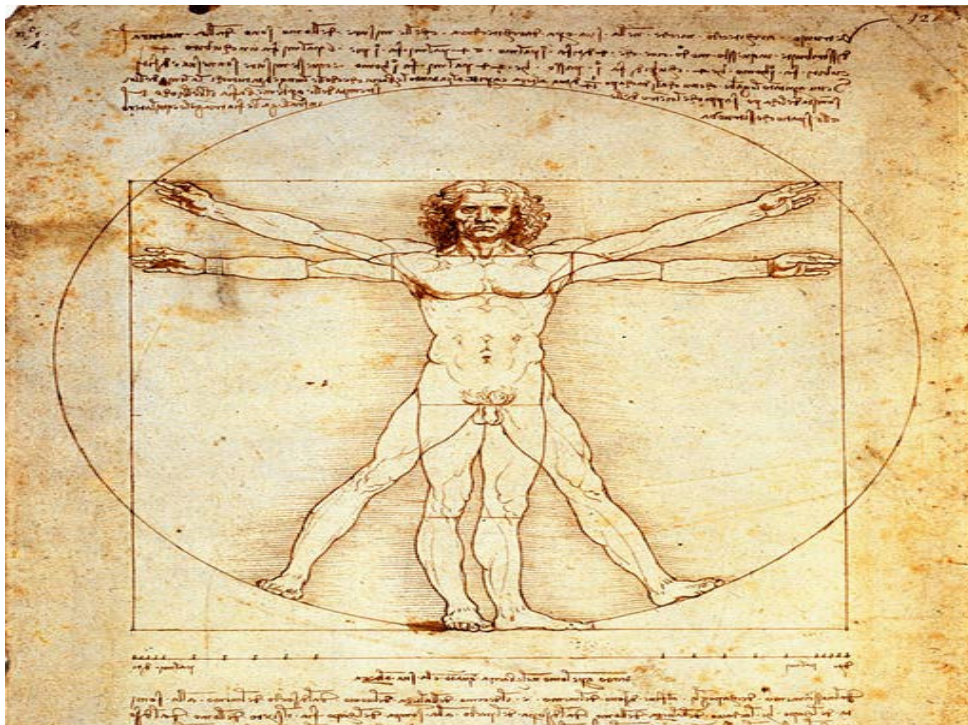
É por estas razões que, de uma forma aproximativa, não visando esgotar a questão em foco, mas contribuir para um debate crítico sobre a mesma, que o **primeiro capítulo** desta dissertação está centrado nos elementos constitutivos e constituintes da moderna sociedade burguesa, de modo a situar o desenvolvimento e limitação da razão moderna e do projeto ilustrado pelo processo de decadência ideológica instaurado pela burguesia nos pós 1848, como reação conservadora à ascensão do proletariado como classe autônoma. No **segundo capítulo**, tentamos reconstruir os conceitos centrais do pensamento marxiano por entendermos que este configura uma superação dialética das formas unilateralizadas de pensamento instauradas na

decadência ideológica, bem como abre a via para uma concepção teórico-metodológica que não sucumbe a pseudo-objetividade posta pelo movimento burguês - justamente por estar centrada na totalidade da vida social. Por fim, no **terceiro capítulo** confrontamos o surgimento da idéia da pós-modernidade com os processos sócio-históricos do capitalismo em sua fase tardia, e localizamos aí o equívoco da suposta crise de paradigmas das ciências sociais e do fim da modernidade. Nosso objetivo, neste momento, será o de demonstrar como os pensadores pós-modernos alardeiam uma sociedade pós-moderna, a partir da fragmentação e da ruptura com a totalidade social, tornando-se esta suposta “sociedade pós-moderna” extremamente funcional à nova fase de expansão do capitalismo.

CAPÍTULO I

A MODERNIDADE: “O ESPÍRITO QUE TUDO NEGA”

Mefistófeles – Fausto de Goethe



A moderna sociedade burguesa, uma sociedade que desenvolveu gigantescos meios de troca e produção, é como o feiticeiro incapaz de controlar os poderes ocultos que desencadeou com suas fórmulas mágicas (Karl Marx e Friedrich Engels).

O que está posto na ordem do dia no debate contemporâneo não é apenas uma modernidade *démodé*; mais do que isso, proclama-se o fim da modernidade e de suas articulações fundamentais.

Na atualidade, uma análise pouco atenta nos jornais, revistas, nos filmes, na produção acadêmica, nos discursos que fundamentam as ações de boa parte dos movimentos sociais levaria à declaração de que o projeto da modernidade efetivamente esvaiu-se na sociedade atual e que vivemos em tempos mais “novos”, que estão para além da modernidade; tempos de uma “pós-modernidade”. Este capítulo visa, pois, recuperar, os elementos constitutivos da modernidade, ou seja, a razão moderna e o projeto da Ilustração, de modo que ao compreendê-los possamos apreender a crítica que é feita a este projeto na atualidade.

A CONSTITUIÇÃO DA MODERNIDADE

Entendemos que, para uma abordagem do projeto da modernidade, devemos capturar as determinações sócio-históricas que fundam, caracterizam e estabelecem os vínculos dos *tempos modernos*. Deste modo, não se constitui objetivo nosso realizar uma abordagem dos significados semânticos da era moderna, uma vez que ao, referenciarmos os elementos sócio-históricos que particularizam a modernidade, entendemos que ela consubstancia rupturas e continuidades com outros períodos históricos.

Logo, entendemos que a modernidade *é um tipo de experiência vital*. Uma experiência transfigurada no espaço, no tempo, que anula as fronteiras territoriais, religiosas onde homens e mulheres estão *unificados* por um leque de objetivações estáveis que lhes possibilitam produzir a sua experiência individual, bem como o conjunto das relações sociais. Entretanto, esta unidade é paradoxal *é uma unidade de desunidade: ela despeja a todos num turbilhão permanente de desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, tudo o que é sólido desmancha no ar* (Berman, 1986, p.15).

Mas afinal que mudanças significativas são essas que se instauram com a Modernidade? Que rupturas se estabelecem? Que vínculos ainda estão estabelecidos entre a era moderna e os outros períodos históricos?

É consensual entre diversos autores que a Modernidade, enquanto constituição de uma sociedade efetivamente moderna - cuja processualidade será pura resultante da interação humana - só pode ser pensada a partir da transição do século XVIII ao século XIX. Em outras palavras, estamos afirmando que é na vigência da ordem burguesa que se opera a constituição da sociedade moderna e desta como uma realidade eminentemente social.

Até este momento a experiência individual, o ritmo de vida, a mobilidade espacial não permitia a constituição de fronteiras claras entre a esfera social e a esfera natural. No marco do *Ancien Régime*, a riqueza imobiliária, a propriedade da terra e a estrutura social garantida por instituições naturais (como a família) e sobrenaturais (com o importante papel da Igreja) debitavam a este regime a sua *estabilidade*. Em outras palavras,

Nos mundos (...) relativamente isolados do feudalismo europeu, o lugar assumiu um sentido legal, político e social definido, indicativo de uma autonomia relativa das relações sociais e da comunidade dentro de fronteiras territoriais fixadas aproximadamente. No âmbito de cada mundo conhecível, a organização espacial refletia uma confusa sobreposição de obrigações e direitos econômicos, políticos, legais. O espaço exterior era mal apreendido e, em geral, conceituado como uma cosmologia misteriosa povoada por alguma autoridade externa,

hostes celestiais ou figuras sinistras do mito e da imaginação (Harvey, 1992, p.219).

Nestes termos, *a burguesia, historicamente, teve um papel extremamente revolucionário*, uma vez que é própria da dominação burguesa a ruptura com todo o tipo de mistificação prévia; tudo o que em ordens anteriores estava atrelado a características naturais e sobrenaturais, aparece como resultado e iniciativa dos homens. Karl Marx e Friedrich Engels são categóricos quanto a esta interpretação, quando afirmam que *em todas as vezes que chegou ao poder (a burguesia), pôs termo a todas as relações feudais, patriarcais e idílicas. Desapiedadamente rompeu os laços feudais heterogêneos que ligavam os homens aos seus ‘superiores naturais’* (1998, p.12).

Assim, o movimento burguês encarna um caráter emancipatório na medida em que uma das realizações que estão postas em seu horizonte é a pretensão de suprir as carências materiais, frente às calamidades naturais. Desta forma, entendemos que, enquanto base de produção, é inegável esta dimensão, na ascensão do capitalismo, como característica intrínseca desta ordem que só pode subsistir revolucionando constantemente os padrões até então vigentes de produção e distribuição da riqueza social. Como explicita Marx e Engels,

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

No lastro do desenvolvimento do mundo burguês, opera-se uma capacidade extremamente maior de criar uma massa de bens e serviços em quantidade e qualidade capaz de atender a todas as necessidades de reprodução da sociedade. Neste processo de modernização³, a realização histórica da burguesia revolucionária introduz um novo conteúdo na vida cotidiana dos indivíduos: o princípio da atividade, em que subjazem as possibilidades de transformação da sociedade (C.f. Guerra, 2002, p. 90). Agora a sociedade aparece não só fruto da *interação* humana, mas também como *resultado* e *iniciativa* destes mesmos homens. *A burguesia (...) foi a primeira a dar provas do que a atividade humana pode empreender* (Marx, idem, p. 13).

Assim, as *revoluções* ocorridas no processo de trabalho⁴, estabelecem para os homens a possibilidade e as condições para a

³ Para Berman existe uma distinção entre modernização e modernismo. Por *modernização* entende os *processos sociais que dão vida a esse turbilhão, mantendo-o num perpétuo estado de vir-a-ser*. Já o *modernismo* seria *a cultura mundial em desenvolvimento que atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento* (idem, p. 16).

⁴ O desenvolvimento do sistema de manufatura e posteriormente o industrial, a divisão do trabalho nas oficinas, o desenvolvimento do mercado mundial - cosmopolitando a produção e o consumo – o aperfeiçoamento dos meios de produção, a criação das grandes cidades, a navegação a vapor, as estradas de ferro, etc.

contradição: de uma transformação material e espiritual que se realiza subvertendo completamente a antiga ordem, situando o velho e o novo modo de vida no centro da história.

Esta percepção aparece tão claramente no modernismo, que tenta traduzir esteticamente a transformação como aspiração na vida de homens e mulheres modernos. A arte revela não apenas uma humanidade apta a estas transformações, mas sujeitos históricos inquietos que buscam e levam as transformações adiante. A modernidade suscita nos indivíduos um impulso a não se lamentar nostalgicamente em relação à segurança e fixidez das relações do passado, mas ao contrário impulsiona a viver plenamente esta mobilidade das condições de vida e das relações sociais com outros seres humanos. Berman traduz este entendimento subjetivo - e aqui entendemos esta compreensão diferentemente do que é o subjetivismo radical desenvolvido pelo movimento romântico que transformou a experiência estética num fim em si mesma - quando cita passagens da novela romântica *A nova Heloísa* de Rousseau, onde o jovem herói, Sanit-Preux descreve as contradições deste *tourbillon social*

Eu começo a sentir a embriaguez a que esta vida agitada e tumultuosa me condena. Com tal quantidade de objetos desfilando diante de meus olhos, eu vou ficando aturdido. De todas as coisas que me atraem, nenhuma toca meu coração, embora todas juntas

perturbem meus sentidos, de modo a fazer que eu esqueça o que sou e qual o meu lugar (Rousseau apud Berman, idem, p. 17-8).

Assim, os dois elementos supracitados anteriormente: a contradição da realidade e a perspectiva revolucionária passam a ser portadoras de uma nova forma de entender o mundo. Forma esta que está encarnada na modernidade como programa sócio-cultural da Ilustração.

A Ilustração - a grosso modo - pode ser tomada como o período que vai do século XVI no Renascimento, e vai encontrar seu clímax na segunda metade do século XVIII. Tem sua demarcação, sobretudo, pela influência do pensamento revolucionário de Copérnico, Galileu e Bacon, na física e na astronomia que fundam a filosofia Moderna, e sua caracterização posta pelo século das Luzes na França com Voltaire, Diderot, etc. Em outros termos, estamos afirmando - e o marco histórico explicita isso - que o movimento dos ilustrados expressa, no plano das idéias, a constituição, ainda no marco do *Ancien Régime*, da conquista da hegemonia cultural pela burguesia revolucionária (C.f. Netto, 2002). Em outras palavras, o descobrimento da América, a circunavegação da África e do globo, o acesso às Índias Orientais e aos mercados chineses, o comércio com as colônias e a expansão das trocas e das mercadorias revelavam cada vez mais a limitação própria das forças

propulsoras da sociedade continuarem aprisionadas à compreensão de mundo feudal.

Rouanet (1987) - cuja influência de pensamento é claramente habermasiana - chama-nos atenção para um fato importante, e que aqui incorporamos: existem diferenças entre o Iluminismo e a Ilustração. Para este autor, *o Iluminismo designa uma tendência intelectual, não limitada a qualquer época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão (de argumentos racionais)*. Ou seja, diz respeito a um projeto sócio-cultural que atravessa vários processos históricos, e inaugura um grande projeto racionalista que está presente desde a pólis Grega e que perpassa de maneira trans-histórica⁵ o longo processo de constituição da sociedade ocidental. A *Ilustração por sua vez, atualizaria o projeto iluminista, mas este projeto não começou com aquela, nem se extingue no século XVIII*. Pensada, conforme sinalizado anteriormente, como expressão cultural hegemônica da burguesia em seu processo revolucionário, a Ilustração seria no dizer de Netto (2002) *um capítulo, um episódio do projeto Iluminista*.

⁵ Não queremos, porém, afirmar, com tal entendimento, que este processo seja linear, uma vez que consideramos a modernidade como um período de superação da Idade Média na qual predominou a obscuridade perante o conhecimento e a razão, tendo em vista, por exemplo, a submissão desta última aos dogmas da religião.

Os elementos anteriormente mencionados, que esclarecem as diferenças entre o projeto do Iluminismo e o movimento da Ilustração, permitem-nos por sua vez, clarificar ainda mais o sentido da *transformação* na sociedade moderna. Nesta, passa-se de uma visão eurocêntrica para um assombroso fluxo de conhecimentos acerca de um mundo mais amplo; o que lança como desafio ao conhecimento, refletir não para *a glória de Deus*, mas para celebrar e facilitar a *libertação do homem* como indivíduo livre e ativo, dotado de consciência e vontade.

O racionalismo que marca o movimento Ilustrado estabelece uma tensão que busca superar qualquer limitação do conhecimento operada pela filosofia e pela teologia, uma vez que era preciso conhecer a natureza - agora “desnaturalizada” do homem que conhece - sua estrutura, seus fenômenos físicos, químicos e biológicos. Para os Ilustrados, a exploração racional da natureza passava pelo seu reconhecimento tal como ela se apresenta. O que torna esta exploração uma pré-condição para uma reprodução adequada da sociedade. Dessa forma, interessa conhecer e desenvolver um conjunto de instrumentos intelectuais e materiais capazes de potencializarem a exploração da natureza pela sociedade de modo que o domínio científico da mesma realize a libertação da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais.

Por outro lado, os ilustrados acreditavam que a razão não possui somente esta dimensão - uma *dimensão instrumental* - mas também uma *dimensão emancipatória* na medida em que o conhecimento racional deveria ser utilizado também para a organização da sociedade⁶. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento sinalizava para a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana.

Neste movimento de progresso social uma das primeiras conquistas da revolução burguesa foi à concepção de igualdade de todos perante o direito. Tal empreendimento encarnado claramente nos ideais da Revolução Francesa de *liberdade, igualdade e fraternidade* é bem explicitado, na frase de Condorcet, as vésperas desta revolução *uma boa lei deve ser boa para todos*.

Deste modo, estamos pontuando que estes elementos, ou seja, *uma complexa relação de continuidade e ruptura com as tradições culturais do Ocidente e o quadro sócio-cultural preciso em que se situa* confere a emersão e articulação das categorias nucleares que constituem a razão moderna.

⁶ Neste ínterim, vale a indicação da obra O Leviatã de Thomas Hobbes, publicada na Inglaterra em 1651, na qual este autor discute a elaboração/criação do Estado Artificial como forma de controlar a natureza humana e seus instintos. Também expressivo é o pensamento de Nicolau Maquiavel (1453-1527) cuja concepção de homem e política constitui uma superação da concepção naturalista aristotélica.

A RAZÃO MODERNA

O marco histórico de transformações sociais, econômicas, políticas e culturais acima referenciado sinaliza a centralidade da constituição da razão moderna que torna possível ao homem a liberação das concepções religiosas, e a constatação dos limites e possibilidades da capacidade humana de entendimento dos processos constituintes e constitutivos da estrutura social, sinalizando assim sua condição de autonomia.

A perspectiva revolucionária do capitalismo permitiu, aos pensadores que estavam sob a ótica do mundo novo em construção, a compreensão do real como totalidade concreta em constante evolução. O ser social, que estava posto para estes pensadores, era muito mais rico e mais complexo do que em períodos anteriores.

Este entendimento é bem sintetizado por Coutinho quando explicita que *sem compromissos com a realidade imediata, os pensadores burgueses não limitavam a razão à classificação do existente, mas afirmavam o seu ilimitado poder de apreensão do mundo em permanente devenir* (1972, p. 12). Assim, a racionalidade em construção compreendia o real como totalidade regida por leis e afirmava a historicidade dos processos objetivos que embora

fossem obra da ação humana constituíam-se como superiores às vontades individuais.

Logo, três são as categorias nucleares que, ao se intercorrerem e sintetizarem organicamente, edificam a razão moderna e garantem à mesma uma estrutura *inclusiva*. O sumário entendimento destas categorias pode ser extraído da obra de Coutinho (1972), na qual este autor demarca o *humanismo* que remete à teoria de que o homem é um produto de sua própria e coletiva atividade; o *historicismo concreto* que possibilita a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, que dimensiona e possibilita a viabilidade do desenvolvimento e aperfeiçoamento do gênero humano; e finalmente a *Razão dialética* que refere simultaneamente, a uma determinada racionalidade objetiva imanente ao processo da realidade e a um sistema categorial capaz de reconstruir ideal e subjetivamente esta processualidade proveniente da intuição e do intelecto analítico.

Em Hegel - autor que, nas palavras de Coutinho, é o ponto terminal e de culminação da trajetória ascendente e progressista do pensamento burguês - o movimento do conhecimento parte de uma percepção imediata sobre o mundo balizada, pela *intuição*. Superando este primeiro momento, o sujeito empreende o *verstand* (entendimento do mundo) no patamar da *Razão*

analítica. Aqui ao sujeito é possível operar, distinguir, classificar, decompor o todo em suas partes para depôs recompô-las de forma lógica.

Por isso, em Hegel há um entendimento semântico distinto de *vernunft* (como razão) porque a razão, que é dialética, supera a razão analítica ou entendimento naquilo que escapa a esta última, ou seja, a processualidade contraditória de seus objetos. A razão dialética possibilita a negação e crítica do objeto.

Por outro lado, conforme explicitado por Netto, a razão analítica não é incompatível com passos sintéticos, *mas as operações de síntese que realiza lavram sobre as mesmas bases positivas dos seus procedimentos de análise, redundando na mera recomposição sistêmica dos conjuntos objetos da desconstrução por meio da intelecção* (1994, p. 29).

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

lógica que movimenta os fenômenos. É por esse motivo que, para Guerra, a razão dialética pode ser compreendida tanto como uma perspectiva, quanto como o conteúdo do ser. Nas palavras da autora,

Se a realidade social constitui-se por meio do movimento do ser no sentido da sua auto-reprodução, que engendra a reprodução da espécie humana, estes ‘modo de ser’, pelos quais o ser social se compõe, indicam o caminho que a razão deve trilhar para galgar o conhecimento (Guerra, *idem*, p. 42).

Desse modo, a estrutura inclusiva da razão moderna é parametrada pela *objetividade* e *processualidade* que ela verifica e reconstrói na realidade. Dado que as categorias lógicas não se desconectam da realidade, ao contrário remetem sempre e sistematicamente à mesma, a razão é o meio através do qual se estabelece a unidade entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Esta concepção supõe uma unidade entre sujeito/objeto, que não se confunde com identidade⁷, ou no dizer de Netto (1994) *entre a consciência e o mundo objetivo não há fratura ontológica*, uma vez que a realidade é sempre mais preta de determinações do que a capacidade do sujeito de capturá-las. Mas este - dadas às possibilidades da razão - é capaz de reconstruir pela via do pensamento a processualidade da realidade. Esta processualidade, por sua vez, está posta em dois sentidos: no mundo que é pensado enquanto movimento dinamizado contraditoriamente, onde o ser tem sua efetividade no processo de

⁷ Esta confusão é uma marca expressiva do pensamento hegeliano.

colisões que é o seu modo específico de ser, e a consciência que reconstrói esse movimento (um automovimento) procedendo, ela mesma, por aproximações (Netto, *idem*, p. 28).

A razão moderna é objetiva na medida em que a racionalidade é posta como princípio inerente à realidade. Os fatos são constituídos, constitutivos e constituintes de relações racionais que obedecem aos princípios de causalidade e contradição⁸ (C.f. Guerra, *idem*).

Logo, o procedimento da razão é um *vir-a-ser*, condição posta ao pensamento no momento em que este busca apreender a realidade como movimento, e por isso parte de abstrações mais simples dado pela intuição, no sentido de determiná-las.

Assim, a razão entendida de forma inclusiva incorpora os elementos necessários às ações cotidianas, bem como aqueles fornecidos pelos procedimentos que o entendimento realiza, mas a razão supera-os.

⁸ A ausência desta percepção causal e contraditória, posta pela complexidade assumida pelo ser social, explica as limitações que comparecem nos primórdios da sociologia, com suas abordagens similares à das ciências naturais com especial adoção do método da física, da geometria e da matemática, e que ocasiona como consequência imediata uma concepção evolucionista de mundo. Tais limitações aparecem bem expressas no pensamento de Augusto Comte e Émile Durkheim prioritariamente nas análises deste último acerca do fato social.

FILOSOFIA BURGUESA E DECADÊNCIA IDEOLÓGICA

Pontuou-se até aqui que do século XVI culminando com o renascimento ao século XVIII - o projeto da modernidade toma corpo e seu eixo articulador - de atribuir à razão um caráter emancipador, donde o conhecimento racional, pautado na ciência, possibilitaria ao homem o controle tanto da natureza, como do progresso social e desta forma, tendo as bases de sua emancipação - ganha hegemonia. Este sentido inteiramente progressista do capitalismo em ascendência passou a ser amplamente questionado, entre 1830-1848. Este período assinala o acirramento das contradições do mundo burguês, pois são o próprio desenvolvimento do capitalismo e a consolidação da dominação burguesa que engendram as forças organizativas do movimento operário, emergentes neste momento de crise.

Marx é categórico neste entendimento quando afirma no *Dezoito Brumário de Napoleão Bonaparte*, que

A burguesia tinha a exata noção do fato de que todas as armas que forjara contra o feudalismo voltavam seu gume contra ela, que todos os meios de cultura que criara rebelavam-se contra sua própria civilização, que os deuses que a inventaram a tinham abandonado (1976, p.255).

Mais ainda, a contradição como elemento posto em movimento na civilização moderna está expressa em toda a sua amplitude, uma vez que é do seio do desenvolvimento e amadurecimento burguês que nasce a classe que pode levar à sua ruína. Nas palavras de Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*, a burguesia não só forjou as armas que trazem a morte de si própria, como também criou os homens que irão empunhar armas: a classe trabalhadora moderna (1998, p.19).

O antagonismo que se estabelece - ao longo da evolução da sociedade burguesa - entre progresso e reação, no marco de 1848 ganha um novo aspecto: *as tendências que até então tomavam a cena de forma extremamente progressista, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso que obviamente continuam a existir, ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana* (Coutinho, idem).

Deste modo, explicita-se no plano social e político uma inversão que tem sua gênese no surgimento antagônico entre as classes que ora formavam o Terceiro Estado, na derrubada do *Ancien Régime*. Enquanto no primeiro momento, a revolução para a tomada do poder, a burguesia representava objetivamente os interesses da totalidade do povo - voltada que estava ao

combate à reação absolutista-feudal. Agora, o proletariado surge na história como uma classe autônoma, capaz de resolver, em sentido progressista, as novas contradições geradas pelo próprio capitalismo triunfante.

Compreendemos que, para conservar-se na condição de classe hegemônica, a burguesia nega os traços progressistas constitutivos da vida moderna, ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação do existente: a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade. Resta-lhe, pois, amesquinhar o modelo de racionalidade pelo qual alçou suas finalidades, fazendo com que neste momento *liberdade e autonomia* apareçam sob forma inteiramente nova. São as relações de troca que passam a expressar a liberdade dos indivíduos, submetendo, assim, todos os homens e seus interesses, desejos e paixões aos interesses específicos *da* classe burguesa. Assim, as peculiaridades que inauguram a modernidade são repostas no próprio processo de modernização.

Logo, situamos que, neste estágio, a pressa burguesa estava em abandonar em primeiro lugar, *a categoria da razão*.

Esta assertiva está posta no pensamento Marx e claramente explicitada nas considerações de Lukács quando este autor explicita que

enquanto a burguesia permaneceu como classe revolucionária, a pesquisa e o conhecimento puderam se desenvolver apartados do seu conteúdo ideológico.

Esta decadência aparece com a tomada de poder pela burguesia e o seu deslocamento para a posição central da luta de classes entre a burguesia e o proletariado. Esta luta de classe diz Marx, dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incômodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise científica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética (Marx apud Lukács, 1968a, p. 50 – grifos nossos).

Neste entendimento, quando se torna um discurso apologético ao capitalismo, o pensamento burguês passa a ocultar as condições de existência dos diversos grupos sociais sob este modo de produção, impossibilitando a reprodução ideal das mesmas.

Desse modo, para Lukács, a evolução do pensamento filosófico burguês pode ser pensada a partir de três estágios. O primeiro vai até 1848, onde se desenvolve a filosofia burguesa clássica, de modo que, no processo revolucionário contra a sociedade feudal, o pensamento filosófico da época era uma forma aberta para a elaboração de um saber verdadeiro, científico. Neste período, com a burguesia encarnando os ideais de progresso de toda a sociedade, os seus pensadores sustentavam a plena cognoscibilidade do mundo e mantinham uma grande independência face às exigências ideológicas

de sua própria classe, uma vez que, estavam impelidos pelas próprias necessidades históricas. Logo,

Esta independência confere-lhe a possibilidade de uma crítica muito séria: a crítica que vem do interior, porque se funda sobre a grande missão histórica da burguesia, e a situação do filósofo é tal que o autoriza a tomar a posição mais nítida, mais decidida e mais corajosa. E, enfim, por não ser esta coragem somente uma virtude individual, mas sim, função precisamente desta relação com sua classe, o filósofo se sente com direito de criticar de maneira mais radical o menor desvio da missão histórica, em nome dessa própria missão (Lukács, 1967, p. 32).

Por isso, a Hegel é debitado o grande mérito de sintetizar este momento ascendente do pensamento burguês, uma vez que sua ontologia dialética do ser social, liga a ação humana à legalidade objetiva que dela decorre às suas raízes econômicas.

A partir de 1848, com a entrada autônoma do proletariado - em plano histórico-universal - na arena política, a burguesia substitui os valores universais da sociedade, pelos seus mesquinhos interesses particulares. Inicia-se então para Lukács, o segundo período evolutivo do pensamento ideológico que se estende até à emergência do imperialismo: o período da *decadência ideológica*. Este claramente marcado por uma fuga da realidade com explícita intencionalidade de manutenção da ordem burguesa. Para o autor,

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses, no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem

temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga num pseudo-história construída a bel prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica (1968a, p. 52).

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

Nestes termos, ratificamos a observação de Coutinho (idem) na qual a dissolução da filosofia de Hegel segue duas orientações: uma de *esquerda* que se manifesta como desenvolvimento superior do núcleo racional do pensamento hegeliano, uma vez que se volta para o método hegeliano e não ao seu sistema e outra de *direita* que implica num abandono que representa objetivamente uma regressão. Neste núcleo - e esta tendência não é arbitrária, pois encontra apoio no próprio pensamento de Hegel - fortalece-se uma leitura que sanciona o real porque este está conforme a razão.

Esta última perspectiva está claramente refletida, no plano da teoria do conhecimento, no agnosticismo (manifesto no positivismo e no neokantismo) que derrui a crença no poder da razão de conhecer a essência verdadeira do mundo e da realidade levando a reflexão a abandonar as grandes temáticas sócio-históricas.

O terceiro estágio, do qual nos fala Lukács, diz respeito à entrada do capitalismo na sua era imperialista, ou seja, naquele que é o momento estrutural que agudiza suas contradições. Neste patamar, o capitalismo assume um perfil significativamente novo em face da sua lógica concorrencial, uma vez que, como bem sumariado por Netto,

os preços das mercadorias (e serviços) produzidas pelos monopólios tendem a crescer progressivamente; as taxas de lucro tendem a ser mais altas nos setores monopolizados; (...) o investimento se concentra nos setores de maior concorrência, uma vez que a inversão nos monopólios torna-se progressivamente mais difícil (logo, a taxa de lucro que determina a opção do investimento se reduz); cresce a tendência a economizar trabalho vivo, com a introdução de novas tecnologias (1996b, p.17).

Esta breve e simplória súpula, ainda que não explique na sua profundidade este momento, possibilita uma noção de quão significativo ele é, principalmente quando à mesma associamos dois outros elementos também abordados por Netto com base no pensamento de Mandel, e que são extremamente pertinentes para a análise que até aqui temos desenvolvido.

O primeiro elemento diz respeito ao fato de que a monopolização faz ingressar na vida social o fenômeno da *supercapitalização*, ou seja, a dificuldade encontrada de valorização do montante de capital acumulado. Este fenômeno, por sua vez, leva a constituição de inúmeros mecanismos que visam dar solução a esta supercapitalização. Tem-se a emergência da indústria bélica, a migração dos capitais excedentes por cima dos marcos estatais e nacionais, e até a própria “queima” do excedente em atividades que não criam valor. Todos estes mecanismos, porém, não são aptos para dar uma solução ao problema, mas são precisos para o entendimento da renovação que se estabelece entre a dinâmica econômica e o Estado burgês (C.f. Netto, idem, p. 18).

O segundo fenômeno é o do *parasitismo* que se instaura na vida social em razão do desenvolvimento do monopólio. Segundo Netto, este parasitismo deve ser tomado por dois ângulos.

Um que engendra a oligarquia financeira e divorcia a propriedade da gestão dos grupos monopolistas o que traz a tona à natureza parasitária da burguesia, outro que parcialmente relacionado a “queima” do excedente acima mencionada dá corpo a uma generalização da burocratização da vida social, multiplicando ao extremo (...) as atividades improdutivas stricto sensu, e todo um largo espectro de operações que, no setor terciário, tão-somente vinculam-se as formas de conservação e/ou de legitimação do próprio monopólio (IDEM, p.19).

A lógica capitalista anteriormente efetivada num patamar de “livre concorrência” entre os capitalistas industriais é convertida numa luta de vida ou morte entre os grupos monopólicos e entre eles e os outros, nos setores ainda não monopolizados. Esta luta leva a um rearranjo da divisão internacional capitalista do trabalho, dando curso a renovadas políticas neocolonialistas. Contudo, na tentativa de viabilizar o objetivo primário de acréscimo dos lucros através do controle de mercados, a solução monopolista *é vítima dos constrangimentos inerentes à acumulação e à valorização capitalista*, uma vez que para efetivar-se com chance de êxito, *ela demanda mecanismos de intervenção extra-econômicos* (idem, p.20), o que leva a refuncionalização e redimensionamento do Estado.

Assim, no momento em que o capitalismo monopolista conduz ao ápice a contradição elementar entre a socialização da produção e apropriação privada sobre o patamar de uma produção internacionalizada; o Estado assume funções políticas, que são organicamente imbricadas com as suas funções econômicas. Aquelas, porém, revelam tanto a necessidade de um vetor extra-econômico para assegurar seus interesses estritamente econômicos, como também a concomitância - à constituição do estágio monopolista do capitalismo - de um salto organizativo nas lutas do proletariado e do conjunto dos trabalhadores.

Netto é enfático com relação a este entendimento, quando ressalta que, a realização - das possibilidades do capitalismo monopolista em todos os seus quadrantes - é mediatizada pela correlação das classes e das forças sociais em presença⁹. *Onde não se defrontou com um movimento democrático, operário e popular sólido, maduro capaz de estabelecer alianças sócio-políticas em razão de objetivos determinados, a burguesia monopolista jogou em sistemas políticos desprovidos de qualquer flexibilidade e inclusividade* (idem, p. 24).

Assim, no plano estritamente político, o desenvolvimento de políticas sociais confere um vigoroso suporte da ordem sócio-política, oferecendo um mínimo de respaldo à imagem do Estado como “social”, como mediador de interesses conflitantes. Contudo, a funcionalidade assumida por tais políticas sociais permite ao Estado burguês fragmentar e parcializar a problemática configurada na relação capital/trabalho, desconfigurando-a como uma totalidade processual específica e reduzindo-a às suas seqüelas.

Logo, neste estágio do capitalismo, ao mesmo tempo em que se intensificam as suas contradições, insurgem elementos indispensáveis que

⁹ O que não implica dizermos que as demandas econômicas, sociais e políticas imediatas dos trabalhadores e da população, ao serem contempladas pelo Estado burguês, possam ser apontadas como uma inclinação *natural* desta fase do capitalismo, uma vez que as respostas a estas demandas estão condicionadas à sua refuncionalização para atendimento dos interesses diretos e/ou indiretos da maximização dos lucros.

possibilitem tanto uma diminuição da percepção da brutalidade da chamada crise geral do sistema, como também, por outro lado, congrega esforços na tentativa de reação à teoria social que responda a práxis do proletariado.

Desta maneira, sobre os limites do agnosticismo anterior, floresce um conjunto ideológico que leva em conta o suposto fim da estabilidade burguesa. Estamos assim falando, de uma estruturação filosófica em torno do *irracionalismo* que neste momento - à impossibilidade social e teórica de uma defesa do sistema, mas sem questionar a intocabilidade do modo de produção capitalista - propõe a falsa solução da “terceira via”: nem capitalismo, nem socialismo. Deste modo, inaugura-se no patamar epistemológico a pseudo-objetividade dos mitos e a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro. Lukács é categórico neste entendimento quando afirma que,

A finalidade verdadeira dessa tendência é impedir o descontentamento engendrado pela crise, de se voltar contra as bases da sociedade capitalista (...) não se trata mais de fazer o elogio direto e grosseiro da sociedade capitalista. (...) a crítica da cultura capitalista constitui, ao contrário, o tema central dessa filosofia nova. (...) à medida que a crise se prolonga, a concepção de um ‘terceiro caminho’ progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo, nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade (1967, p. 44).

É no contexto deste terceiro momento de evolução do pensamento burguês que o existencialismo - mais expressivamente o alemão do que o francês - se insere como manifestação típica do irracionalismo, que

compreendido neste movimento lança luzes para perceber nesta ideologia o terreno fértil para a ascensão do nazi-fascismo.

Até aqui, esperamos ter clarificado, uma questão fundamental: **a tendência ideologizante da decadência começa exatamente por romper com as categorias fundamentais da razão moderna**, contraditoriamente erigida pela própria burguesia em ascensão. Mais do que isso, o desenvolvimento do capitalismo é não só a estruturação de uma nova sociabilidade, mas na mesma e contraditória medida, a estruturação de uma forma fenomênica do social que, conforme analisado anteriormente, não responde somente pela *pseudo-objetividade* com que encobre a processualidade social (Lukács, 1967), mas também pela *extensão da racionalidade analítica* ao domínio das relações sociais (Netto, 1994). Em outros termos, a consolidação da ordem burguesa tende a identificar razão com razão analítica, tende a reduzir a racionalidade a entendimento.

Esta tendência, por sua vez, é necessária ao desenvolvimento da ordem burguesa e não é residual na mesma, ao contrário, é um componente sócio-objetivo - como Lukács bem assinalou - que limita a elaboração teórico-filosófica em diferentes momentos do estágio de desenvolvimento do capitalismo. Isto porque, se num dado momento à razão moderna possibilita,

no marco burguês o estabelecimento claro de uma separação entre homem/natureza/sociedade - num processo mesmo de *desencantamento do mundo* - esta sociedade consolidada, passa a repelir desta mesma razão duas de suas categorias constitutivas: o historicismo concreto e a dialética. Uma vez que por meio destas, é possível ao sujeito superar o momento imediatamente dado e conduzir a compreensão *histórico-transitório* do capitalismo, o que em direta consequência abre a possibilidade de instauração de uma nova sociabilidade. Logo,

A ordem burguesa, propiciadora da emersão da razão moderna, a partir de um dado patamar de desenvolvimento termina por incompatibilizar-se com a sua integralidade: por sua lógica imanente, deve prosseguir estimulando o evoluir da razão analítica (a *intelecção*), mas deve igualmente obstaculizar os desdobramentos da sua superação crítica (a dialética) (Netto, *idem*, p. 32).

Assim, concordamos com Coutinho (*idem*) quando este coloca, que pouco importa saber como se opera esse rompimento com as categorias basilares da razão moderna, o que realmente interessa é demarcar claramente o caráter nitidamente *ideológico* das *novas categorias* que, corrigidas na ordem burguesa, ganham a cena, na maioria das vezes em antinomias. Do humanismo, ou cai-se no individualismo exagerado que ora torna incapaz o homem de exercer a sua socialidade, ora o homem é tido como uma coisa. Nas duas formas é clara a tendência de negar o caráter criador da práxis humana

em lugar do historicismo ou recai-se numa pseudo-historicidade subjetiva e abstrata ou recai-se numa apologia da positividade, donde o real momento histórico aparece como superficial ou irracional; e por fim, em lugar da razão dialética, volta-se a um irracionalismo pautado na intuição, ou num profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às formas da razão analítica, descentrando-se assim, em todos os casos, a possibilidade cognoscitiva da razão de conhecer a essência contraditória do real.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO DE MARX E A CATEGORIA TOTALIDADE



Só quando o trabalho for efetivamente e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser ‘não apenas meio de vida’ mas o ‘primeiro carecimento da vida’ só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto o caminho social da atividade humana como fim autônomo (Lukács).

O arcabouço marxiano hoje é alvo de inúmeras críticas e deturpações feitas por teóricos ancorados a diversas linhagens. Visto como extremamente “jurássico”, o legado de Marx tem sido cada vez mais relegado dos grandes ciclos acadêmicos sob o argumento de que suas proposições estão superadas pela realidade nos dias atuais. Este capítulo não tem a intenção de elaborar uma exaustiva discussão do pensamento marxiano, tampouco ilustrar de forma enumerativa seus principais conceitos. Ao contrário, nosso intento é o de rastrear as categorias fundamentais da ontologia marxiana, de modo a determinar em que consiste a *superação* que ela representa em relação às formas unilaterais - marcadas pela ruptura com a totalidade - que se estabelecem na modernidade e alcançam nossos dias como modo de pensar predominante.

A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DE MARX A SUPERAÇÃO DIALÉTICA

Para realizarmos uma análise sobre a construção do pensamento de Marx, faz-se necessário antecipar três questões indissociáveis e fundamentais. Em primeiro lugar trata-se de discutir o fio condutor que demarca o pensamento de Marx, o que não significa incorrer numa discussão meramente epistemológica¹⁰, pois entendemos, prioritariamente a partir da obra deste autor, que existe um substrato ontológico que determina as construções teórico-epistemológicas.

Em outras palavras, é fundamental e decisiva a importância da sua concepção de ser social, radicada no devir humano constituído a partir do trabalho, ou seja, trata-se aqui da radicalização das categorias nucleadoras da razão moderna. O humanismo, pois, em Marx é clara a perspectiva de compreender o processo histórico como momento de autocriação humana e de

¹⁰ Neste entendimento Chasin é categórico, *sobre o 'critério gnosiológico' (...) de abordagem do pensamento de Marx pesa um ônus muito especial, designadamente porque a obra de marxiana é a negação explícita daquele parâmetro na identificação da cientificidade, tendo sua própria tônica reflexiva, de natureza completamente distinta daquela suposta pelo epistemologismo. Donde, querer 'legitimar' por meio de fundamento 'gnosio-epistêmico' as elaborações marxianas é desrespeitar frontalmente o seu caráter, e entorpecer o novo patamar de racionalidade que sua posição facultou compreender e tematizar, em proveito do multidiverso objetivo e subjetivo da mundaneidade humana* (1995, p. 338).

identificação, em cada momento histórico, das possibilidades e dos obstáculos encontrados no processo de tornar-se cada vez mais humano.

Em segundo lugar, porém de igual importância está o entendimento de que a história humana tem uma perspectiva de continuidade e só apreendendo seus traços constituintes e constitutivos é possível demarcar o núcleo essencial de uma forma de sociabilidade que supere as contradições do capitalismo. Em outras palavras, o processo revolucionário não é exterior à ordem burguesa, é uma possibilidade inscrita no processo de desenvolvimento dessa própria ordem, mas que não está posta como necessidade histórica, uma vez que ela é uma necessidade apenas para o proletariado. É o sujeito revolucionário, através de sua organização e vontade política, que pode realizar esta possibilidade. Isto nos leva a demarcar que no pensamento marxiano está clara a proposição revolucionária e de classe balizada no historicismo concreto, e que aponta para o entendimento de que o comunismo é uma forma de socialidade construída a partir da ruptura com a ordem social comandada pelo capital.

Em terceiro lugar, a constituição do pensamento de Marx, como a constituição de uma nova ontologia, demarca-se em condições sócio-históricas muito precisas (C.f. Netto, 1994), conforme sinalizadas no capítulo anterior - a

consolidação da ordem burguesa, a explicitação das suas contradições substantivas, a irrupção do proletariado como sujeito histórico - mas se configura dialeticamente (como integração/superação) repondo sob novas bases toda a problemática científica e filosófica desencadeada desde a Grécia antiga até a modernidade marcadamente em seu processo de decadência ideológica parametrado a partir da dissolução do hegelianismo. Ou seja, o debate de Marx vai ser um claro diálogo com a filosofia hegeliana e com os pensadores do seu tempo (neo-hegelianos de esquerda e de direita), mas também com o legado da humanidade notadamente em autores como Aristóteles, Maquiavel, Rousseau, etc.

Convém, pois, perguntar como Marx estabelece este diálogo? Que elementos comparecem na proposição marxiana que nos possibilita configurá-la como um divisor de águas? Como Marx identifica a contradição a que está posta a filosofia em relação ao mundo real? Como Marx chega à Economia Política?

Existe um consenso entre estudiosos que analisam a formação do pensamento de Karl Marx (Mandel, 1968; Chasin, 1995) que é a partir de 1843, nos *Manuscritos de Kreuznach*, que se esboça a linha investigativa que perseguirá Marx ao longo de sua trajetória. O entendimento asseverado por

esses autores, que incorporamos neste trabalho, leva-nos a entender a obra marxiana como uma unidade que se movimenta numa intensa relação de continuidade e de mudança. Estas considerações nos permitem o afastamento das teses que tendem a ver na obra de Marx uma fratura, entre o jovem e velho Marx, quando na juventude ter-se-ia um Marx filósofo - marcado pelo idealismo objetivo de Hegel - e na maturidade um Marx cientista, que se aproxima das questões mais materialistas, sobretudo da economia política.

Entretanto, uma breve menção sobre o conjunto de escritos que antecedem este período, mais precisamente: a dissertação de doutoramento de 1841 e os textos jornalísticos publicados na Gazeta Renana em 1842; denotam que este período é importante. Em primeiro lugar, porque explicita os elementos que determinam o estágio inicial, ou seja, seus estudos universitários extremamente centrados na discussão da filosofia da autoconsciência, situando a reflexão de Marx¹¹ no universo de Hegel e nos marcos espirituais do idealismo ativo dos jovens hegelianos.

Em segundo lugar, porque demarca os pontos que impulsionam o autor - ou seja, questões que lhes são postas na redação da Gazeta Renana

¹¹ Para Chasin (idem) este período retrata um momento da reflexão de Marx considerada como pré-marxiana.

demonstram a fragilidade de sua formação para inseri-lo no debate político dos problemas sociais concretos de sua época.

A marca de seu pensamento aqui ainda é a clara influência neo-hegeliana que identifica na política e no Estado a própria realização do humano e de sua racionalidade. Conforme explicita Chasin, para esta vertente,

Estado e liberdade ou universalidade, civilização ou hominização se manifestam em determinação recíprocas, de tal forma que a politicidade é tomada como predicado intrínseco ao ser social e, nessa condição – enquanto atributo eterno da sociabilidade – reiterada sob modos diversos que, de uma ou de outra maneira, a conduziram à plenitude da estabilização verdadeira na modernidade. Politicidade como qualidade perene, positivamente indissociável da autêntica entificação humana, portanto, constitutiva do gênero (idem, p. 354).

Entretanto, contraditoriamente no momento em que a luta de Marx o coloca em defesa de um Estado humanizado, no plano dos direitos humanos, ele vê-se confrontado com um Estado que “tende” para a defesa dos interesses privados. No número 303 da Gazeta Renana quando aborda a *Lei Punitiva dos Roubos de Lenha* Marx se vê confrontado pelo problema das classes sociais: *o Estado, que deveria ser a encarnação do ‘interesse geral’, parece agir no interesse somente da propriedade privada, e, para assim fazer, viola não somente a lógica do direito, mas ainda princípios humanos evidentes* (Marx, apud Chasin, idem).

Para Mandel, já aqui Marx toma entendimento de que a propriedade privada, em defesa da qual o Estado parece querer voltar-se exclusivamente, resulta de uma apropriação privada, monopolizadora, de um bem comum¹². *E ele pressente numa disposição penal, que atribui ao proprietário o trabalho do ladrão para compensar suas perdas, a chave principal de sua futura teoria da mais-valia: é o trabalho forçado não-distribuído que é a fonte das ‘porcentagens’, isto é, do interesse, isto é, do lucro* (1968, p.15).

É válido ressaltar, que neste período à esquerda hegeliana - já mencionada no capítulo um - na figura de Ludwig Feuerbach empreenderá uma crítica a ausência de revolução burguesa na Alemanha¹³ precisa e inicialmente sobre a vinculação do Estado com a religião, o que conferia claros elementos de feudalidade àquela sociedade. Momento sintomático desta crítica e inquietação é o lançamento em 1841, do livro *A essência do Cristianismo*.

¹² Estes elementos comporão o universo presente no gabinete de estudos de Marx em seu “auto-exílio” em Paris. Antes de chegar nesta cidade, porém, Marx casa-se e passa algumas semanas na cidade alemã de Kreuznach.

¹³ A Prússia só consegue unificar os estados germânicos em 1870. Não se constituiu neste Estado, um processo clássico de revolução burguesa uma vez que, sua burguesia até este período era extremamente débil. Posteriormente, a Alemanha será marcada por rápidos e intensos fenômenos de industrialização. Nesse sentido, nas considerações de Coutinho (1989) podemos encontrar esclarecedoras colocações acerca da importância dos conceitos de *via prussiana* de Lênin e *revolução passiva* de Gramsci para o entendimento das vias não-clássicas de passagem para o capitalismo.

Em sua tese central Feuerbach, inverte a formulação de alienação de Hegel - segundo a qual ao entrar em contradição consigo o Espírito, aliena-se de si e põe o mundo - ao afirmar de forma totalmente inversa que não é Deus quem cria o homem, mas o homem que cria Deus. Sendo que, os homens assim o fazem, por não terem o devido conhecimento das suas capacidades e possibilidades. Desse modo, alienam suas capacidades num ente (Deus) criado por eles mesmos.

Esta perspectiva e seu horizonte cultural, político e econômico terá forte influência e impulsionará Marx a entrar no debate do Estado prussiano - o que não significa dizer que Marx não tivesse críticas e questionamentos quanto às discussões postas. Começa a ficar latente no autor, que a filosofia clássica alemã, estabelece um afastamento em relação à realidade e, que este, conseqüentemente, tem por derivação uma atitude passiva frente ao processo miserável da auto-alienação humana que tal distanciamento acaba por resultar.

Desse modo, Marx - marcado pela leitura de Feuerbach, impelido pelas questões postas, quando do seu período na Gazeta Renana, ciente das limitações de seu arsenal teórico-explicativo e envolvido com o movimento próprio da sociedade alemã e das contradições postas pela própria

modernidade - passa então a uma leitura da Teoria Política Clássica, uma vez que passava a transitar da crítica a filosofia à crítica do Estado.

Nesta lógica, é para a obra de Hegel *Filosofia do Direito* publicada em 1821 que o autor direciona seu esforço para esclarecer o Estado prussiano, uma vez que esta obra aborda um problema central no pensamento político moderno, ou seja, a relação entre o Estado e a sociedade civil.

Para Hegel, o universal aparecia como algo puramente abstrato, onde a própria dimensão ontológica ganha um caráter especulativo¹⁴. Nesta obra, este autor estabelece uma unidade ao diverso contido na sociedade civil - marcada pelos interesses estreitos, antagônicos e egoístas (reino da miséria) - pelo ato de instauração da sociedade política. O Estado seria o elemento regulador, instaurador e mediador da sociedade. É, portanto, a lógica da razão do Estado que confere dimensão lógica à particularidade centrífuga da sociedade civil. O Estado que figura na concepção hegeliana é o Estado burguês, que por não ser tomado criticamente por este autor, é pelo mesmo sancionado.

¹⁴ Lukács (1979b) no Capítulo III da Ontologia do Ser social *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, não deixou de ressaltar que a entificação universal ganha neste autor uma dimensão lógico-ontológica.

Nos *Manuscritos de Kreuznach*, Marx efetiva uma crítica à filosofia hegeliana. Sua posição parte de um entendimento da sociedade civil também como um reino da miséria, entretanto nega as possibilidades da lógica do Estado conferir dimensão universal aos particularismos da sociedade burguesa, posto que, para o autor, o Estado é uma instância alienada. Para Marx, não é o Estado que funda a sociedade civil, ao contrário o Estado é expressão da sociedade civil. Seguindo esse pressuposto, o campo de análise deve voltar-se para a dissecação da *anatomia da sociedade civil*.

Postulamos então uma clara incorporação do projeto hegeliano, sem, contudo incorporar *o sistema* hegeliano. Marx ao radicalizar sua crítica à lógica de Hegel - que procura encontrar no objeto a lógica da razão - contesta a universalidade do *espírito absoluto* objetivado no Estado Moderno e aponta que à razão cabe na verdade desvendar o objeto, reproduzir a sua lógica, rompendo assim, com qualquer lastro de empiricismo.

Neste momento, há em Marx um claro entendimento de que Hegel engessou categorias históricas em categorias lógicas: a realidade está presa dentro de seu sistema. No entanto, se neste momento o problema que se coloca para Marx é uma análise da sociedade civil para entender o Estado

ainda não há neste pensador um arco categorial preciso que lhe permita efetivar aquilo que falta a Hegel: apreender a lógica de seu objeto.

A postura de Marx neste momento revela claramente por onde percorrem as vias de suas interrogações, ou seja, entre teoria e mundo, o que lhe permite identificar os elementos que conectam no dizer de Chasin *socialidade e politicidade*, sendo na esteira dessa conexão que emerge em Marx o inverso do formato hegeliano. Este entendimento é claramente explicitado por Chasin quando afirma,

Importa, aqui, a feição precisa do passo inicial da caminhada: (...) refunde o próprio caráter da análise, elevando o processo cognitivo à analítica do reconhecimento do ser-precisamente-assim. Nesta, o direito unilateral da razão especulativa interrogar o mundo é superado pela via de mão dupla num patamar de racionalidade em que o mundo também interroga a razão, e o faz na condição de raiz, de condição de possibilidade da própria inteligibilidade (...) Essa reflexão fundante do mundo sobre a ideação promove a crítica de natureza ontológica, organiza a subjetividade teórica e assim, faculta operar respaldo em critérios objetivos de verdade, uma vez que, sob tal influxo da objetividade, o ser é chamado a parametrar o conhecer; ou dito a partir do sujeito: sob a consistente modalidade do rigor ontológico, a consciência ativa procura exercer os atos cognitivos na deliberada subsunção, criticamente modulada, aos complexos efetivos, às coisas reais e ideais da mundaneidade (idem, p. 362-3).

É nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nos seus esboços de 1844¹⁵, que Marx opera a radicalização da sua virada ontológica - trazendo os

¹⁵ Achamos extremamente relevante sinalizar a tese de Netto (2003) - e aqui reproduziremos seus elementos fundamentais - para o qual três encontros são decisivos para a efetivação da viragem ontológica realizada por Marx em 1844. O primeiro deles diria respeito ao encontro desta vez definitivo de Marx com o Movimento socialista. Ao fixar-se em Paris, Marx entrará em contato

avanços iniciados em 1843 - resultado de sua incursão pela economia política, uma vez que, neste momento, Marx parte da crítica à filosofia clássica para a crítica da ciência de seu tempo, ou seja, a própria economia política.

Porém, a crítica ontológica instaurada por Marx não se efetiva numa crítica meramente epistemológica, nem tampouco visa preencher lacunas e insuficiências de uma ciência não amadurecida. O núcleo da crítica marxiana, neste patamar, volta-se à compreensão dos fundamentos da sociedade burguesa. Para Marx, através da apreensão da ordem burguesa, torna-se possível compreender a sociedade regida pela lógica do capital, e a estrutura por ela assumida. Logo, o fim - que está claramente explicitado na *Ideologia Alemã* - é capturar as determinações do objeto capital para encontrar o modo e as possibilidades de sua superação.

Esta viragem ontológica realizada por Marx vai estar posta de maneira elucidativa nos primeiros escritos deste período. Em seu diálogo com

como um “microcosmo da revolução mundial” que aglutinava imigrados políticos de diversos países. Neste momento Marx será confrontado por uma classe que, por meio do movimento socialista, projeta a derrubada da ordem burguesa. O segundo deles é o encontro com Engels que Marx conhecia desde 1842 nos tempos da Gazeta Renana, mas pelo qual não nutre nenhuma simpatia. Engels faz chegar às mãos de Marx um artigo intitulado “*Esboço de uma crítica da economia política*” para ser publicado na revista que Marx pretendia editar em Paris. Este artigo considerado por Marx posteriormente em O Capital como “um esboço genial da crítica da economia política” defronta Marx com o caminho possível para decifrar o problema que se impusera, ou seja, entender a sociedade civil. Dessa forma, segundo Netto, Marx terá o terceiro encontro fundamental para sua erudição: o encontro crítico com a economia política. Para Netto, estes três encontros são os que “tornaram Marx um comunista” superando neste autor a figura do democrata radical de anos antes.

Bruno Bauer¹⁶ publicado nos Anais-franco-prussianos sob o título de a *Questão Judaica*, Marx é categórico em sua crítica aos direitos humanos instituídos no bojo do processo da burguesia revolucionária, uma vez que o indivíduo ao qual estes direitos se reportavam, nada mais era do que o indivíduo burguês, portanto o indivíduo voltado para interesses particulares e em oposição a outros indivíduos. Para Marx, estava claro que este indivíduo voltado para seus interesses específicos não é o homem em geral, mas o homem forjado nas típicas relações sociais capitalistas. Em suas palavras Marx,

Nenhum dos possíveis direitos do homem (referindo-se à constituição de 1793 e 1795) vai além dos direitos egoístas, do homem como membro da sociedade civil; ou seja, como indivíduo destacado da comunidade, limitado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. Em todos os direitos do homem, ele mesmo está longe de ser considerado como um ser genérico: ao contrário, a própria vida genérica - a sociedade - surge como um sistema exterior ao indivíduo, como restrição da sua independência original (2001, p. 33).

Está posto no pensamento de Marx que o processo de revolução burguesa conseguiu, ao romper com os traços de dependência pessoal próprio da feudalidade, efetivar a emancipação política dos indivíduos. Mas, Marx explicita a contraditoriedade desta “emancipação” quando, ao analisar os ideais de liberdade, igualdade, segurança apreende nas suas construções suas

¹⁶ A argumentação de Bruno Bauer diz respeito à condição dos judeus, que estavam impedidos de exercer cargos públicos, que tinham cidadania restrita, ou seja, que tinham seu desempenho cívico problematizado por uma série de exigências legais.

efetivas negações. Em outras palavras, “*o direito humano de liberdade é direito da propriedade privada*”, a “*igualdade consiste no fato de que a lei é igual para todos*” e a segurança não “*alcança a sociedade civil além do próprio egoísmo*”. A segurança é definida antes como garantia do seu egoísmo” (ibidem) garantia da propriedade privada. Logo, é patente para Marx que no patamar da ordem burguesa a emancipação política está posta, mas a emancipação humana torna-se incompatível com esta ordem.

Ao identificar a natureza da força política como força pervertida e usurpada, socialmente ativada como estranhamento por debilidades e carências intrínsecas às formações sociais contraditórias, pois ainda insuficientemente desenvolvidas, e por consequência, incapazes de auto-regulação puramente social, nas quais pela feitura dos sucessivos sistemas sociais, quanto mais o estado se entifica real e verdadeiramente, tanto mais é contraditório em relação à sociedade civil e ao desenvolvimento das individualidades que a integram (Chasin, idem, p. 368).

Este entendimento perpassará todo o quadro de elaborações de Marx neste período em seu momento de diálogo, de auto-indagação, mas também de sistematização, ou seja está presente em obras como: *A Crítica a Filosofia do direito de Hegel*. Introdução publicada juntamente com a *Questão Judaica* nos anais-franco-prussianos, *Os Manuscritos-econômicos e filosóficos de Paris de 1844*, *A Sagrada Família de 1845* e *a Ideologia Alemã escrita com Engels entre 1845-1846*.

O conjunto destas obras explicita a radicalização do intento marxiano de colocar o *mundo* sobre aquilo que o autor considerava ser *seus próprios pés*, ou seja, demarcar claramente que a raiz do mundo está *no próprio homem*. Em outras palavras, para Marx está límpido o entendimento de que a filosofia expressa uma relação de contradição em relação ao mundo real e que o ponto que sustenta esta contradição pode ser encontrado no antagonismo em que as forças produtivas existentes estabelecem com as relações de produção. Ou seja, o momento histórico de instauração da ordem burguesa, prenhe de contradições, uma vez que, a libertação do trabalhador do jugo dos estamentos feudais levou a sua inserção no modo de produção capitalista na condição de mercadoria; ao mesmo tempo, nesta produção coexiste como contradição fundamental a produção coletiva da riqueza e apropriação privada dos frutos das objetivações do trabalhador coletivo. Assim, na busca da anatomia da sociedade civil é que as categorias da economia política são *onto-criticamente* - como expõe Chasin - elevadas à esfera filosófica, onde se colocam como um universo categorial da produção e reprodução da vida humana.

Conforme Netto (idem) precisamente nos *Manuscritos de 1844*, no processo de aproximação de Marx com a economia política, o autor tece considerações - no apêndice deste manuscrito - sobre a *Fenomenologia do*

Espírito de Hegel publicada em 1807. Estas considerações merecem destaque, posto que as mesmas serão feitas acerca de uma categoria fundamental para o pensamento marxiano: a categoria trabalho.

Na obra de Hegel está claramente denotado o entendimento de *um homem* como produto de sua autoconstrução, de sua auto-atividade esta última referida como trabalho, mas que em Hegel aparece como trabalho do espírito. Por outro lado, há no pensamento de Hegel também uma clara valorização desse trabalho em seu caráter ativo, produtivo, de imensa dimensão criativa, ou seja, o trabalho como criador de objetivações. O debate estabelecido por Marx - com estas assertivas de Hegel - o coloca agora numa posição diferenciada da de 1843, isto porque ao caminhar suas reflexões para a economia política Marx tem um entendimento de homem também como Hegel, ou seja, um homem criativo.

Verifica-se claramente no pensamento marxiano uma retomada crítica da obra de Hegel, que ao se processar, porém, reflete um afastamento do materialismo de Feuerbach, que assente a um entendimento de homem como *um ser sensível que padece aos afetos*. Este processo de aproximações dialeticamente operadas no pensamento de Marx estará nitidamente

explicitado na elaboração de *A Ideologia Alemã* quando o autor estabelece uma crítica radical ao pensamento de Feuerbach.

Mas do que isso no pensamento marxiano neste momento dois elementos são extremamente claros: Marx entende que a construção hegeliana é uma mistificação, mas ele apreende desta mistificação as determinações essenciais do ser social; o segundo é que o materialismo de Feuerbach é incapaz de incorporar as determinações essenciais que ele encontra no idealismo de Hegel.

Neste processo de rupturas e continuidade, e voltado à aproximação com a economia política, Marx está identificando na contradição entre as forças produtivas e as relações existentes a base para a cisão entre consciência e mundo real que marca a trajetória da filosofia e da ciência ocidentais.

O autor reflete esta percepção ontológica quando sinaliza para a necessidade de a filosofia centrar-se na imanência humana não para se emancipar *do* mundo, mas para se emancipar *no* mundo. Esta reflexão aparece em *A Ideologia Alemã*¹⁷, quando, juntamente com Engels, Marx chega à conclusão de que o problema não está posto no interior da filosofia

¹⁷ É pertinente ressaltar as observações sempre tão fervorosas de Netto (idem) acerca desta obra, onde segundo o autor, é em *A Ideologia Alemã* que é *pela primeira vez Marx e Engels vão expor, a sua concepção de história, sociedade e cultura*. Netto reconhece que esta concepção será desenvolvida, aprofundada, mas para ele *o núcleo original vai acompanhá-los sempre*.

especulativa, mas nas contradições do mundo real e no seu reflexo nas representações humanas. Assim, sua proposta incorpora a necessidade de superação da filosofia, até então produzida, que só pode ser alcançada com a realização desta mesma filosofia. A síntese dialética a que chega o autor leva-o a esclarecer que se constitui uma diferença fundamental entre aquilo que seria a *arma da crítica* e aquilo que seria *crítica das armas*, uma vez que nesta última a força está centrada no sujeito revolucionário: o proletariado. Este ponto nodal aparece exposto na décima primeira Tese sobre Feurbach, na qual Marx é enfático quanto a este entendimento, pois para ele: *Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo* (1999, p. 14).

Esta transformação pensada a partir de um processo de autoconstrução humana no movimento de atendimento e criação de necessidades, denota que a história do homem não pode ser pensada como mera abstração porque está caucionada no exame do empírico, sem, contudo cair no empirismo abstrato ou no idealismo, uma vez que a história só pode ser pensada como processo e como totalidade. O que significa dizer que os homens para serem apanhados *pela ciência da história* - da forma como Marx a entende - precisa ter referenciado neste homem as suas relações sociais, o que implica por sua vez, as relações que se estabelecem entre os homens no

que diz respeito à produção, à propriedade de instrumentos e à participação dos produtos no trabalho. Dito por Marx,

Esta concepção de história consiste, pois, em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc (idem, p. 55).

O questionamento, da sociedade civil iniciado por Marx em 1843 leva ao questionamento da sociedade burguesa e neste momento mais do que isso aparece não apenas como questionamento, mas como necessidade de superação. A revolução é o horizonte, pois a libertação é entendida por este autor como um ato histórico que possibilitará muito mais do que a dominação de uma classe por outra: mas a supressão das classes.

A O N T O L O G I A M A R X I A N A

A relevância dos elementos apontados no item anterior - na formação do pensamento marxiano - aguçá centralmente o movimento que vimos tentando realizar até aqui, ou seja, explicitar como o pensamento de Marx constitui-se numa **superação dialética** de toda a cultura anterior na radicalização das categorias centrais da razão moderna e, ao mesmo tempo,

como seu pensamento ao efetivar esta superação dialética aponta para uma **concepção teórico-metodológica** também radicalmente nova, que não sucumbe à pseudo-objetividade posta pelo movimento burguês.

As questões postas anteriormente nos permitem sinalizar que a perspectiva da totalidade, não se configura neste autor como o somatório das partes arbitrária e epistemologicamente seccionadas. A totalidade é sempre o resultado de um processo histórico-social.

Neste sentido, para Marx o método é a capacidade da razão de apreender o modo de ser e se reproduzir da sociedade, nomeadamente do ser que lhe é próprio: o ser social que impõe o método como caminho para se reproduzir idealmente a concretude real. Logo, entendemos que no pensamento marxiano a compreensão de qualquer momento do processo social requer que este seja articulado com a totalidade social, tendo como solo o momento econômico. Chasin é contundente neste entendimento, quando analisa que,

A crítica ontológica da economia política, em busca da ‘anatomia da sociedade civil’, leva à raiz, que impulsiona pelo nexos intrincado das coisas, materialmente, à analítica da totalidade. Portanto, o ser social - do complexo da individualidade ao complexo de complexos da universalidade social - bem como sua relação com a natureza são alcançados e envolvidos, como já foi assinalado pelas irradiações conseqüentes à elevação das categorias econômicas ao plano filosófico na forma das categorias de produção e reprodução da vida humana. Com efeito, reconhecida em sua centralidade, essa

problemática implica, desde a reconstituição da própria natureza enquanto tal e, em especial, diante da sociabilidade, até a precisa determinação, por exemplo, dos contornos da subjetividade. Em suma, posta em andamento, a crítica ontológica da economia política, ao contrário de reduzir ou unilateralizar, induz e promove a universalização, estendendo-se o âmbito da análise desde a raiz ao todo da mundaneidade, natural e social, incorporando toda a gama de objetos e relações (idem, p. 380).

Sinalizamos que são estas relações postuladas anteriormente que permitem a Marx em 1857-1858 descortinar e, em 1867 expor, a visibilidade da ordem burguesa como processo em cujo horizonte é possível apreender o movimento do ser social como uma legalidade particularizada *historicamente*. Convém, pois explicitar - ainda que de maneira extremamente aproximativa - os traços pertinentes à ontologia marxiana.

Marx diferentemente dos economistas clássicos, não partia do entendimento do homem tomado em si como ser extremamente egoísta e competitivo¹⁸. Ele radicaliza contra este pensamento, quando afirma que estes pensadores partiam de uma compreensão de indivíduo ideal e naturalizado que lembravam as *pobres ficções das robinssonadas* (1978, p. 104).

Logo, para Marx, a visão naturalista destes pensadores é destituída de uma compreensão histórica do indivíduo, onde a natureza humana aparece como imutável, o que não significa dizer que o ponto de partida em Marx não

¹⁸ Esta concepção comparece nos autores Hobbes e Maquiavel, que mencionamos anteriormente no capítulo I.

seja a própria imanência humana. Como bem explicito pelos autores, da *Ideologia Alemã*, o primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivo. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio disto, sua relação dada com o resto da natureza (1999, p. 27).

Dessa forma, Marx busca afirmar a análise do ser social a partir de algo *empiricamente verificável*, o fato real e incontestável da existência de indivíduos concretos, mais precisamente não só de indivíduos concretos, mas de indivíduos que agem para se reproduzir. A afirmação ontológica de Marx gravita no sentido de apreender as determinações deste ser e na imposição posta ao mesmo para manter e preservar a sua existência.

Compreendemos, pois, que comparece nesse autor a necessidade de uma reflexão que possibilite o entendimento daquilo que especifica a atividade humana - na realização de um *salto* operado pelo gênero humano em relação à dinâmica da natureza (inorgânica e orgânica) - e seus desdobramentos. O debate criticamente operado com Hegel e a interlocução fecunda com a economia política permitem a Marx romper originalmente com as filosofias que o precederam e matizar seu caráter único no entendimento da atividade material como responsável pela autoconstrução do gênero humano.

Fica posto aqui, que este entendimento permite a Marx (1846) operar sua crítica radical a Feuerbach: o ser social não é um ser passivo frente às determinações exteriores, ao contrário é um ser que por meio do trabalho - atividade humana fundamental e que permite a um determinado gênero de ser vivo destacar-se da legalidade natural e desenvolver-se segundo legalidades peculiares - consegue romper com os limites postos por essa mesma natureza, diferenciando-se dela e passando a exercer uma atividade transformadora sobre a mesma.

O trabalho assume em Marx uma centralidade ontológica, posto que é fundante do ser social. Em termos mais claros é a primeira e mais importante forma de **objetivação do ser social** e assim se constitui devido seu caráter ontologicamente primário de garantir as condições básicas que é a produção da vida material através do metabolismo homem-natureza e da relação com outros homens.

Explicitamente, a função social do trabalho advém da relação material que o homem estabelece com a natureza para satisfação de suas necessidades, compreendendo a natureza como interior e externa ao homem na medida em que o mesmo *põem em movimento as forças naturais de seu corpo, braço, etc.* (Marx, 1980, p.202). Desta constatação inicial de que o

homem se objetiva através do intercâmbio com a natureza mediada pelo trabalho, se deduz que o homem é também um ser natural, e que este processo de intercâmbio com a natureza não a anula, mas a re-configura.

Tais colocações nos remetem ao entendimento de que o desenvolvimento do ser social tem por base um ser orgânico, da mesma forma que um ser orgânico só pode se desenvolver a partir do ser inorgânico. Nestes termos, é o desenvolvimento mais complexo de cada esfera ontológica que determina uma re-configuração e o alcance de uma maior complexidade no desenvolvimento da esfera inferior ao ser. É dessa forma, portanto, que Marx afirma que o homem tem uma relação de interdependência com a natureza, em outras palavras, entre homem e natureza há uma relação de continuidade e ruptura. O exato estabelecimento desta relação aparece neste autor na ênfase que o mesmo confere à **práxis humana**. Entendida como atividade objetivo-criadora do ser social, a práxis só existe na medida em que relacionada a uma ação real e objetiva. Entendemos que Vásquez, realiza uma devida explicitação daquela categoria marxiana quando este autor assinala que,

Marx ressalta o caráter real, objetivo, da práxis na medida em que transforma o mundo exterior que é independente de sua consciência e de sua existência. O objeto da atividade prática é a natureza, a sociedade ou os homens reais. A finalidade dessa atividade é a transformação real, objetiva, do mundo natural ou social para satisfazer determinada necessidade humana. E o resultado é uma nova realidade, que subsiste independente do

sujeitos ou dos sujeitos concreto que a engendraram com sua atividade subjetiva, mas que, sem dúvida só existe pelo homem e para o homem, como ser social (1968, p.194).

Dessa forma, é através da práxis, que nos é possível posicionar adequadamente a articulação estabelecida por Marx entre mundo natural e social, sem que nos afastemos das particularidades de cada um.

É salutar perceber que o entendimento do trabalho, em Marx, não é tido como meramente instintivo (atividade instintiva)¹⁹, mas sob *forma exclusivamente humana* (1980, p.202), assim como aparece posteriormente nos estudos de Lukács *a essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente* (1978, p.04).

A distinção da atividade realizada pelo homem, com relação aos outros animais dá-se justamente na teleologia (consciência) e projeção da ação, ou seja, na intencionalidade que o homem atribui ao trabalho uma vez que *ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade*.

¹⁹ Tal entendimento tão bem expresso na célebre passagem de o Capital, quando Marx desenvolve a questão nos seguintes termos: *pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto idealmente* (idem, p.298).

No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador (Marx, idem, p.202).

O processo de trabalho converte aquilo que aparece em forma de ideiação (que existe na consciência), em um produto (objeto), o que significa dizer que este produto sintetiza o mundo natural que existe realmente, que é transformado em objetos, mas que independe da consciência e a idéia previamente elaborada sobre o objeto a ser construído. Mais ainda, ao ser objetivada num objeto, a idéia passa a se constituir como parte da objetividade tornando a existir independente da consciência que o idealizou e sofre influências da evolução da realidade da qual passa a fazer parte (a causalidade).

Neste ponto, consideramos precisos os estudos de Lukács que avançam, tendo sempre como referencial as indicações de Marx. Em seu escrito, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* (1978), ressalta que, diferentes modos de interpretar a posição radical - onde todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser parte movida e movente de um complexo concreto - levaram à falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material, ou no entendimento habbermasiano que Marx não atentou devidamente para as pertinências da

dinâmica entre trabalho e interação, limitando a racionalidade da ontologia marxiana a uma razão teleológica ou estratégica²⁰.

Lukács assevera, no devido entendimento da obra marxiana quando estabelece que para uma filosofia evolutiva materialista (a de Marx) entender a consciência *como um produto tardio do desenvolvimento do ser material*, ao contrário *não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico* (idem, p. 03). Ao contrário, para Lukács é justamente na delimitação materialista entre mundo natural e ser social que Marx confere à consciência papel extremamente decisivo. Não há em Marx nenhuma redução das objetivações ao trabalho e nem uma derivação mecânica das objetivações ao mesmo. O processo de trabalho é tão-somente a objetivação ontológica primária; ineliminável, que comporta outras objetivações e delas se realimenta.

Em Lukács estão claramente desenvolvidas as indicações marxianas a respeito do trabalho como sendo o ato ontológico primário que estabelece uma articulação do sujeito com o objeto sendo que a realização se dá por meio do trabalho como uma síntese entre teleologia e causalidade.

²⁰ É Netto (1994) quem sinaliza tal equívoco analítico na obra habermasiana.

De maneira precisamente demarcada pela obra marxiana Lukács designa o *homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas* (idem, p. 05). Para este autor, toda atividade laborativa só surge porque foi movida para dar solução a um carecimento. Neste movimento, os carecimentos são transformados em perguntas, o que por sua vez pressupõe um processo de captura, assimilação e desassimilação da realidade imediata através de demandas as quais se devem dar respostas. Este processo aponta para o entendimento lukacsiano das generalizações, ou seja,

o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações freqüentemente bastante articuladas. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto da consciência que guia tal atividade (idem, p.05).

O que estamos querendo deixar claro até aqui é que, em Lukács, o homem que trabalha é um ser que dá respostas às suas necessidades imediatas. Porém, estas respostas imediatas fazem parte de toda atividade laborativa e é justamente para superar esta relação imediata que estas respostas são elevadas ao nível da consciência (tanto as necessidades como as formas de satisfazê-las) e neste movimento a atividade fica enriquecida por mediações bastante

articuladas, não havendo qualquer estagnação ou casuísmo. Em outros termos, é com a consciência, atuando através de generalizações, formando conceitos que o homem dá respostas ideais que servirão de guia e conduzirão a sua atividade. A generalização é assim, o momento onde a realidade imediata é vertida na consciência a conceitos abstratos que por sua vez são vertidos em instrumentos que podem atender a fins conscientes.

A satisfação das necessidades - enquanto elemento ontologicamente primário - não são anuladas. É este carecimento material, que põe em movimento, para a reprodução individual e coletiva, o complexo do trabalho e todas as mediações que existem em função da sua satisfação, mas isso não nega o fato de que esta satisfação opera-se com uma cadeia de mediações que transformam tanto a natureza como o homem, porque tornam eficientes as forças, relações e qualidades da natureza (que não poderia fazer isso por si) de modo que, o homem passa a desenvolver suas próprias capacidades em níveis mais altos que superam o simples fazer.

Logo, a posição teleológica é entendida como o estabelecimento consciente de fins a serem alcançados. No entanto, estas finalidades não podem ser derivações mecânicas ou fenômenos secundários da realidade material, mas devem ser tomadas como socialmente criadas e formadas de

maneira consciente pelo sujeito. **O que esperamos deixar claro é que as finalidades não são criações *autonomizadas* do sujeito, tanto porque se constitui como resposta a um carecimento objetivo, ou seja, a objetividade põe o espaço no qual é possível ao sujeito realizar os fins, como também porque é um equívoco pensar o sujeito como um produto em si, posto que ele é um produto social, um sujeito-singular que é fruto de uma formação social dada.**

Dessa forma, Lukács é enfático quanto à compreensão de que as posições teleológicas mesmo que livres, encontram um campo de possibilidades material e subjetivamente configurado, ou seja, a causalidade *representa a lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram a sua expressão geral* (idem, p. 06). A causalidade possui um princípio próprio de movimento - observado, sobretudo nas leis da natureza - donde sua evolução acontece na absoluta ausência de consciência, ainda que a consciência possa, através do trabalho, interferir na sua evolução. Contudo, o momento ontológico do trabalho impõe-se como uma ação nova que modifica o curso da causalidade natural, pondo esta última a se desenvolver em articulação complexa com outro tipo de ser - o ser social.

O que estamos querendo explicitar até aqui é o fato de que mesmo que o ser social efetive a fundação de leis próprias de desenvolvimento, toda práxis social contém em si um caráter contraditório: por um lado, tem-se que a práxis só se efetiva mediante a realização de escolhas. No dizer de Lukács *todo ato social surge da decisão de alternativas acerca de posições teleológicas futuras*, por outro lado, *a necessidade social só se pode afirmar por meio da pressão que exerce sobre os indivíduos freqüentemente de forma anônima* (idem, p. 06).

Logo, na teoria marxiana do desenvolvimento histórico, os aspectos teleológicos do processo foram justamente estabelecidos apenas como pertinentes à categoria trabalho, isto é, à teleologia cabe movimentar *séries causais*, determinando na medida em que se objetiva, um novo tipo de processualidade - a causalidade posta ou social. Esta última, possui leis tendenciais de desenvolvimento que, mesmo que complexamente articuladas ao mundo natural, não se confundem nem tampouco se identificam com os nexos causais puramente naturais. Como afirma Lukács,

O processo global da sociedade é um processo causal que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades. Mesmo quando alguns homens ou grupos de homens conseguem realizar suas finalidades, os resultados produzem (...) algo que é inteiramente diverso daquilo que se havia pretendido (idem, p. 10).

Ratificamos, pois, que a compreensão marxiana de trabalho não tem em mente apenas o indivíduo que a realiza, mas sobre este trabalho individual está operada também uma dimensão histórico-social (a totalidade social). Posto isso, entendemos que a concepção burguesa de mundo que afirmou a dimensão histórica do mundo dos homens, não conseguiu apreender o real alcance do núcleo fundamental do ser social, ou seja, o fundamento econômico. Para a concepção burguesa de mundo, a história é naturalizada e as ações humanas, por mais positivas que possam vir a ser, não são capazes de modificá-la. **O que estamos querendo problematizar aqui é, pois, o fato de que no mundo burguês as possibilidades humanas de realização da história ficam limitadas ao horizonte do femonênico, onde apenas este patamar é passível de modificações.**

Em radical oposição a análise marxiana por sua vez, situa a historicidade como única categoria universal presente tanto no mundo natural como no mundo do ser social, cuja essência se apresenta como mutável. Nesta captura da natureza histórica da essência, o pensamento marxiano, desloca os fundamentos da apreensão do mundo burguês, que tanto tende a generalizar a essência do homem burguês à condição de essência burguesa do homem como também, estabelece uma dualidade entre essência imutável e esfera fenomênica sujeita a modificações.

Neste ponto de nossas análises, sinalizamos que a concepção de essência de Marx e desenvolvida por Lukács é radicalmente diversa ao entendimento burguês, na medida em que demonstra que essência e fenômeno são compósitos articulados e constituídos no desenvolvimento do processo histórico²¹. Precisamente quando fazemos tal afirmação, estamos ancorando nossa argumentação nas considerações pertinentes desenvolvidas por Lessa, uma vez que para este autor *o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada a priori, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico* (2002, p. 51).

Em outras palavras, a essência é parte integrante de toda a processualidade. Logo, o fundamento da distinção marxiana entre essência e fenômeno está na continuidade e não num *quantum* maior ou menor de ser que cada uma dessas esferas é capaz de comportar. A essência é, pois, portadora de uma continuidade histórica que não se observa nos atos fenomênicos. No dizer de Lessa (idem), *a essência, portanto é o lócus da continuidade*.

O que implica dizer que, tanto a essência como o fenômeno são resultantes de atos humanos singulares e históricos; isto significa, afirmar

²¹ Aqui incorporamos as argumentações de Lessa, consideradas polêmicas, mas que no nosso entendimento buscam alcançar o máximo de coerência com o núcleo analítico lukácsiano. Para este autor, *o ser é histórico porque sua essência, em vez de ser dada a priori, se consubstancia ao longo do próprio processo de desenvolvimento ontológico. Em lugar de determinar o processo exterior, a essência em Lukács é parte integrante e imprescindível de toda a processualidade* (Lessa, idem, p. 51).

primeiro, que a esfera da essência está submetida às ações humanas e, em segundo lugar, que a esfera fenomênica não é mera adaptação passiva ao desdobramento de uma necessidade essencial - o que implica dizer que os fenômenos têm papel ativo na explicitação do ser social. Nestes termos, o processo que se efetiva entre essência e fenômeno é de inter-relação, e não de sobreposição, ou unilateralização como quer o horizonte burguês.

Os elementos que apontamos até aqui, nos permitem - da compreensão histórica do ser - explicitar a afirmação marxiana do fundamento puramente social deste ser. Este desenvolvimento puramente social já está claramente revelado na análise do trabalho, posto que o processo social compele o homem à satisfação de suas necessidades e ao satisfazê-las através da atividade material - o trabalho - introduz finalidades na natureza de modo que rompe com sua indiferença e realiza suas possibilidades. Das objetivações novas situações são criadas. Nestes termos, há uma clara determinação reflexiva entre subjetividade e objetividade na ontologia marxiana, posto que o indivíduo que realiza objetivações modifica e enriquece a objetividade, no mesmo processo altera de forma cada vez mais complexa a sua própria subjetividade.

Este fato leva a compreender que o produto do trabalho humano possibilita o desenvolvimento não só do homem, mas de toda a sociedade; decorrente que é de um processo de acumulação constante de conhecimento que passa do caso singular para a generalidade.

Em outras palavras, todo ato humano possui uma ineliminável dimensão genérica, coletiva, em primeiro lugar, porque o novo ato é também resultado da história passada, é a expressão do desenvolvimento anterior de toda a sociedade. Em segundo lugar, porque o novo objeto promove alterações na situação histórica concreta em que vive toda a sociedade; esta agora possui novas possibilidades e necessidades. O novo objeto participa do desenvolvimento futuro. Em terceiro lugar, os novos conhecimentos adquiridos se generalizam em duas dimensões: tornam-se conhecimentos aplicáveis às situações mais diversas e transformam-se em patrimônio genérico de toda a humanidade, na medida em que todos os indivíduos passam a compartilhar do mesmo.

Assim, os indivíduos ganham cada vez mais dimensão genérica e universal na medida em que se apropriam da cultura material cristalizada pelas objetivações humanas. Tal é esta relação que quanto mais ricas forem estas objetivações e quanto mais ampla for a apropriação humana da cultura

material e espiritual, mais complexo é o desenvolvimento das individualidades. Como explicitado por Lukács,

A individualidade já aparece como uma categoria do ser natural, assim como o gênero. Esses dois pólos do ser orgânico podem se elevar à pessoa humana e o gênero humano no ser social tão-somente no processo que torna a sociedade cada vez mais social. (...) Tarefa de uma ontologia tornada histórica é, ao contrário, descobrir a gênese, o crescimento, as contradições no interior do desenvolvimento unitário; é mostrar que o homem, como simultaneamente produtor e produto da sociedade, realiza em seu ser-homem, algo mais elevado que ser simplesmente exemplar de um gênero abstrato, que o gênero – nesse nível ontológico, no nível do ser social desenvolvido não é mais uma mera generalização à qual os vários exemplares se ligam ‘mudamente’ (idem, p. 13).

Este movimento evidencia que o indivíduo singular carrega em si as determinações universais, de modo que pensar indivíduo e gênero numa lógica de prevalência de um sobre o outro é um equívoco, que no mundo burguês, acaba por revesti-se na funcionalidade de conferir caráter universal às particularidades de formações sócio-históricas concretas.

Verificamos, assim, que o trabalho impulsiona o desenvolvimento cada vez maior do conhecimento humano acerca da realidade, dado que para alcançar os objetivos idealizados é necessário escolher os meios da realidade que são adequados. Para tanto é necessário que o movimento operado pela consciência represente o mais fielmente possível a realidade, mas ressaltando o fato de que a realidade está sempre em constante evolução, o conhecimento acerca desta mesma realidade é sempre uma aproximação.

Deste modo, a radicalidade da ontologia marxiana centrada no processo de autoconstrução humana expõe todas as nuances do caráter alienante e não realizador do homem que verificam-se no processo de apropriação que se realiza, sob o jugo burguês, na divisão social do trabalho, na propriedade privada e no desenvolvimento das relações mercantis. Como bem posto por Lukács,

Só quando o trabalho for efetivamente e completamente dominado pela humanidade e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser ‘não apenas meio de vida’ mas o ‘primeiro carecimento da vida’ só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria autoprodução, só então terá sido aberto o caminho social da atividade humana como fim autônomo (idem, p. 16).

Conforme sinalizado acima esperamos ter demarcado claramente que na **ontologia marxiana o ser social é uma totalidade complexa que não pode ser limitada apenas aos atos do trabalho**, mas é este último - que por ser o momento ontologicamente fundante da processualidade do ser social e diferentemente das críticas que são operadas contra as análises marxianas - que o singulariza. É peculiar aos atos de trabalho remeter sempre e necessariamente para além deles mesmos, uma vez que sua essência referencia a possibilidade de produzir mais do que o necessário à reprodução daquele que realiza o processo de trabalho.

Noutros termos, significa dizer que o desenvolvimento do ser social tem significado crescente diferenciação interna das sociedades, o que implica dizer que novas contradições vão sendo introduzidas na dinâmica social na medida em que aumenta a sua complexidade. Por outro lado, está denotado que quanto maior for o desenvolvimento da complexidade social maior será a exigência para que a ação dos indivíduos seja cada vez mais complexa.

Ao mesmo tempo, em que é o processo de trabalho que complexifica o ser social, esta mesma complexificação remete a problemas e necessidades que não podem ser resolvidas no interior do mesmo. Daqui resulta a gênese de outros complexos, cuja função é a resolutividade das questões postas, originando outras esferas do ser social como é o caso da educação, da política, do direito, das artes.

Dessa forma, o novo modo de ser - o social - inaugurado pelo trabalho - que põe o ato teleológico - **possibilita-nos demarcar que a ontologia marxiana capta a essência daquilo que é próprio da estrutura do ser social: o seu caráter de totalidade.** Uma realidade social constituída de complexos de complexos, que não pode ser pensada como um “organismo” que é composto de partes que se complementam, mas como um sistema

histórico-concreto de relações entre totalidades que se estruturam segundo grau de complexidade.

A historicidade - já sinalizada anteriormente - que comparece no pensamento marxiano *é sempre a historicidade de um complexo* (Netto, 1994, p. 38) que se movimenta por meio da negatividade que atravessa os complexos que a constituem. Este movimento é claramente sumariado por Netto na seguinte assertiva,

A totalidade concreta só é dinâmica enquanto portadora de uma negatividade imanente que a processualiza – *uma totalidade sem negatividade é uma totalidade morta*. Mas a historicidade não se conforma num unilinear: em cada totalidade constitutiva da totalidade social concreta, a negatividade que a dinamiza refrata-se de acordo com as suas particularidades – a negatividade se realiza no marco de um sistema de mediações que responde, no movimento da totalidade social concreta, pelo desenvolvimento desigual das suas totalidades constitutivas. Assim, a totalidade concreta (como suas componentes) é dinamizada através de mediações – uma totalidade imediata é uma totalidade amorfa, inestruturada (ibidem).

As relações estabelecidas entre as diversas esferas do ser social são de determinação recíproca, de autonomia relativa, não se configurando nenhuma dependência mecânica, tampouco autonomia absoluta de qualquer esfera do ser. O entendimento da autonomia relativa das esferas da atividade humana no interior da totalidade social significa que no interior do ser social cada complexo desempenha um papel específico. A parcialidade de cada

esfera é explicitada não por leis internas a cada esfera, mas pela função que cada esfera particular desempenha na totalidade social. É neste sentido que,

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

Assim, estamos entendendo que a determinação da especificidade de cada uma das esferas do ser social, as leis que as regem e determinam seus desdobramentos é necessária caso não queiramos, por um lado cair no equívoco de hipertrofiar um complexo da realidade e lhe atribuir funções que não é capaz de cumprir e por outro lado, autonomizar absolutamente tais complexos numa postura marcadamente idealista ou sobrepô-los conferindo um determinismo mecânico das esferas. Estes equívocos – tão próprios às análises contemporâneas – acabam por limitar a racionalidade aos procedimentos cognitivos-rationais que negam a conseqüente e radical *dialeticidade-objetivo-materialista*²² por nós explicitada – ao longo do capítulo – como própria do pensamento marxiano e que implica numa posição do sujeito que pesquisa muito além da mera instituição de um conjunto de regras, mas a constituição de uma relação que permite ao sujeito apanhar a dinâmica própria do objeto.

²² O termo é de Netto (1994).

FETICHISMO, ALIENAÇÃO E REIFICAÇÃO

Não pretendemos aqui fazer um amplo percurso sócio-histórico para demonstrar como a evolução das forças produtivas e a complexificação das relações sociais desaguaram na constituição da sociedade capitalista. Porém, convém demarcar, a particularidade na qual está alicerçada esta sociedade.

O movimento operado anteriormente possibilita entender que a categoria trabalho tomada em sua generalidade - donde o caráter geral do processo de trabalho, segundo Marx (1978), diz respeito àquilo que aparece como elementos comuns, mas que são conjuntos complexos, pertencentes a todas as épocas, ou, só a algumas, mas que não pode destituir aquilo que é específico - é ponto de partida para análise de todo processo de trabalho tornando possível à compreensão das diferentes formas de sociedade. Este recurso permite identificar em cada período histórico, em cada formação social, suas determinações. Posto que, a partir do momento que se entende o processo de trabalho naquilo que lhe é geral, pode-se também entender aquilo que o torna específico e determinado historicamente.

É com base neste horizonte que Marx incursiona na discussão da sociedade capitalista. Este movimento é significativo porque, a partir dele,

Marx empreende a crítica aos pensadores do século XVIII que obscureceram as determinações presentes naquele desenvolvimento específico de sociedade; fizeram isso, ao insinuarem *dissimuladamente relações burguesas como leis naturais, imutáveis, da sociedade em abstrato* (1978, p.106). Segundo Marx, estes pensadores partiam de uma compreensão de indivíduo ideal e naturalizado. Logo, para Marx, a visão naturalista destes pensadores é destituída de uma compreensão histórica do indivíduo. Em suas palavras,

Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam este indivíduo do século XVIII (...) como um ideal, (...) Vêem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história, porque o consideravam um indivíduo conforme a natureza (...) que não se originou historicamente, mas foi posto como tal pela natureza (idem, p.104).

Estes “profetas”, segundo Marx, foram incapazes de perceber que a compreensão da sociedade burguesa remeteria entender a decomposição e transformação das sociedades precedentes ocorridas no âmbito das forças produtivas e sobre as quais instauraram-se os suportes reprodutivos que balizaram a instituição da mesma. Em outras palavras, somente através do *alto grau de desenvolvimento* alçado por esta sociedade poder-se-ia recuar na história e analisar a imbricada relação do homem, por exemplo, com a produção que é o objeto de estudo de Marx.

É salutar também compreender que a forma de explicar a realidade nas análises dos economistas estava orientada por um encadeamento que Marx dizia superficial, tanto que os economistas empreendiam uma separação entre a produção, distribuição, troca e consumo; caracterizando-os como momentos separados, apresentando-os, pois da seguinte forma, *a produção cria os objetos que correspondem às necessidades; a distribuição os reparte de acordo com as leis sociais, a troca reparte de novo o que já está distribuído segundo a necessidade individual, e finalmente no consumo, o produto desaparece do movimento social* (idem, p.107).

Para Marx, todos esses momentos na verdade realizam-se a si e ao outro num movimento que compõe a unidade da produção, sendo esta o momento predominante e dominante. Dito de outra forma,

não é que a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção se expande tanto a si mesma, na determinação antitética da produção, como se alastram aos demais momentos. O processo começa sempre de novo a partir dela. (...) Uma [forma] determinada da produção determina, pois, [formas] determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como relações determinadas destes diferentes fatores entre si. (...). Enfim, as necessidades do consumo determinam a produção. Uma reciprocidade de ação ocorre entre os diferentes momentos. Este é o caso para qualquer todo orgânico (1980, p.115-6).

A citação acima lança pista para entender o que faz com que a análise de Marx se diferencie dos economistas clássicos, que compreendem a realidade a partir de relações gerais abstratas.

Dessa forma, é justamente através da compreensão de que a produção não é realizada por um indivíduo isolado, mas por *indivíduos produzindo em sociedade* (Marx, 1978, p.104), e que esta produção deve ser entendida em sua totalidade, que opera em determinações recíprocas, que se é capaz de entender as determinações sociais da mesma. E que posto isso, entende-se o modo de produção capitalista marcado por determinações sócio-históricas peculiares que o efetivam como um sistema de dominação pautado na dominação do trabalho e extração da mais-valia pelo capital, donde também está sob o controle do capital tanto o modo de trabalhar, como também o produto do trabalho. Marx resume de forma exemplar a forma histórica do sistema capitalista como modo de produção quando explicita que,

o processo de produção, quando unidade do processo de trabalho e do processo de produzir valor, é processo de produção de mercadorias; quando unidade do processo de trabalho e do processo de produzir mais valia, é processo capitalista de produção, forma capitalista de produção de mercadorias (1980, p.222).

Antes de seguirmos adiante com nossa análise convém, ainda que de forma resumida, explicitar o caráter de extração da mais-valia.

A extração da mais-valia diz respeito a como a mercadoria assume um valor excedente. Para Marx o valor é determinado pela quantidade de trabalho incorporada à mercadoria. No entanto, isso não é algo novo quando enfocado no sentido da especialidade do trabalho, onde esta especialidade do trabalhador é incorporada aos produtos na forma de utilidade social. Porém, na sociedade capitalista, as diversas especialidades de trabalho ficam encobertas. No dizer de Marx, *não se trata mais da qualidade, da natureza e do conteúdo do trabalho, mas apenas da sua quantidade (...) mais especificamente o trabalho (...) só interessa, aqui como dispêndio da força de trabalho e não como trabalho especializado* (idem, p.213).

A subsunção destes trabalhos particulares dá-se no tempo social médio de trabalho estabelecido historicamente, onde dentro deste o capitalista faz operar a força de trabalho que comprou por tempo determinado. É elucidativo o dizer de Marx sobre esta questão,

O possuidor do dinheiro pagou o valor diário da força de trabalho; pertence-lhe, portanto, o uso dela durante o dia, o trabalho de uma jornada inteira. A manutenção cotidiana da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, apesar de a força de trabalho poder operar, trabalhar uma jornada inteira, e o valor que sua utilização cria num dia é o dobro do próprio valor de troca (idem, p.218).

O pensamento de Marx explicita que a produção de mais valia dá-se no campo do processo produtivo, mas a efetivação desta mais valia em lucro (capital) para o capitalista vai ser materializada na circulação. É nesta última, que ele compra mercadorias e é a ela que o capitalista volta para vender sua mercadoria, mas vende essas mercadorias tirando um *quantum* a mais do que inicialmente lançou na circulação. Em suas palavras,

Ao converter dinheiro em mercadorias que servem de elementos materiais de novo produto ou de fatores do processo de trabalho e ao incorporar força de trabalho viva à materialidade morta desses elementos, transforma valor, trabalho pretérito, materializado, morto, em capital, em valor que se amplia, um monstro animado que começa a ‘trabalhar’ como se estivesse com o diabo no corpo (idem, p.220).

Entendemos, porém, que, enquanto base de produção, é inegável a dimensão emancipatória do capital no sentido de que este sistema tem revolucionado os padrões até então vigentes de produção e distribuição da riqueza social²³. No entanto, reside aqui uma contradição ineliminável da ordem do capital, qual seja: a criação e a expansão das necessidades humanas só podem realizar-se sob a forma de mercadorias (Teixeira, 2000, p.69). Em outras palavras, a produção de valor de uso neste sistema é pautada em uma condição primeira que é o fato destes produtos serem produzidos para a troca

²³ Marx explicitará esta dimensão do capitalismo em várias passagens da sua produção e aqui em termos de ilustração recordamos as passagens por nós mencionadas no capítulo I deste trabalho.

terem, pois, um valor de troca. O *capitalista produz valores de uso não por amor, mas somente porque são portadores de valores de troca* (ibidem).

Esta contradição também anuncia o fato de que, na sociedade capitalista a produção de valores de uso, está condicionada aos limites impostos por este sistema. Logo, concordamos com Teixeira quando este vai dizer que *se o valor de uso a ser produzido não pode se realizar como valor de troca, como mercadoria disposta à venda, ele não será objeto de produção e, assim não poderá satisfazer a necessidade social, por mais importante e necessária que esta seja* (ibidem).

Assim, entendemos que a contradição em resumo é, pois a universalização cada vez maior operando em larga escala a produção de valores de uso, que ao mesmo tempo, só se tornam possíveis se aqueles foram passíveis de atender à necessidade de valorização do valor.

O exposto remete-nos, pois, a chegar no centro desta modalidade histórico-social determinada (a sociedade capitalista). E este centro também o é na teoria social de Marx, qual seja: análise da “célula” econômica capitalista (a mercadoria). Netto dirá que,

a análise marxiana da “célula” econômica do capitalismo propicia duas realizações teóricas de grande alcance: a captação ontológico-histórica do trabalho como constitutivo do ser social e a tomada da

dimensão econômico-social particular da sociedade burguesa (1981, p.39).

Neste contexto, enunciam-se as proposições do fetichismo (que será abordado posteriormente), e articula-se ainda, simultaneamente,

a reprodução teórica do movimento histórico da categoria trabalho e a reprodução teórica do movimento histórico da categoria valor, na reprodução sintético-totalizadora do movimento concreto em que ambas confluem peculiarmente na emergência e na consolidação do modo de produção capitalista (ibidem).

A mercadoria apreendida em sua imediatricidade não é capaz de revelar sua lógica interna e imanente, o seu proceder. No dizer de Marx,

À primeira vista parece ser coisa trivial, imediatamente compreensível. Analisando-a, vê-se que ela é algo muito estranho cheio de sutilezas metafísicas e argúcias teleológicas. Como valor de uso, nada há de misterioso nela, quer observemos sob o aspecto de que se destina a satisfazer necessidades humanas, com suas propriedades, quer sob o ângulo de que só adquire essas propriedades em consequência do trabalho humano (idem, p.79).

Deste modo, quando Marx procura entender *de onde provém o caráter misterioso que o produto do trabalho humano apresenta ao assumir a forma mercadoria* formula em sua resposta o problema do fetichismo. Assim, os estudos de Marx vão levá-lo a entender que este caráter misterioso assumido pelo produto do trabalho humano na forma de mercadoria provém destas relações sociais estabelecidas entre os homens no ato do processo produtivo (no marco da sociedade capitalista), mas que são perceptíveis apenas como relações entre coisas. Ou seja, é da própria forma da mercadoria

que decorre este mistério. Os produtos parecem ter valores próprios e por si só, ou seja, é, *fetichizada* a forma que confere valor ao produto do trabalho.

Nas palavras de Marx,

A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o carácter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho (idem, p.80).

Neste caso, na mercadoria estão encobertos os trabalhos individuais dos produtores, como se existissem independentes e fora deles sendo observáveis somente os produtos do trabalho. Estes trabalhos individuais qualitativamente diferentes (trabalhos concretos) são encobertos sob a forma de trabalho humano abstrato assentado no seu carácter comum de dispêndio de força humana.

Na sociedade capitalista, enquanto modo particular de produção, isto acontece quando a troca assume uma forma mais expansiva onde *se produzam às coisas úteis para serem permutadas, considerando-se o valor das coisas já por ocasião de serem produzidas* (idem, p.82). Daí, os trabalhos dos produtores assumem um duplo carácter social: 1) com sua utilidade têm de satisfazer determinadas necessidades sociais e de firmar-se assim como

componente do trabalho total; 2) só satisfazem as múltiplas necessidades de seus produtores, na medida em que cada espécie particular de trabalho privado útil pode ser trocada por qualquer outra espécie de trabalho privado com que se equipara (ibidem).

Deste modo entendemos como Netto que, o mecanismo do fetichismo, que é pertencente ao universo da produção mercantil *responde pois, por um modo de emergência de aparição, de objetividade imediata do ser social que o inverte: fá-lo aparecer como factuality – o que é relação social se mostra como relação objectual* (idem, p.41).

No entanto Marx revela ainda que o ponto nevrálgico desta discussão remete pensar, pois,

a determinação da quantidade do valor pelo tempo do trabalho, é por isso, um segredo oculto sob os movimentos visíveis dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta destrói a aparência de casualidade que reveste a determinação das quantidades de valor dos produtos do trabalho, mas não suprime a forma material dessa determinação(...). É porém essa forma acabada do mundo das mercadorias, a forma dinheiro, que realmente dissimula o caráter social dos trabalhos privados e, em consequência, as relações sociais entre produtores particulares, ao invés de pô-las em evidência (idem, p.84).

É este equivalente geral (monetário)²⁴ que permite o inconcebível: a homogeneização, a *igualdade completa* dos trabalhos concretos. Marx afirma que, é através desta aparência, que se estabelece o estranhamento do homem do processo produtivo, e logo conclui que a *estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso e místico, no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle, consciente e planejado* (idem, p.88).

Esta pequena e superficial incursão em alguns dos elementos constitutivos da sociedade burguesa assume especial importância como chave heurística para se apreender, ainda que de forma preliminar, como o processo de produção de mercadorias na sociedade capitalista é marcado por criar no trabalhador um estranhamento para com os resultados de sua atividade e como

²⁴ É notório e relevante acrescentar que Netto rastreando o pensamento de Marx verifica que este ao tematizar sobre o fetichismo o faz em vários outros passos do Livro I *d' O Capital* e que este fato é revelado devido à importância da tematização do fetichismo, *tanto na realidade da vida social capitalista, enquanto fenômeno efetivo, como na teoria social marxiana enquanto complexo de determinações teórico críticas*. Assim, a título de explicitação cabe mencionar que é possível verificar a tematização do fetichismo no livro II ainda que seja pouco freqüente e a ainda neste livro Marx identifica o fetichismo na elaboração da economia burguesa. No livro III, esta discussão aparece na análise marxiana do *capital produtor de juros* e na *fórmula trinitária*. (C. f. Netto, idem, p. 44 a 53). Em outra passagem muito significativa Netto afirmará que *independente das etapas evolutivas da sua reflexão, todas as vezes que a economia política é o âmbito em que se coloca o objeto da operação crítica de Marx, põe-se-lhe a problemática do fetichismo* (idem, p. 54).

em suas bases estão dadas uma falsidade de consciência própria da reificação das relações sociais e que tem seu escopo na alienação²⁵.

Concordamos com Netto, quando este afirma que o ponto de partida que Marx opera, e que já se aludiu anteriormente, diz respeito ao fenômeno capitalista de retirar da atividade realizada pelo homem – o trabalho – sua dimensão emancipatória de plena realização humana. Em outras palavras, *nas condições dessa sociedade, o trabalho, não é a objetivação pela qual o ser genérico se realiza: é uma objetivação que o perde, que o aniquila* (Netto, idem, p.56).

Assim, Marx faz uma distinção entre duas modalidades de atividades práticas do ser genérico consciente: *a atividade prática positiva*, que é a manifestação de vida e a *atividade prática negativa* que é a alienação de vida. Netto sinaliza que, ao operar esta distinção, Marx estabelece uma separação em relação a Hegel, para o qual objetivação e alienação coincidiam e assim sendo a objetivação como

²⁵ No dizer de Martinelli, a falsidade que está na base das ações da burguesia, tem suas raízes na alienação, elemento fundante da existência social no mundo capitalista. Produzida pela dinâmica própria da sociedade burguesa como um mecanismo de autopreservação, a alienação torna-se uma determinação objetiva da vida social no mundo de produção capitalista. Penetrando na consciência das pessoas, levando-as a não mais se reconhecerem nos resultados ou produtos de sua atividade, a se tornarem alheias, estranhas, alienadas, enfim, até mesmo à realidade onde vivem (1997, p. 62).

a forma necessária do ser humano genérico no mundo - enquanto ser prático e social, revela que os homens só se mantêm como tais pelas objetivações, ou seja, pelo conjunto das suas ações, pela sua atividade prática já a alienação é uma forma específica e condicionada de objetivação (...) trata-se de uma forma histórica do trabalho - o trabalho alienado (idem).

Estas considerações marxianas (contidas nos *Manuscritos de 1844*) apesar de já sinalizarem os elementos de compreensão da alienação como prático-sociais, **não conseguem ainda superar uma perspectiva filosófico-abstrata**. Para Netto este problema só será equacionado nos anos de 1857-1858 quando Marx escreve um conjunto de Manuscritos (*Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política*) onde Marx de forma radical e completa parte da totalidade histórico-social. Deste modo, Netto defende que,

as formulações sobre a problemática do fetichismo apresentam determinações histórico-econômicas que falecem no tratamento da alienação: referem-se a um fenômeno peculiar e agarram a sua especificidade - não é mais a alienação do homem moderno, abstratamente contraposta ao homem da pólis grega; o que ela denota é a expressão característica da alienação típica engendrada pelo capitalismo, a reificação (idem, p.61).

Do exposto acima, Netto depreenderá que na teoria social de Marx o fetichismo aparece como uma modalidade de alienação e que *a reificação é uma forma qualitativamente diferente e peculiar da alienação na sociedade em que o fetichismo se universaliza* (idem, p. 75). Daqui extrai-se a tese central de Netto para o qual,

na teoria social de Marx, as formulações sobre o fetichismo assumem um sentido e uma funcionalidade muito específicos: configuram uma caracterização global da positividade posta pelo capitalismo quando atinge sua maturidade plena. As formulações marxianas sobre o fetichismo estruturam uma teoria da positividade que é própria à sociedade da burguesia constituída (idem, p. 73).

Para entender esta tese, fazem-se necessárias, algumas ponderações.

A primeira delas diz respeito ao fato de que existe uma relação entre fetichismo e alienação - na medida em que o fetichismo se manifesta nas formas de vivência e representações alienadas - mas que fetichismo e alienação não se confundem e não se identificam.

Desse modo, estamos entendendo que a alienação diz respeito ao complexo *simultaneamente de causalidades e resultantes histórico-sociais e desenvolve-se quando os agentes sociais particulares não conseguem discernir e reconhecer nas formas sociais o conteúdo e o efeito da sua ação e intervenção: assim aquelas formas e, no limite, a sua própria motivação à ação aparecem-lhes como alheias e estranhas* (Netto, idem, p. 74).

Neste sentido em suas formas gerais, a alienação tem a característica de mistificação das expressões da vida social: o indivíduo desapossa-se de si e de sua atividade criadora, não consegue perceber-se dentro de mediações sociais que o vinculam à vida social em sua totalidade. Significa dizer, pois,

que existem em formações sociais precedentes ao capitalismo formas arcaicas de alienação, que não estão cristalizadas em relações objectuais. Mais ainda significa que,

o que especifica historicamente a sociedade burguesa constituída é que ela, sem cortar com as formas alienadas que vem das sociedades que a precederam (bem como com o essencial do seu fundamento económico-social real) instaura processos alienantes particulares, aqueles postos pelo *fetichismo*, e que redundam em formas alienadas específicas, as reificadas (Netto, idem, p.75-6).

Para Netto, Marx só conseguirá capturar a forma extremamente nova que a alienação assume na sociedade burguesa constituída, a partir de seus estudos de 1857-1858. Isto fica claro para Netto porque, segundo ele, lá nos Manuscritos de 1844 Marx não consegue apreender este modo de ser específico da alienação. A superação desta inversão operada por Marx vai constituir-se quando, a partir de uma abordagem geneticamente ontológica, Marx consegue realizar a crítica da crítica à economia política. Em outras palavras, é a partir da análise da mercadoria, do duplo carácter do trabalho que se encontra cristalizado no circuito interno da produção e reprodução social da sociedade capitalista, que Marx consegue determinar histórica e socialmente os processos de alienação.

Esta determinação sócio-histórica significa dizer que *nesta sociedade, a matriz, a estrutura, a funcionalidade e a significação dos*

processos alienantes e das representações alienadas (logo das relações mistificadas) são de caráter estritamente social (Netto, idem, p. 79). Isto porque, os processos alienantes existentes nas dinâmicas sociais anteriores ao capitalismo engendravam-se a partir de representações que a sociedade constituía com a natureza.

O baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas acarretava uma *sacralização do mundo extra-humano*. Com o advento da sociedade capitalista, tem-se uma *dessacralização do mundo extra-humano*, de modo que progressivamente, os processos alienantes constituídos entre a sociedade e a natureza são substituídos por uma nuclearidade social que a sociedade burguesa exige. Em outras palavras,

Quando a sociedade burguesa se apresenta constituída, a estrutura das representações e das relações alienadas se transforma qualitativamente: antes, resultantes do baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, do desconhecimento da legalidade objetiva da natureza e da tendencial supressão das mediações sociais na aparência da troca mercantil (quando esta já se operava), elas se articulavam principalmente pela deslocação que transferia atributos sócio-humanos a sujeitos místicos; agora, com o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas e com o progressivo e acelerado desvelamento da legalidade do mundo extra-humano, a aparente supressão das mediações sociais organiza-as com a atribuição das qualidades humanas (reais e/ou virtuais) a formas exteriores que se revestem de uma substancialidade objectual (Netto, idem, p.80).

A análise que realizamos até aqui nos permite apreender, através das formulações marxianas sobre fetichismo, os fenômenos próprios do mundo burguês consolidado.

Entretanto, entendemos que este marco de referência não é suficiente para explicitar as vivências alienadas que se forjam nas formações econômico-sociais do capitalismo tardio, uma vez que compreendemos que neste marco o capitalismo consegue alcançar todos os espaços da vida social,

A manipulação desborda esfera da produção, domina a circulação e o consumo e articula uma indução comportamental que penetra a totalidade da existência dos agentes sociais particulares – é o inteiro cotidiano dos indivíduos que se torna administrado, um difuso terrorismo psico-social se destila de todos os poros da vida e se instila em todas as manifestações anímicas e todas as instâncias que outrora o indivíduo podia reservar-se como áreas de autonomia (a constelação familiar, a organização doméstica, a fruição estética, o erotismo, a criação dos imaginários, a gratuidade do ócio, etc.) convertem-se em limbos programáveis (Netto, *idem*, p. 81-2).

A teoria do fetichismo, abre a via para a compreensão do capitalismo monopólico porque o que se universalizou, na imediatez da vida social, são os processos alienantes e alienados que se encontram na base da mercadoria e de seu mistério, que passou então a dominar todas as esferas da vida social.

Da mercadoria, as formações econômicas sociais, tomam para si a pseudo-objetividade que repercutem na sociedade como uma aparente

naturalidade das relações sociais. As manifestações do ser social são eximidas de seu caráter negativo e contraditório, manifestando assim a pura positividade. A positividade esta que entendemos como aquela que diz respeito à *aparência factual imediata que precisamente assumem as objetivações do ser social - e que suprime as suas mediações, obscurecem a sua negatividade, fá-las esgotáveis no seu exclusivo caráter de algo dado* (Netto, idem, p. 86).

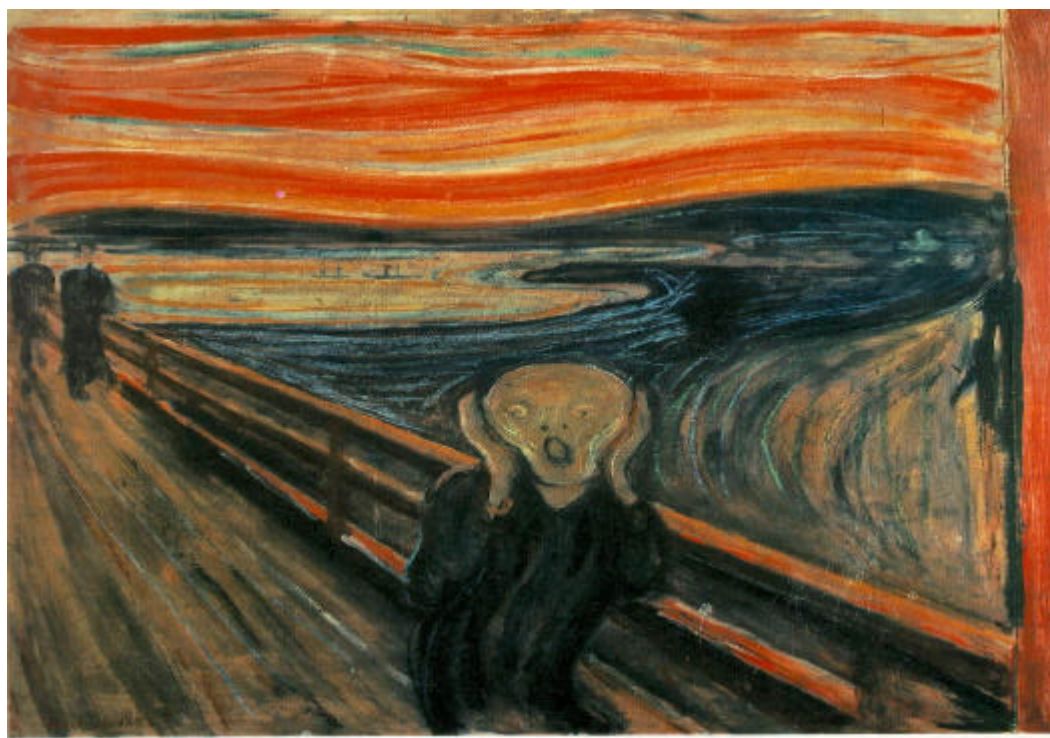
Nestes termos, a positividade é funcional à manutenção da sociedade burguesa constituída e *surge assim, como o padrão geral de emergência do ser social na sociedade burguesa constituída, como estrutura global de reificação. Mantê-la é a condição essencial para que os agentes sociais particulares vivam o conjunto de reificações como se este fora à forma pela qual a objetivação humana se realiza* (IBIDEM).

Logo, ao postular o fetichismo da mercadoria, em seus dois níveis, reproduz-se de maneira ampliada nas instâncias da sociedade tanto a *substancialização das relações sociais*, ou seja, ratifica-se o caráter objectual e este controla a vida dos homens e como também a *positividade* aí engendrada garante a homogeneização das coisas sociais interpelando a maneira mais adequada de atuação dos agentes sociais.

Os elementos postulados até aqui, ainda que de maneira superficial, tornam-se fundamentais para refletirmos como essas relações reificadas comparecem nas representações teóricas acerca da realidade social contemporaneamente. Mais do que isso permite-nos situar os eixos constitutivos em que estão alicerçados a pós-modernidade situando-a nas relações objectuais e na positividade assumida pelas relações sociais na sociedade capitalista atual.

CAPÍTULO III

CONDIÇÃO PÓS-MODERNA OU MISTIFICAÇÃO DA REALIDADE?



A crítica não arranca das cadeias as flores ilusórias para que o homem suporte as sombrias e nuas cadeias, mas para que se desembarace delas e brotem flores vivas (Karl Marx).

A crença na vigência de uma sociedade pós-moderna abunda no tempo presente. Para seus intérpretes por excelência, os pós-modernos, a partir dos nos 60 diversos sinais são verificados nas artes, na arquitetura, na literatura e na dinâmica social como um todo e revelam o exaurimento do projeto moderno de civilização e a ascensão de uma nova ordem societária de que derivaria: a condição pós-moderna. Este capítulo visa, pois, confrontar os principais argumentos em que se baseiam os pós-modernos para justificar o fim da modernidade e de seus “paradigmas” de análise, com as configurações sócio-históricas assumidas pelo desenvolvimento capitalista em sua fase tardia, de modo que possamos compreender se realmente estamos diante de uma transformação radical, ou se na verdade estamos imersos em mudanças e rearranjos próprios, a ainda existente, moderna sociedade burguesa.

A CORTINA DE FUMAÇA DOS ANOS 60

Para adentrarmos na análise acerca da pós-modernidade dando vinculação às discussões operadas até aqui, faz-se necessário sinalizar quão tenso e polêmico é este debate e ao mesmo tempo como se têm configurado imprecisos os termos do mesmo.

De fato, as últimas três décadas têm sido palco de um grande e diversificado esforço intelectual sobre a natureza, características e implicações dos fenômenos que se processam no âmbito da sociedade. Neste processo, o entendimento de que existem mudanças e de que estas geram novos problemas vividos pela humanidade tem tornado lugar comum a indicação da constituição de uma situação histórica sem precedentes que configuraria a própria “crise da modernidade”.

Convém, pois perguntar: existem realmente mudanças sociais significativas que impliquem alterações de efetiva ruptura com a modernidade? Em que contexto surge a suposta pós-modernidade? Como este debate impregna as ciências sociais? Que elementos são postos pelos pós-modernos? O que realmente representa a pós-modernidade? Por que é tão difícil precisar o debate em torno de pós-modernidade e pós-modernismo?

É consensual, entre diversos autores, que o debate formulado nos termos de uma *condição pós-moderna* tem como marco a obra - que leva este mesmo nome - do filósofo francês Jean-François Lyotard publicada em 1979. A obra deste autor - que será tematizada posteriormente - é, pois, referência neste debate no patamar das ciências humanas. Entretanto, se entendemos que é preciso capturar as determinações sócio-históricas que fundam e caracterizam a *condição pós-moderna*, esta compreensão leva-nos a situar os anos 60 como sintomáticos, uma vez que neles está demarcada uma clara fermentação - na cultura ocidental ocorrendo no interior das artes plásticas (escultura e pintura), na arquitetura e também na escultura - de latente vulnerabilização da tradição modernista e que, posteriormente, - a partir das suas complexificações - será tomada pelos pós-modernos como indicativos do fim da era moderna.

Situamos assim, a necessidade de retorno a *hoje* longínqua década de 60, dada a funcionalidade que a mesma assume para possibilitar o entendimento do chão histórico sob o qual se erguem os autores pós-modernos. Não estamos afirmando, porém, que a pós-modernidade surge nos anos 60, mas que precisamente e inegavelmente **significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais decorrem deste marco histórico. Contudo, ao analisarmos a situação histórica que é tomada como seu**

surgimento - os fins dos anos 60 - queremos pois demarcar que este marco temporal na verdade deve ser pensado como a unidade histórico-dialética do próprio capitalismo em seus processos de crise e seus reflexos nas relações sociais. Em outras palavras, queremos explicitar aqui o quantum de continuidade histórica com tendências anteriormente existentes e não de *inovação* contém a suposta condição pós-moderna.

Desse modo, nosso entendimento dos anos 60 aponta-os como constituídos da herança, dos anos subseqüentes ao segundo pós-guerra, nos quais a euforia com os rumos desenvolvimentistas marcavam as sociedades ocidentais. Dentro da desigualdade estrutural ao capitalismo, o desenvolvimento econômico vivenciado pelos países capitalistas centrais “os anos Gloriosos” são incorporados - prioritariamente pelos setores médios da população que emergiam expressivamente - como uma solução aos problemas sociais que estavam instalados. Precisamente nos Estados Unidos - já que na Europa este movimento foi tardio - a geração que se forma com este desenvolvimento é aquela que desde a infância convive com a televisão, que tem acesso a uma infinidade de objetos de consumo e mesmo aqueles - como veremos em seguida - que não desfrutam deste paradisíaco momento acreditam na possibilidade de sua realização.

Logo, o fordismo constituiu-se tanto uma grande investidura de desenvolvimento tecnológico, forjada no momento decisivo de reestruturação do capitalismo para sair da crise de 1929 - cujo modelo mais expressivo são os Estados Unidos - como também, uma grande empreitada de subordinação do trabalho ao capital, tornando-se um momento preponderante de construção de um *novo tipo de Homem* um novo *tipo de Trabalhador* como bem enfatizou Gramsci (1974).

A modalidade de gestão fabril taylorista voltada à eliminação dos tempos mortos da produção balizou-se na perspectiva de eliminar a capacidade operária de resistência e de luta pela autonomia de classe, tal modalidade, associada ao modelo fordista de produção em massa alça o capitalismo a um controle ideológico sobre o trabalho ainda maior espraiando-se e controlando diversas esferas da vida social, tais como: a composição familiar, a sexualidade, o lazer, passando pelo patriotismo e pela religião.

Neste momento, o trabalho e a vida social se imbricam fortemente na tentativa de engolfar o conjunto da personalidade do trabalhador²⁶. Logo, para

²⁶ É relevante observar os dados levantados por Harvey quando mostra que a lógica da produção em massa que deveria ter igual consumo em massa precisava de um tipo específico de indivíduo. Este por sua vez, forjado por diversas maneiras que incidiam diretamente na vida do trabalhador. Segundo este autor *Ford enviou um exército de assistentes sociais aos lares dos seus trabalhadores “privilegiados” (em larga medida imigrantes) para ter certeza de que “o novo homem” da produção de massa tinha o tipo certo de probidade moral, de vida familiar e de capacidade de*

além de constituir-se como uma articulação específica de processos produtivos, o fordismo constitui-se como uma forma de sociabilidade precisa: *o estilo de vida americano* que, em termos mais gerais, vai representar um instrumento político de tentativa de regulação do capitalismo. Abrigado sobretudo, no poder econômico e financeiro²⁷ dos Estados Unidos e baseado no domínio militar, aquele instrumento se configurou em diversos arranjos específicos e diferenciados nos países. Desse modo, constituiu-se assim, várias modalidades de *welfare state* pautadas na lógica da possibilidade de desenvolvimento econômico com equidade social, numa tentativa de controle racional na ordem burguesa.

Quando realizamos tal afirmação, estamos considerando que a análise deste estágio de desenvolvimento do capitalismo deve ser mediatizada pela correlação das classes e das forças sociais em presença. Contudo, somos enfáticas no entendimento já apontado no capítulo I, de que estas novas configurações na ordem da capital não podem ser consideradas como uma tendência “natural” deste sistema, uma vez que a existência da experiência do

consumo prudente (isto é, não alcoólico) e “racional” para corresponder as necessidades e expectativas da corporação (1992, p. 122).

²⁷ Em 1944 entra em vigor, com o apoio dos Estados Unidos, o acordo de Bretton Woods que transforma o dólar em moeda-reserva mundial, vinculando com firmeza o desenvolvimento econômico do mundo à política fiscal norte-americana. No dizer de Harvey *a América agia como o banqueiro do mundo em troca de uma abertura dos mercados de capital e mercadorias ao poder das grandes corporações* (idem, p. 131).

welfare state só foi possível na medida em que puderam ser refuncionalizadas para o interesse direto e/ou indireto de realização dos lucros.

Nestes termos, o processo de internacionalização do fordismo²⁸ vai efetivar-se no segundo pós-guerra, onde se verifica a ascensão de uma série de indústrias baseadas em tecnologias amadurecidas no período entre guerras e levada a novos extremos de racionalização na segunda guerra mundial. Os carros, a construção de navios e de equipamentos de transportes, o aço, os produtos petroquímicos, a borracha, os eletrodomésticos e a construção se tornaram os propulsores do crescimento econômico concentrando-se numa série de regiões de grande produção da economia mundial: o meio Oeste dos Estado Unidos, a região do Rur-Reno, as Terras médias do oeste da Grã-bretanha, a região de produção de Tóquio-Iocoama.

Segundo Harvey (1992) os segmentos ou categorias de trabalhadores privilegiados dessas regiões formavam uma coluna de demanda efetiva em rápida expansão. A outra coluna, estava na reconstrução patrocinada pelo

²⁸ Harvey sintetiza bem este movimento quando observa que *de desenvolvimento lento fora dos Estados Unidos antes de 1939, o fordismo se implantou com firmeza na Europa e no Japão depois de 1940 como parte do esforço de guerra. Foi consolidado e expandido no período de pós-guerra, seja diretamente, através de políticas impostas na ocupação (ou, mais paradoxalmente, no caso francês, porque os sindicatos liderados pelos comunistas viam o fordismo como única maneira de garantir a autonomia econômica nacional diante do desafio americano), ou indiretamente, por meio do Plano Marshall e do investimento direto americano subsequente. Este último, que começou aos poucos nos anos entre-guerra, quando as corporações americanas procuravam mercados externos para superar os limites da demanda efetiva interna, tomou impulso depois de 1945 (ibidem).*

Estado de economias devastadas pela guerra, na suburbanização (particularmente nos Estados Unidos), na renovação urbana, na expansão geográfica dos sistemas de transportes e telecomunicações e no desenvolvimento infra-estrutural dentro e fora do mundo capitalista avançado. Coordenadas por centros financeiros interligados, tendo como ápice da hierarquia os Estados Unidos e Nova Iorque, essas *regiões chaves* da economia mundial absorviam grandes quantidades de matérias primas do resto do mundo não comunista e buscavam dominar um mercado mundial de massa crescentemente homogêneo com seus produtos.

Harvey, porém nos mostra que o ápice da fase do capital particularizada pelo expansionismo ancorado nas altas taxas de crescimento impulsionadas pela manutenção, das também altas taxas de lucro, dependeu de uma série de compromissos e reposicionamentos por parte dos elementos centrais de sustentabilidade do processo de produção capitalista,

O Estado teve de assumir novos (Keynesianos) papéis e construir novos poderes institucionais; o capital corporativo teve de ajustar as velas em certos aspectos para seguir com mais suavidade a trilha da lucratividade segura; e o trabalho organizado teve de assumir novos papéis e funções relativos ao desempenho dos mercados de trabalho e nos processos de produção (idem, p. 125).

Entretanto, este suposto “pacto de classes” foi resultado de um processo de luta anticomunista onde como bem configurado nos Estados

Unidos à fusão da AFL (American Federation of Labor) e a CIO (Congress of Industrial Organizations) ainda em 1955 materializava claramente o triunfo do marcathismo²⁹ e a expulsão dos comunistas do movimento operário norte-americano, consolidando um novo contrato social marcado por um caráter *apolítico* entre os empresários e os sindicatos norte-americanos.

Compreendemos assim, a pertinência da afirmação de Jameson quando este autor expõe que este movimento *pode ser visto como ‘condição de possibilidade’ para o desencadeamento da nova dinâmica política e social dos anos 60 (...) que criou uma situação de privilégio da força de trabalho masculina e branca assegurando-lhe a precedência face às demandas dos trabalhadores negros, das mulheres e de outras minorias* (1992, p. 86). Estas últimas, foram por assim dizer “liberadas” das antigas instituições (partidos, sindicatos, etc.) para encontrarem novos meios de expressão política e social.

Desse modo, é válido ressaltar - e os Estados Unidos são sintomáticos para este entendimento - que convergia com o quadro de prosperidade a iminência contraditória de uma crise, tipicamente cíclica, expressa pela concomitância de uma **superprodução com uma tendência ao**

²⁹ Caça aos comunistas, realizada nos Estados Unidos, a partir da deflagração da Guerra Fria. Foi instalado um verdadeiro tribunal de inquisição de caráter permanente em 3 de Janeiro de 1945. Cuja missão era expulsar os simpatizantes do comunismo - ou considerados como tais - das engrenagens da economia americana, inclusive de Hollywood.

subconsumo. O que implica dizer que mesmo no momento áureo do sistema fordista, existiam abundantes sinais de insatisfação, que podemos aglutinar em três ordens: interna aos países que o desenvolviam, externas principalmente centradas na própria lógica de modernização que prometia desenvolvimento aos países de Terceiro mundo e na Guerra Fria que polarizava com a reestruturação do capital.

Em relação aos fatores internos - e aqui sinalizaremos estes elementos ainda que superficialmente - um dos principais pontos referia-se à falácia dos altos salários que na verdade estavam confinados a certos setores da economia e a certas nações-estado em que o crescimento estável da demanda podia ser acompanhada por investimentos de larga escala na tecnologia de produção em massa. Como bem sinalizado por Harvey, *outros setores de produção de alto risco ainda dependiam de baixos salários e de fraca garantia de empregos. E mesmo os setores fordista podiam recorrer a uma base não-fordista de subcontratação* (idem, p.132). Fato este extremamente intensificado pela concentração - anteriormente mencionada - de uma força de trabalho predominantemente branca, masculina e fortemente sindicalizada voltada aos seus interesses estreitos e distante de preocupações socialistas mais radicais. **Não significa, porém afirmar que as contradições de classe desaparecem sob esta ofensiva do capital “pactuada” com o**

trabalho ao contrário assumem novas e complexas configurações e vão se expressar em amplos segmentos da força de trabalho que não tinham acesso às tão propaladas “alegrias” do consumo em massa o que nos leva enfaticamente a afirmar que esta sociedade de consumo essencialmente não existiu.

Por outro lado, os elementos que externamente potencializaram as questões internas vivenciadas a partir das contradições do desenvolvimento do capitalismo, nos países de primeiro mundo nos anos 60, devem muito *ao terceiro-mundismo*. Como colocado por Jameson *no que diz respeito a modelos políticos-culturais (...) e encontraram sua missão na resistência a guerras cujo objetivo era justamente reprimir as novas forças atuantes no Terceiro Mundo* (idem, p. 84).

Desse modo, os “surtos revolucionários” que marcaram o final dos anos 60 se constituíram na confluência de vários fenômenos que explicitavam claramente a problemática do padrão de desenvolvimento dependente e associado que se engendrou no início da década. Estes fenômenos aglutinaram-se, nesta quadra histórica, num amplo processo, de caráter mundial, de contestação da forma de capitalismo monopolista que se encontrava em franco agravamento de suas contradições e desigualdades

sociais intensificando dessa forma, lutas sociais, principalmente na América Latina.

Dessa forma, estamos nos referindo, à afirmação da Revolução Cubana 1959, a vitória da luta de libertação anticolonial da Argélia contra os colonizadores franceses 1957-1962, a revolução cultural na China - que parecia ser um imenso processo de renovação dos modelos de socialismo existentes até ali. E mais emblematicamente ainda a Guerra do Vietnã nos final de 74/75 e a resistência do povo vietnamita contra o imperialismo norte-americano personificados nas palavras de Che Guevara que dizia *‘que a verdadeira solidariedade com o Vietnã era a de criar dois, três, muitos Vietnã*, ou seja, universalizar a luta antiimperialista e anticapitalista, e que foram contemporâneos, com o movimento dos direitos civis e, contra a discriminação racial, nos Estados Unidos.

No outro pólo da guerra fria, no território russo, a revolução - que ‘(des)ocultou’ os antagonismos fundamentais entre capital e trabalho e que apresentava-se ao conjunto do planeta como possibilidade real³⁰ e não como

³⁰ Dias é categórico no entendimento da importância do caráter de antagonismo que a revolução representou, no conjunto das práticas operárias e de seu imaginário durante quase todo o século XX. Em suas palavras *a presença ativa dessa experiência sinalizou, em escala planetária, para o conjunto das classes subalternas a capacidade de resistência ampliada de subtrair-se ao domínio do capitalismo e da sua capacidade de construção de uma nova racionalidade. Neste sentido, o capitalismo não era uma fatalidade que se devia sofrer passivamente, não era um destino manifesto, uma naturalidade histórica* (1997, p.77).

utopia - marcará todo o desenvolvimento da década de 60. Contudo, já ao final desta década passa a ser vista cada vez mais negada pela forma histórica de sua realização.

Dentre os vários problemas colocados pela revolução socialista, um dos mais importantes foi a forma de construção de uma nova classe trabalhadora. Essa construção se realizou sob forte inspiração fordista/taylorista, ignorando-se completamente a materialidade de classe do processo de trabalho e as formas de gestão vinculadas a este.

Dias (1997) enfatiza claramente esta questão quando sinaliza que uma parte significativa dos revolucionários que se seguiram (e dentre estes ele inclui Lênin) acabaram por considerar a técnica como neutra - ao aplicar na construção revolucionária as formas de gestão e as técnicas produtivas vividas nos países capitalistas mais avançados (o fordismo-taylorismo) - desconsiderando assim, todo as análises marxianas.

Nestes termos, se o desenvolvimento capitalista em moldes fordista incidia cada vez mais sobre a objetividade e a subjetividade dos trabalhadores efetivando uma clara cisão entre o assalariado e o cidadão: a construção do novo homem soviético deveria pressupor, pelo contrário, a construção de uma unidade indissolúvel entre economia e política que significasse a construção

de uma nova sociedade não meramente dominante em termos ideológicos, mas num processo pedagógico de tipo hegemônico.

A hegemonia devia nascer na fábrica³¹, sendo assim não se tratava apenas de impor uma disciplina absolutamente de fora para dentro, mas de construir condições reais e concretas da socialização das forças produtivas. Processo esse que *na União Soviética foi, sem dúvida alguma, violento: o da gestação de uma nova classe trabalhadora e de uma nova cultura* (Dias, idem, p.81) acentada na política de militarização do trabalho defendida por Trotsky e aceita pela direção bolchevique.

Na medida em que o taylorismo foi uma das tônicas da reestruturação no espaço soviético, acabou-se por não ver concretizada a proposta dessa nova civilização. O *estakhanovismo*, forma russa do americanismo, acabou por tornar possível um trabalhador coletivo que não colocava a questão da liberdade e da socialização das forças produtivas. O patriotismo, vital para o americanismo, foi representado pelo estalinismo, em detrimento do marxismo e do internacionalismo comunista. Estes últimos foram reduzidos a uma nacionalização do processo revolucionário que se vê esterilizado pelo socialismo em um só país (ibidem).

³¹ Essa expressão não é referência pertinente apenas ao americanismo, como comumente se apresenta. Esta afirmativa está claramente explicitada em Gramsci em suas análises da revolução russa (C.f. Dias, idem).

Essa experiência histórica torna-se assim, anti-socialismo em estado puro. Em especial, porque o socialismo sendo uma nova civilização requer uma adesão consciente. O fato de não se ter conseguido construir uma efetiva socialização das forças produtivas, a militarização do trabalho, a coletivização forçada dos camponeses, a criação rápida de uma nova classe trabalhadora fizeram com que essa experiência fracassasse.

Deste modo, entendemos que o pensamento da II e da III Internacional demonstra claramente a apropriação do economicismo típico do liberalismo pelo pensamento socialista, encetado no movimento acima referido e que transmuta toda a poderosa navalha da crítica marxiana da economia política num mero conjunto de banalidades sobre a luta de classes. Em outras palavras, a clara perspectiva emancipatória transformou-se em prática de planificação estatal, e, assim, fez refluir o conjunto dos movimentos sindical e popular para o campo econômico-corporativo, ao mesmo tempo em que a burocracia estalinista tratou de reduzir a história das sociedades à sua história e assim, procedendo, criou-se um campo da barbárie burocrática, neutralizando-se não apenas a possibilidade de liberdade, mas e fundamentalmente, inviabilizou-se a própria possibilidade de se construírem formas distintas de materialidade e subjetividade históricas, ou seja, uma nova sociabilidade.

Porém, vale a enfática colocação de Dias para o qual *o contraste dessa referência antagônica, apesar das óbvias limitações democráticas vividas, no período estalinista, atuou, apesar de tudo, como elemento de comparação/organização, permitindo aos trabalhadores, em escala mundial, dar passos gigantescos na luta* (idem, p. 85).

Entretanto, se são estas as tensões, ou seja, (a crença na possibilidade de transformação revolucionária da sociedade contra as consequências do desenvolvimento do capitalismo nos países avançados, centrado principalmente numa crítica ao consumismo e ao individualismo e a igualmente vívida série de críticas aos métodos da chamada “esquerda tradicional”), que explodem o maio de 68; como explicar que da movimentação popular que se iniciou com os estudantes e acabou por levar a paralização de 15 milhões de trabalhadores na França, ou na Europa oriental a tentativa de renovação democrática do socialismo na Checoslováquia com o movimento de dentro do Partido Comunista liderado pelo primeiro ministro Alexander Dubcek com o slogan de um *socialismo com rosto humano* – o pós 68 tenha ficado distante de *pedir o impossível* e o saldo histórico dos anos 60 tenha materializado-se numa pauta muito mais doméstica e intimista?

Quando observarmos, por exemplo, como a desigualdade produzida nos países capitalistas, neste período, resultou em tensões sociais e movimentos que giravam em torno da maneira pela qual a raça, o gênero e a origem étnica costumavam determinar quem tinha ou não tinha acesso ao emprego privilegiado, podemos entender posteriormente como os diversos movimentos sociais³² que insurgem - com suas legítimas e inequívocas especificidades, dado o limite histórico apresentado pelo movimento operário sindical muito matizado pelas armadilhas da social-democracia e dos partidos comunistas - levaram ao deslocamento do núcleo central das lutas na ânsia de encontrar alternativas às questões postas.

As movimentações na sociedade civil tinham cada vez mais como características a extrapolação do lócus fabril e/ou camponês e abriam um leque de *preocupações políticas novas*, que redundavam em ações coletivas distintas e cada vez mais focadas, daí: a solidariedade aos países terceiro-mundistas revela-se menos uma solidariedade pela emancipação humana da ordem do capital e mais de defesa ao direito à vida, insurge fortemente a

³² Segundo Lopes os movimentos sociais expressam as diversas lutas sociais engendradas no terreno histórico da luta de classe. *São desdobramentos das relações objetivas e subjetivas, determinadas pelas relações entre estrutura e superestrutura no movimento da totalidade social concreta de um determinado período histórico* (apud Reis 2000, p. 09). Segundo Reis, o seu plural, movimentos sociais, *indicaria as diversas manifestações (estruturais ou conjunturais) do 'movimento social' da sociedade de classe* (idem, p. 120).

preocupação ambiental e o movimento *hippies* (*e vale perguntar quem eram os hippies?*), etc.

Estas ações passam a caracterizar-se assim, enquanto portadores de um ideário de *contracultura* marcado claramente pelo antagonismo às qualidades opressivas da racionalidade técnico-burocrática de base científica manifesta nas formas corporativas e estatais monolíticas e em outras formas de poder institucionalizado (incluindo a dos partidos políticos e sindicatos burocratizados). No dizer de Harvey *a contracultura explora os domínios da auto-realização individualizada por meio de uma política distintivamente “neo-esquerdista” da incorporação de gestos antiautoritários e de hábitos iconoclastas (na música, no vestuário, na linguagem, no estilo de vida), da crítica à vida cotidiana e nas artes* (idem, p. 44) num claro movimento antimodernista marcadamente cosmopolita, transnacional e, sobretudo contrário à assim chamada “alta cultura moderna”.

A dominância teórica do pós-60 será assim, marcada pelo pós-estruturalismo de inspiração foucaultiana, uma vez que agora não se trata mais - como em Althusser - de uma noção de semi-autonomia dos diversos níveis ou instâncias, sobretudo da instância política e da dinâmica do poder do Estado ou de sua utilização para justificar uma semi-autonomia na esfera da

cultura. Mas, o que emergirá não é meramente uma heterogeneidade de níveis *doravante a semi-autonomia se distenderá em autonomia tout court, e será concebível que no mundo descentrado e ‘esquizofrênico do capitalismo avançado, as várias instâncias possam realmente não ter qualquer relação orgânica umas com as outras* (Jameson, idem, p. 102). E o que **é mais importante surgirá a idéia de que as lutas pertinentes a cada um desses níveis (lutas puramente políticas, puramente econômicas, puramente culturais, puramente teóricas) podem igualmente não ter relação necessária entre si.**

Ao mesmo tempo também, a tentativa de ruptura com a heteronomia nos países de Terceiro mundo que encarnava radicalmente a noção de mudanças na sociedade como um todo, paradoxalmente redundava na idéia limitada *de conquista do direito à fala com uma nova voz coletiva, nunca antes ouvida nos palcos do mundo, e da concomitante supressão dos intermediários* (ibidem) que por sua vez, ocasiona uma retórica política da autodeterminação ou da independência, ou ainda com tons mais psico-culturais de novas identidades coletivas.

O pensamento de Foucault³³ é sintomático deste movimento, por estabelecer uma relação entre poder e conhecimento - encetando uma noção de poder que não está situado apenas no âmbito do Estado, mas numa gama de micro poderes que comparecem em todas as relações em localidades, contextos e situações distintos - está clara a afirmação de que há uma íntima relação entre os sistemas de conhecimento (discurso) que codificam técnicas e práticas para o exercício do controle e do domínio sociais em contextos localizados particulares. Daí seus estudos acerca dos manicômios e prisões, matizarem como uma organização dispersa e não integrada é construída independente de qualquer estratégia sistemática de domínio de classe. Desse modo a prisão, o asilo, o hospital, a universidade, a escola não podem ser compreendidos a partir do recurso de uma teoria geral abrangente. Como Harvey bem explicita, Foucault

Interpreta a repressão soviética como o desfecho inevitável de uma teoria revolucionária utópica (o marxismo) que recorria às mesmas técnicas e sistemas de conhecimento presentes no modo capitalista que buscava substituir. O único caminho para 'eliminar o fascismo que está na nossa cabeça' é explorar as qualidades abertas do discurso humano, tomando-as como fundamento, e, assim, intervir na maneira como o conhecimento é produzido e constituído nos lugares

³³ É pertinente ressaltar que foi F. Nietzsche, na segunda metade do século XIX, quem primeiramente faz uma crítica radical a modernidade, pondo em questão a própria razão moderna. Com isso queremos explicitar que, tanto o pensamento de Foucault, como dos pós-modernos, não se constituem numa novidade, uma vez que evidenciam claros traços da crítica antimoderna do século XIX.

particulares em que prevaleça um discurso de poder localizado (idem, p. 50).

Nestes termos, queremos enfatizar que Foucault não pretendia produzir reformas nas práticas estatais, mas estava voltado apenas ao aperfeiçoamento da resistência localizada às instituições, técnicas e discursos da repressão organizada. Ao pensamento foucaultiano converge assim, os vários movimentos sociais, os “sujeitos mortos”, bem como os desiludidos com as práticas do socialismo do Leste Europeu para um ataque multifacetado e pluralista às práticas localizadas de repressão, mas destituídas de qualquer ataque frontal e radical ao sistema capitalista.

Desse modo, a cultura que emergirá dos anos 60 estará assentada numa prática política que valoriza o cotidiano, o dia a dia, o aqui e agora. Aflora com isso, a importância da dimensão subjetiva como reconhecimento da autonomia dos interesses variados presentes na sociedade civil e de seus respectivos grupos sociais, deflagrando-se assim, uma concepção de política voltada para o cotidiano, para a prática diária de cada sujeito, em que cada um faça a revolução no cotidiano.

A análise que fazemos sinaliza, pois, para o entendimento de que **os anos 60 criaram uma cortina de fumaça, uma ilusão histórica, por sobre as suas reais possibilidades enquanto “momento histórico**

revolucionário”, e o que é mais fundamental de se afirmar é que não poderia ser de outras formas, dadas as restrições e condições objetivas postas nesta situação histórica.

Logo, ao mesmo tempo em que a experiência histórica do socialismo na Rússia tornou-se um anti-socialismo, das críticas que se dirigiam ao capitalismo as que ganhavam cada vez mais a cena eram as que estavam cada vez mais centradas nos seus efeitos (“consumismo”, “individualismo”), do que no seu núcleo central. **Instaura-se assim, pomposa crítica decorativa do anticapitalismo romântico**, *que por trás da pomposa fachada de frases grandiosos de profunda ressonância, inclusive “revolucionária”, revela-se sempre de novo (...) a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista* (Lukács, 1981, p. 119). A visão dos anos 60 no Terceiro Mundo como período em que todos os tipos de amarras do imperialismo clássico foram rompidas numa onda arrebatadora de ‘guerras de libertação nacional’ e a idéia de que nestes anos o capital e o poder do primeiro mundo estão em retirada em toda a parte **são uma absoluta simplificação mítica**.

É bem verdade que após a Segunda Guerra Mundial, “novas configurações sociais” começaram a emergir (uma sociedade variável e

equivocadamente descrita como sociedade pós-industrial, capitalismo multinacional, sociedade de consumo, sociedade da mídia etc.) novos tipos de consumo; a obsolescência planejada; um ritmo de vida cada vez mais rápido de mudanças na moda e no estilo, a penetração da propaganda, da televisão e dos meios de comunicação em geral num grau até então sem precedentes em toda a sociedade; a substituição da velha tensão entre cidade e campo, centro e província, pelos subúrbios e pela padronização universal; o crescimento das grandes redes de auto-estrada e o aparecimento da cultura do automóvel. **Mas da aparente ruptura radical com a velha sociedade pré-guerra na verdade, os anos 60 realmente representam um momentoso período de transformação e de reestruturação sistêmica do capitalismo, em escala global: o capitalismo tardio**³⁴. Em outras palavras,

o capitalismo tardio em geral (e os anos 60 em particular) constitui um processo em que as últimas zonas remanescentes (internas e externas) de pré-capitalismo – os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do mundo avançado – são agora finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente (Jameson, *idem*, p. 124).

Nesse processo dialético de “liberação” e “dominação” as ilusões de liberdade e possibilidade desatadas devem agora ser reconfiguradas *a força unificadora é a nova vocação de um capitalismo doravante global do qual*

³⁴ Análise feita por E. Mandel (1976).

também se pode esperar que unifique as resistências desiguais, fragmentadas ou locais, ao processo (idem).

Assim, da nuvem de fumaça, que os anos 60 expelem emerge tanto a naturalização da idéia de inviabilidade histórica do comunismo e da inaplicabilidade das análises marxianas sobre estas novas realidades sociais instauradas - dada a crise do socialismo realmente existente, como também a idéia de fim da era moderna que se torna extremamente funcional para a nova e ampliada escala assumida pelo capital.

UMA CRISE DE “PARADIGMAS”?

As questões apontadas anteriormente permitem-nos assinalar que a partir de uma determinada interpretação da realidade contemporânea marcada pelas significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais que fermentaram desde os anos 60 - insurge a construção teórico-metodológica da pós-modernidade. Esta construção extremamente heterodoxa não está centrada univocamente no conjunto de seus pensadores que se reclamam pós-modernos, isto porque distintos são os campos que reivindicam uma postura pós-moderna.

Em seus primeiros ímpetos, a idéia de pós-modernidade apareceu vinculada às questões estéticas, arquitetônicas e urbanísticas ainda dentro dos anos 60 e claramente voltada à ruptura com o modernismo, ou seja, em termos de pós-modernismo e “criando uma ambiência cultural” que posteriormente nos anos 70 vai incidir na elaboração teórico-social e na reflexão filosófica. No campo do pensamento, o pós-moderno se afirma a partir da naturalização da idéia do mesmo constituir-se como a expressão intelectual *de uma suposta nova ordem societária* que se estaria formando, desde os anos 60, em contraposição à modernidade em crise. Logo, o pensamento pós-moderno seria a expressão teórica e cultural de uma nova situação sócio-histórica: *a condição pós-moderna*.

Por outro lado, o forte campo de discussão nas artes plásticas e na estética (C.f. Harvey, 1992; Jameson, 2002) explica por sua vez a utilização generalizada e às vezes indiscriminada dos termos pós-modernidade e pós-modernismo. **Embora entendamos que esta oscilação deve-se à força que o debate assumiu no campo da estética em geral, nossa preocupação central - não está voltada ao debate em torno do modernismo e do pós-modernismo, ainda que este seja tangenciado neste trabalho e ainda que se constitua como relevante. Até porque, conforme sinalizamos anteriormente, no nosso entendimento este debate no campo das artes e**

da estética reflete os desdobramentos do movimento de expansão do capital. O que nos interessa, pois, agora é a incorporação e funcionalização destes desdobramentos. Em outras palavras, a suposta constituição de uma pós-modernidade e do fim da modernidade.

Nestes termos, a pós-modernidade constituiria - como expressão do conjunto de transformações econômicas, sociais e políticas - uma mudança qualitativa nas instituições da sociedade moderna. Na mesma ordem, o pensamento pós-moderno significaria, simultaneamente, uma crítica e uma ruptura com a modernidade, assumindo implicações desde a vida cotidiana até a produção do conhecimento social.

Desse modo, na tentativa de explicação da “suposta” nova realidade em constituição, é que os pensadores pós-modernos decretam o fim da modernidade e a necessidade de afastamento das clássicas representações teóricas da realidade constituídas em seu bojo. Assim, no entendimento de crise da modernidade está alicerçada uma idéia de “crise dos paradigmas” de análise.

A polêmica acerca dos paradigmas, que cauciona o debate pós-moderno está referenciado na polêmica que emergiu nos anos 50 e 60 no

interior da Física e que rebateu na elaboração da chamada Nova Filosofia da Ciência. Plastino resume bem este movimento quando sinaliza que,

A questão central que atravessa a crise do paradigma da ciência moderna é a das relações entre o ser e o advir ou, pode-se dizer, entre a permanência e a mudança. Essa é uma questão clássica na história do conhecimento humano, retomada na modernidade sob a hegemonia do extraordinário desenvolvimento atingido pela física Moderna, constituída ela própria, em modelo de conhecimento científico. Nesta perspectiva, a natureza é pensada como constituindo uma ordem e o próprio movimento como derivado de leis constitutivas dessa ordem e por elas explicável. A racionalidade intrínseca dessa ordem, por sua vez, tornava possível exprimi-la em termos matemáticos, reduzindo a mudança a uma dinâmica apreensível em trajetórias determinadas e reversíveis. (...) do ponto de vista da teoria física, o futuro estava contido no presente e a diferença entre o passado, presente e futuro não passava, como afirmava Einstein, de uma ilusão, embora tenaz. Esta perspectiva iluminista foi hoje abandonada pela Física e pelas ciências da natureza em geral. Liberados da fascinação de uma racionalidade fechada, esses saberes não mais sustentam a necessidade de negar a possibilidade do novo e do diverso, em nome de uma lei universal e imutável.(...) a crise do paradigma da física Moderna (...) é atravessada pela irrupção do tempo (...) como parte constitutiva do próprio processo que deve ser apreendido como indeterminado (1999, p. 33-4).

Nestes termos, não tendo sua gênese nas ciências sociais este debate acaba por resvalar nas mesmas em torno do próprio conceito de “paradigmas” no sentido de ser possível a este dar ou não conta do campo das ciências sociais. Dessa forma, a obra *A estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn publicada em 1962 ganha grande visibilidade quando nesta aparece uma conceituação acerca de paradigma.

Para Kuhn, o paradigma aparece como uma constelação que compreende globalmente leis, teorias, aplicações e instrumentos e que oferece um modelo que engendra uma tradição particular de investigação científica, dotada da especial coerência. Segundo este autor, o paradigma possui duas características fundamentais.

Suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científicas dissimilares. Simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência (2003, p. 30).

Logo, este autor é enfático na sinalização de que o paradigma aparece como o conjunto de soluções de um quebra-cabeça (puzzle) que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras como base para a solução dos resultantes enigmas que são objetos da ciência normal. Em suas palavras, *o paradigma é o conjunto de realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modulares para uma comunidade de praticantes de uma ciência* (idem, p.13).

Quando este paradigma é afirmado e tornado hegemônico numa comunidade científica determinada, todas as atividades de pesquisa e investigação que se operam tendo-o por suporte, constituem a ciência normal.

È válido ressaltar, que por ciência normal o autor entende aquela *que está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma* (idem, p. 45). Daí o autor deriva o fato de que, *a pesquisa normal deve seu sucesso à habilidade dos cientistas para selecionar regularmente fenômenos que podem ser solucionados através de técnicas conceituais e instrumentais semelhantes as já existentes* (idem, p. 130).

Logo, essas regras são tomadas como consensuais e necessárias e só podem ser substituídas quando, com a insurgência de novos fenômenos, surge um novo paradigma para explicá-las. No entanto Kuhn demarca que, uma teoria científica somente é considerada inválida quando existe uma alternativa disponível para substituí-la (idem, p. 107). Em outras palavras, com o comprometimento da capacidade resolutiva deste paradigma, abre-se uma crise que desencadeia uma revolução científica *na qual um paradigma antigo é totalmente ou parcialmente substituído por um novo incompatível com o anterior*, ou seja, leva à passagem a outro paradigma³⁵.

³⁵ Vale a observação de que para Kuhn, a transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. *É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares deste paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo antigo paradigma e os que podem ser resolvidos pelo novo. Haverá igualmente uma diferença decisiva no tocante aos modos de solucionar os*

Segundo Kuhn, podemos delimitar causas internas e externas dessas mudanças. As causas internas são o resultado de desenvolvimento teóricos e metodológicos dentro de uma mesma teoria e também do esgotamento dos modelos tradicionais de explicação oferecidos pela própria teoria, o que leva à busca de alternativas. Causas externas são mudanças na sociedade e cultura de uma época, que fazem com que as teorias tradicionais deixem de ser satisfatórias, perdendo assim o seu poder explicativo (C.f. *idem*, p. 120 – 127).

Desse modo, este autor é expressivo quando demarca que uma *crise de paradigmas* efetiva-se por meio de uma mudança conceitual, ou de uma mudança de visão de mundo, dá-se *após o fracasso caracterizado na atividade normal de resolução dos problemas* (*idem*, p. 103) e tem como consequência uma insatisfação com os modelos anteriormente predominantes de explicação. A crise de paradigmas - que consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos - leva geralmente a uma mudança de paradigmas, sendo que as mudanças mais radicais consistem em *revoluções científicas*.

É válido observar, porém, que esta linha argumentativa de Kuhn diz respeito ao campo das ciências que ele denomina de *paradigmáticas*, ou seja,

problemas. Completada a transição, os cientistas terão modificado a sua concepção da área de estudos, de seus métodos e de seus objetivos (*idem*, p. 116).

àquelas que dispõem de um paradigma compartilhado pela comunidade científica. As ciências que se referem ao social são pelo autor entendidas como *pré-paradigmáticas*. A perspectiva que subjaz neste entendimento é o de que, quando as ciências naturais são comparadas as sociais, estas últimas não são consideradas suficientemente maduras para constituírem um conjunto de princípios teóricos, metodológicos, legais, instrumentais e consensuais, válidos e aceitos por toda uma determinada comunidade científica (idem, p. 134-135). Netto (1995b) é enfático quanto à coerência da distinção estabelecida por Kuhn, pois para aquele não existe possibilidade de se equalizar a situação da Física e da História. E, por isso mesmo, a própria noção de paradigma, relacionada às ciências sociais, não passa sem problemas.

Também pertinentes são as análises de Guerra (2002) com relação à inadequação do conceito de paradigma, voltado às ciências sociais. Para esta autora, tal conceito constitui-se como inadequado, por três níveis de questões. Um primeiro que se refere *ao fato de que na tradição marxiana a unidade estabelecida entre ciências naturais e ciências sociais não dissolve as diferenças (ou diversidades) entre elas* (idem, p. 81).

Tal afirmação feita por Guerra, conforme assinalamos no capítulo II, deriva da concepção marxiana da relação entre natureza e sociedade que se encontra mediada pelo processo de trabalho. No processo de trabalho estão presentes determinações que distinguem o ser social do ser natural. Em Marx está explicitado que o primeiro ato humano se efetiva na relação que o mesmo estabelece com a natureza, o que implica dizer que na base de constituição das categorias sociais estão as categorias naturais.

Vale ressaltar que, à medida que o homem se socializa mais se afasta da natureza superando assim, sua relação originária e imediata com a mesma. Entretanto, na medida em que o distanciamento entre natureza e sociedade constitui o processo histórico, este mesmo processo expressa a unidade entre homem e natureza, e tão explícito é isso que em Marx é patente o reconhecimento de uma única ciência que abarca ao mesmo tempo natureza e sociedade, qual seja: a ciência da história. O que por outro lado não significa dizer, como bem sinalizado por Guerra, que em Marx não haja distinção entre o modo de ser, de se constituir dos objetos e o método utilizado no conhecimento desses objetos.

Ao atribuir a primazia do modo de ser sobre o modo de se constituir dos objetos, (Marx) concebe que é o objeto que prescreve o caminho que conduz ao seu conhecimento: é a singularidade do objeto que determina o encaminhamento metodológico, do mesmo modo que a escolha do método não se reduz ao arbítrio do sujeito,

mas constitui-se na angulação mais adequada à apreensão da estrutura do objeto pelo sujeito. Se a sociedade possui estrutura, natureza e dinâmica específica, o estatuto teórico da análise não pode ser o mesmo que o da natureza. Estabelece, deste modo, a distinção entre os métodos do conhecimento aplicado à natureza e à sociedade (Guerra, idem, p. 82).

Logo, corroboramos com a autora, dado que essas aproximações nos permitem reconhecer a relação de continuidade e ruptura que Marx estabelece entre ciências da natureza e ciências sociais: ambas possuem objetos - postos pelo movimento da realidade - métodos de interpretação, utilizando-se de categorias lógicas na sua reflexão e pautando-se numa determinada relação entre sujeito e objeto.

O segundo ponto relevante colocado por Guerra *é o fato de o desenvolvimento das ciências sociais só ter se tornado possível a partir do surgimento da forma social, até então mais desenvolvida, qual seja, a sociedade capitalista* (idem, p. 84). Este fato, não coloca as Ciências Sociais numa relação de inferioridade diante das ciências naturais, mas ao contrário demonstra o condicionamento histórico e transitório do conhecimento. E mais ainda posta claramente a posição marxiana, que ao situar precisamente as relações que se estabelecem entre natureza e sociedade, demarca às determinações históricas e transitórias da sociedade burguesa.

O terceiro e último ponto levantado pela autora vincula-se à *tendência consensualista posta na noção de paradigma*, pois para Guerra, se os consensos em torno de princípios e leis podem ser estabelecidos no âmbito das ciências naturais, conforme a história demonstra, o mesmo não ocorre nas ciências sociais. Nestas, a perspectiva do consenso é não apenas impossível, como indesejável.

Assim, com base nas argumentações levantadas até aqui, e incorporando as análises de Guerra podemos afirmar que o processo de afirmação e hegemonia das ciências sociais constitui-se no seu próprio processo de desenvolvimento e que nelas as tensões existentes antes de vulnerabilizá-las, colocam-se como elementos constitutivos necessários e indispensáveis ao seu progresso.

A partir do exposto, **entendemos que a discussão de paradigmas, tal como adotada pelas ciências naturais, não atinge as ciências sociais o que configura um equívoco tanto a possibilidade de se tratar às ciências sociais como paradigmáticas bem como a conseqüente polêmica da “crise paradigmática” das ciências sociais.**

Entendendo, conforme sinalizamos anteriormente, as ciências sociais - estas mesmas dignas de observações críticas que realizaremos mais adiante -

são permeadas por polêmicas próprias que se referem aos conhecimentos acerca da sociedade. O mote mais expressivo dessas polêmicas é em torno da vertente positivista (iniciada por Augusto Comte e consolidada por Émile Durkheim).

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

(...) ao naturalizar o social, esta tradição estabelece nitidamente a inépcia dos sujeitos sociais para direcioná-los segundo seu projeto - mais exatamente estabelece a sua refratariedade à razão e à vontade dos sujeitos sociais: a sua variabilidade obedece a regularidades fixas que escapam substantivamente à intervenção consciente dos sujeitos históricos; o social como tal aparece como uma realidade ontologicamente alheia a esses. O que assim recebe uma sanção teórica e consagração cultural da impotência dos sujeitos e protagonistas sociais em face dos rumos do desenvolvimento da sociedade - não só uma legitimação do estabelecido como, principalmente, uma predisposição para aceitar a sua evolução seja em que sentido for (1996b, p. 40).

Dessa forma, dada a diversidade de implicações desta vertente, desde a sua constituição mesma tem sido alvo de diversas críticas. A mais

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

Logo, o que queremos explicitar, é que desde o final do século XIX, o questionamento dos veios explicativos são uma tônica presente nas ciências sociais o que nos leva a demarcar, que esta não se constitui uma polêmica recente nas mesmas. Contudo, e isto é o que queremos enfatizar, o debate hoje vigente e propalado pelos pós-modernos extrapola o patamar da razão miserável como sinalizou Coutinho e desborba numa destruição da razão como enfatizou Lukács. Em outras palavras, não se trata apenas de uma crítica às limitações do positivismo na análise dos fatos, fenômenos e processos sociais, o que agora está sendo questionada é a própria racionalidade do projeto da modernidade.

CONDIÇÃO PÓS-MODERNA OU REALIDADE MISTIFICADA?

Para que possamos, nesta fase da análise, empreendermos a explicitação e crítica das argumentações pós-moderna acerca da constituição da pós-modernidade, convém, porém, uma observação preliminar, a saber: não existe aquilo que poderíamos considerar como *uma* posição teórica pós-moderna, bem como não podemos afirmar que exista um teórico, existem sim teóricos pós-modernos. No entanto, segundo Santos (2003), no campo sócio-político existe uma clara clivagem entre estes autores. Existiriam, pois, *uma pós-modernidade de oposição* na qual o autor diz se assentar e uma *pós-modernidade de celebração*. Em seus termos,

A transição paradigmática tem vindo a ser entendida de dois modos antagônicos. Por um lado, há os que pensam que a transição paradigmática reside numa dupla verificação: em primeiro lugar, que as promessas da modernidade, depois que esta deixou reduzir as suas possibilidades às do capitalismo, não foram nem podem ser cumpridas; e em segundo lugar, que depois de dois séculos de promiscuidade entre modernidade e capitalismo tais promessas, muitas delas emancipatórias, não podem ser cumpridas em termos modernos nem segundo os mecanismos desenhados pela modernidade. O que é verdadeiramente característico do tempo presente é que, pela primeira vez neste século, a crise de regulação social corre de par com a crise da emancipação social. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo inquietante ou de oposição. A segunda versão da transição é a dos que pensam que o que está em crise final é precisamente a idéia moderna de que há promessas, objetivos trans-históricos a cumprir e, ainda mais, a idéia de que o capitalismo pode ser um obstáculo à realização de algo que o transcende. As sociedades não têm de cumprir nada que esteja para além delas mesmas, e as práticas

sociais que as compõem não têm, por natureza, alternativa nem podem ser avaliadas pelo que não são. Esta versão da transição paradigmática é o que eu designo por pós-modernismo reconfortante ou de celebração (idem, p. 35).

Noutros termos, a enunciação de Santos leva ao aparecimento de duas possibilidades: ou as promessas da modernidade eram falsas e por isso irrealizáveis, ou em outra medida, o conjunto de valores e crenças da modernidade se esgotaram e aqui não se trata de dizer que eram falsas, mas que se tornaram irrealizáveis. Nesta diferenciação pós-modernos como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli acabam por situar-se no primeiro caso que considera falaciosas as promessas da modernidade e por consequência propõem a substituição da razão moderna. E pós-modernos como o próprio Santos seriam mais progressistas na medida em que consideram que os valores propostos pela modernidade são válidos, mas que os meios modernos são incapazes de realizá-los³⁶.

No entanto, apesar das diferenciações acima aludidas os pós-modernos de um modo geral entendem a sociedade contemporânea como assolada por uma *transição* que se verifica tanto no nível social como no

³⁶ Neste sentido cabe a observação de que em Habermas, anteriormente a Santos, comparece a sustentação da idéia de que os valores da modernidade não estão colapsados. Entretanto, neste autor tal investidura trata do déficit posto pela hipertrofia da razão instrumental. Daí seu pensamento encaminhar-se para o adensamento da razão emancipatória sob a forma da competência lingüística e de uma ação comunicativa. O que em outras palavras implica dizer que em Habermas sustenta-se que as promessas modernas são legítimas só precisam ser realizadas. Em Santos, por sua vez, o que aparece é uma aceitação dos valores modernos, mas sua realização deve ser feita mediante a implosão da própria modernidade.

epistemológico. Assim, o pós-moderno Santos explicita bem este entendimento quando afirma que,

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

Com base nessa assertiva **uma primeira questão que se coloca pertinente para discutirmos com os pós-modernos é a questão da ciência e do conhecimento científico.** É recorrente em diversos pós-modernos o questionamento e atestado da crise da Ciência Moderna (C. f. Carvalho, 1995). Esta passa a ser posta em cheque, tanto pelo seu significado social e político, dadas às conseqüências do desenvolvimento tecnológico na qualidade de vida dos indivíduos, como também se critica os seus padrões de análise.

Em Lyotard, na obra publicada em 1979, intitulada *A Condição pós-moderna*³⁷ por exemplo, temos que *o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna* (2002, p. XV). Estas modificações, cuja origem remota a uma *crise da ciência* (e da verdade) ocorrida em fins do século XIX, são tão substantivas, que para este autor ocorre uma verdadeira *deslegitimação* dos dispositivos modernos de explicação da ciência, provocada pelo impacto das transformações tecnológicas sobre o saber.

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

³⁷ É nesta obra que este autor pela primeira vez coloca esta discussão sob o mote de pós-modernidade. Este livro é resultado de uma pesquisa encomendada pelo conselho de Universidades junto ao conselho do Quebec, numa parceria entre o Canadá e a França voltada ao processo de atualização e aprimoramento das instituições universitárias canadenses, dado o impacto do processo da modernização ocidental a partir do modelo nipo-americano.

ele todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum (1995, p. 55).

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

A ciência moderna, para este autor, nunca reconheceu outras formas de conhecimento e o não fazê-lo *implica deslegitimar as práticas sociais que a sustentam e, nesse sentido, promover a exclusão social dos que as promovem* (2003, p. 328). E tão veemente é neste entendimento, que atribui a expansão europeia tanto um genocídio *eliminaram-se povos estranhos porque*

tinham formas de conhecimento estranho como um epistemicídio no qual *eliminaram-se formas de conhecimento estranhos porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos* (ibidem). No novo paradigma, por sua vez, não há uma única forma de conhecimento válido. Há muitas formas de conhecimento, tantas quantas as práticas sociais que as geram e as sustentam. Contra o *epistemicídio*, o novo paradigma propõe-se a revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a maioria das práticas de vida no interior do sistema mundial.

Poderíamos, pois, sumariar as críticas feitas operadas à Ciência moderna, pelos pós-modernos da seguinte forma: a ciência moderna estaria ela calcada num padrão de análise e num paradigma de cientificidade que tinha a “pretensão” de padronização, universalidade, regularidade e previsibilidade e logo, de verdade e que por isso, excluía de forma “opressora” de seu campo cognitivo outras dimensões da esfera humana como o sentido, a imaginação, a intuição. Daqui depreende-se o fato de que estaria a Ciência Moderna classificando como anticientífico o particular, o fragmento, o acaso. Nestes termos, suas fronteiras seriam demasiadamente rígidas e constituindo-se sempre em oposição a outros campos (em exemplo ciência x senso comum, natureza x sociedade).

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

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

As questões apontadas até aqui permitem-nos adensar ainda mais nosso entendimento de que a apropriação de crise de paradigmas remete a um equívoco, uma vez que a apropriação feita pelos pós-modernos ainda que referencie às mudanças na realidade tornam-nas apenas como responsável por uma *certa* influência por sobre o plano das idéias. **O pensamento pós-moderno constitui-se - e os elementos que pontuamos até aqui revelam isso - num viés extremamente epistemológico falseando a ciência e a problemática das ciências sociais.**

A crise é tida como originada da inadequação dos paradigmas antigos à *nova* e mais *complexa* realidade. Essa inadequação provém do

caráter *totalizante* e de *auto-suficiência* assumido pela ciência o que levou estes autores considerarem-na como dogmática. Por isso, para eles não há método a ser privilegiado, uma vez que se deve realizar o diálogo e o entrecruzamento de abordagens variadas.

Ao realizarmos uma análise mais profunda, podemos compreender que este procedimento teórico já é recorrente nas ciências sociais e responde pelo obscurecimento das relações mais fundas da sociedade do capital. Isto porque, as ciências sociais particulares, são na verdade nascidas do período de decadência ideológica da burguesia e nestes termos representam a interdição das possibilidades que os homens adquirem - mediante o desenvolvimento sócio-histórico do capitalismo - de se perceberem como sujeitos históricos pela via das teorias sociais. Estas últimas espelham, por assim dizer, a cisão das relações sociais posta pela alienação constitutiva da divisão capitalista do trabalho - a qual abordamos no capítulo I - e o conseguinte processo de fetichização que coisifica em níveis cada vez maiores essas mesmas relações do homem com a natureza e entre si, alcançando a totalidade da vida do ser social cerceando assim, as potencialidades da razão.

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

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

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

Este reflexo, porém, em medida nenhuma significa que as idéias sejam cópias passivas da realidade, ao contrário é contundente a sua capacidade de reproduzir idealmente, com a aproximação possível, as constelações objetivas, uma vez que ao propor sem consciência a superação dos limites antropológicos do homem à ciência rompe com tais procedimentos

e fornece por um lado, elementos relativamente corretos para atividade prático-imediata e, de outro, elementos para a construção de uma realidade não puramente mítica.

Dessa forma, a entificação da ciência operada pelos pós-modernos acaba por cumprir o papel - tão necessário à burguesia - de afastar a possibilidade de contato fecundo entre o conjunto da sociedade e a ciência. Logo, a burguesia sempre interessou consolidar seu sistema produtivo aplicando-lhe continuamente novas técnicas, o que por sua vez, requer desenvolvimento científico intenso. Nestes termos, este desenvolvimento indispensável à economia burguesa e ao processo de valorização do capital contraditoriamente impede que no plano histórico-universal a ciência se traduza em base para as ações vitais da maioria dos homens.

Desta questão, deriva uma outra também extremamente nodal que é a ênfase na imediatez da vida social, vale dizer globalmente mercantilizada, que passa a ganhar o estatuto de realidade e nestes termos, **a distinção clássica entre a aparência e a essência é desqualificada.**

Santos celebra este entendimento quando sinaliza que o novo paradigma (leia-se o pós-moderno), dotado de uma *prevenção antitotalitária suspeita da distinção entre aparência e essência* (idem, p. 331). Para este

autor, ao ser concebida pela ciência moderna como uma distinção, a relação entre aparência e essência tornou-se muito mais uma hierarquização. A aparência concebida pela ciência moderna como uma não realidade faz com que a mesma crie obstáculos de inteligibilidade do real existente. Nestes termos, é por esse entendimento, diz Santos, que a ciência moderna tem por objetivo identificar-denunciar a aparência, e ultrapassá-la para atingir a realidade. Logo, segundo o autor *esta pretensão de saber distinguir e hierarquizar entre aparência e realidade e o facto de a distinção ser necessária em todos os processo de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna* (ibidem).

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

Em sua obra *No fundo das aparências* (1996) Michel Maffesoli esboça que para ele um mundo “reencantado”, é aquele que *aceito pelo que é*. Nesta obra fica evidente que a pedra angular de seu pensamento está situada na *evidência do objeto, a certeza do senso comum e a profundidade das aparências*. Para o autor, a pós-modernidade nos defronta com a necessidade de uma *sensibilidade teórica* voltada a reduzir a dicotomia entre a razão e o imaginário, ou entre a razão e a sensibilidade, “tão própria” à modernidade, de modo a configurar o que para ele seria uma *hiper-racionalidade*, um modo de conhecimento que saiba integrar todos esses parâmetros que são considerados habitualmente como secundários quais sejam: o frívolo, a emoção, a aparência (idem, p. 11).

Para Maffesoli *há um hedonismo do cotidiano irreprimível e poderoso que subentende e sustenta toda vida em sociedade*. A passagem à pós-modernidade está demarcada neste autor quando aquele hedonismo do cotidiano passa a ser o pivô de toda a vida social, e isto segundo ele, é a tônica dos tempos de hoje. Esta sua afirmação parte do entendimento de que as relações sociais da vida corrente, das instituições do trabalho, do lazer, *não são mais regidas unicamente por instâncias transcendentais* (IBIDEM), a priori e mecânicas; do mesmo modo não são orientadas por um objetivo a atingir, sempre longínquo, o que seria em suma, delimitado por uma lógica

econômico-política, ou determinada em função de uma visão moral tipicamente moderna. Ao contrário, as relações da suposta pós-modernidade tornam-se relações animadas por e a partir do que é intrínseco, vivido no dia a dia. Nestes termos, para este autor a sociedade é simples faculdade de agregação, um *neotribalismo* que acentua a fusão sem levar em conta o seu porque e o laço social torna-se emocional.

Para Maffesoli o que complexifica a sociedade é o prazer dos sentidos, o jogo das formas, o retorno com força da natureza, a intrusão do fútil sendo que esta complexificação só é perceptível para *um conhecimento aberto: o conhecimento sob os olhos pós-modernos*.

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

Logo, para Maffesoli a pós-modernidade é como uma colcha de retalhos feita de um conjunto de elementos totalmente diversos que estabelecem entre si interações constantes feitas de agressividade ou de

ambigüidade, de amor ou de ódio, mas que não deixam de constituir uma solidariedade específica. Em oposição à modernidade o que a pós-modernidade inaugura no dizer de Maffesoli é *o desengajamento político, a saturação dos grandes ideais longínquos, a fraqueza de uma moral universal seu fim significa o fim de uma certa concepção da vida, fundada sobre o domínio do indivíduo e da natureza* (idem, p. 16).

É dessa forma, que o autor situa, que *as perspectivas do doméstico e da aparência* são extremamente pertinentes e prospectivas para a sociedade contemporânea. Pois, dado o desenvolvimento tecnológico e da comunicação de massa, as sociedades atuais teriam alçado tal grau de complexificação que os arquétipos recorrentes a ela são a preocupação consigo e com o outro, com o ambiente e com o próximo.

A sensibilidade ecológica, os auxílios mútuos de vizinhança, a divisão do trabalho, as relações norte-sul modulam a solidariedade social e natural que nos é contemporânea (idem, p. 102). São estes os termos que levam o autor a concluir que,

esses momentos é que tornam a dar importância aparência das coisas. Seja na ordem do político, do religioso, ou da simples organização social, ligamo-nos cada vez mais ao que essas “coisas” são nelas mesmas (...). Daí a importância que se reveste o cotidiano ou, no seu sentido mais forte, a preocupação com o doméstico. É a prevalência deste existente empírico, na sua simples complexidade,

que conduz a relativizar o poder da razão, e a concordar sobre a eficácia da imagem (idem, p. 126).

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

Deste modo, as questões postas até aqui, permitem-nos afirmar que o cotidiano e suas expressões fenomênicas constitui-se o lócus privilegiado da discussão dos pós-modernos. O que nos leva a observar que por estarem mergulhados nesta lógica da singularidade, mais uma

vez fica exposto, que nestes pensadores a totalidade está subsumida e que este movimento operado acaba por funcionalmente garantir a manutenção da ordem burguesa.

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

De acordo com Netto, Lukács situa como determinações fundamentais da cotidianidade, os seguintes comportamentos:

A heterogeneidade de (que designa a) intersecção das atividades componentes do conjunto das objetivações do ser social (...) um universo em que, simultaneamente se movimentam fenômenos e processos de natureza compósita (linguagem, trabalho, interação, jogo, vida política e vida privada, etc.); a **imediatez** (que é) o padrão de comportamento próprio da cotidianidade, (é) a relação direta entre pensamento e ação (...) sem a qual os automatismos e espontaneísmos necessários à reprodução do indivíduo enquanto tais seriam inviáveis, e a **superficialidade extensiva** (implica que) a vida cotidiana não (mobiliza) toda a tensão e toda a força dos indivíduos (dado que) a sua heterogeneidade e imediatez implicam que o indivíduo responda levando em conta o somatório dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as relações que o vinculam (Netto, idem, p. 67).

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

O que está posto na realidade e que os pós-modernos negligenciam levianamente é que neste momento ampliou-se a heterogeneidade na medida em que a lógica da sociedade do capital espalha-se diversamente por um número cada vez maior de esferas, desbordando em muito a manipulação do espaço produtivo. A apropriação da reprodução dos indivíduos - conforme sinalizamos no início deste capítulo - e das dimensões que lhes são próprias (distribuição, consumo, lazer, etc.) passam a serem ordenadas mercadologicamente, ao lógico custo da diminuição da autonomia do homem enquanto ser social, até mesmo nestas esferas onde os comportamentos são autonomizados.

Dessa forma, a reificação - sinalizada no capítulo II - responde pela universalização da forma mercadoria no inteiro cotidiano dos indivíduos, de modo que a sua interiorização, aparentemente invisível, torna-se o único lócus da vida social. Este processo necessariamente remete ao obscurecimento da

razão dialética e da totalidade, posto que a reificação interdita frequentemente o procedimento de *suspensão* da heterogeneidade da vida cotidiana. Tal suspensão possibilita aos indivíduos se verem mediatizados por um momento pela universalidade do ser social, e ao voltarem para o cotidiano percebem-se como particularidades, ultrapassando assim a singularidade que os aprisiona.

Assim, entendemos que este movimento de aprisionamento ao cotidiano está expresso no pensamento pós-moderno, pois neste, está cada vez mais demarcado, que a idéia da **pós-modernidade amesquinha-se naquilo que é efêmero, molecular, descontínuo, fragmentado. Mais do que isso afirmamos que a sua mística da autonomia do cotidiano e da singularidade está radicada num subjetivismo extremado em detrimento da universalidade, e isto é um traço definidor da pensamento pós-moderno e da suposta pós-modernidade. Neste ínterim, é a realidade objetiva que é cada vez mais desreferenciada pelo pensamento pós-moderno sendo cada vez mais reduzida ao signo e simulacros³⁸ numa crescente semiologização do real.**

³⁸ É Baudrillard quem afirma que a comunicação de massa que caracteriza a sociedade contemporânea, ao autonomizar a produção de signos em relação a qualquer referente concreto, transformou a realidade em simulacro, ou seja, um mundo artificial que substitui o mundo real. Isto estaria ocorrendo porque a produção de signos que tentam ser mais reais do que a própria realidade acaba gerando uma hiper-realidade. As novas tecnologias e processo comunicativos acabam produzindo uma linguagem e signos que são auto-referentes. Nestes termos, ocorre um esvaziamento da realidade material, onde os signos produzem uma realidade aparente como

Um outro ponto claramente demarcado no pensamento pós-moderno é a **negação da emancipação e do progresso realizado a partir da relação das sociedades com a natureza naquilo que seriam os moldes postos pelo projeto moderno**, ou seja, tal como abordamos no Capítulo I, a exploração racional da natureza era pré-condição para uma reprodução adequada da sociedade. Neste entendimento, interessava aos ilustrados conhecer e desenvolver um conjunto de instrumentos intelectuais e materiais, capazes de potencializarem a exploração da natureza pela sociedade de modo que se realizasse a liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais.

Não podemos negar que nas sociedades contemporâneas “esta promessa” que era **condição necessária para o progresso social** confronta-nos hoje com a iminência de um desastre ecológico. Entretanto, para os pós-modernos “são estas promessas modernas” - numa clara cisão entre as idéias e as determinações sócio-históricas - que conduzem a esta catástrofe. Logo, **o que aparece negado aqui é a possibilidade objetiva em que tal condição poderia se realizar na ordem do capital**. Quando estas promessas não se realizam e quando a contemporaneidade é tomada em *suas evidências* - vale

simulacro. Este entendimento foi claramente abordado no cinema através da Trilogia Matrix, que é considerada um dos marcos do cinema pós-moderno (C. f. Jameson, 2002).

dizer imediatas - os pós-modernos chegam à “brilhante” conclusão da derrocada da modernidade e do projeto dos ilustrados.

Em Maffesoli, por exemplo, esta superação vai estar creditada no *vitalismo* que a pós-modernidade assumiu frente à modernidade saturada precisamente na *ultrapassagem da estrita separação natureza/cultura* (idem, 28). Este autor é enfático quando ao entendimento de que esta separação recorrente que era no *episteme* moderno, atualmente apresenta-se derruída por numerosos indícios que mostram a sua interpenetração; há uma culturalização da natureza, uma naturalização da cultura. Em outras palavras, a relação com o ambiente social está indissoluvelmente ligada ao ambiente natural. Assim, para este autor a *ecologização* do mundo é evidente seja na maneira de se vestir, de se alimentar, no que diz respeito à qualidade de vida, a natureza sai da condição moderna de apenas objeto para explorar e passa para a condição pós-moderna de parceira obrigatória.

Os pós-modernos afirmam que **a unidade diferenciada da relação sociedade e natureza, tão determinante para a constituição da sociedade moderna, é substituída por uma identidade absoluta.** Logo, subjaz nesta mística identidade absoluta uma crítica ardilosa ao projeto ilustrado de emancipação. Posto que, para os pós-modernos o controle da natureza fez-se

seguir do controle sobre os próprios homens, a razão instrumental que comanda a atividade produtiva tornou-se um instrumento de dominação social e mais que isso a própria razão passou a ser vista como aliada ao poder. No dizer de Santos *a modernidade nos preparou uma mega-armadilha transformou incessantemente as energias emancipatórias em energias regulatórias* (2003, p. 93).

Por isso que agora fica evidente, a ênfase que fizemos no item anterior, com relação às ambigüidades e contradições dos anos 60 e suas derivadas conseqüências, **posto que não é casual que este debate torna-se a tônica dominante nas quatro décadas subseqüentes ao segundo pós-segunda. Uma vez que é justamente quando a cultura imperialista norte-americana passa a exercer hegemonia perante os diversos países capitalistas, no agravamento das contradições internas do capitalismo que a racionalidade instrumental adquire espaço privilegiado, posto que a ideologia da tecnificação permite abstrair dos fenômenos e processos sociais os seus conteúdos concretos e transforma o essencial em assessorio: encobre e neutraliza as relações econômicas e políticas projetando a razão técnica.**

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

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

O pensamento pós-moderno exprime, pois, um aparentemente movimento paradoxal, bem analisado por Netto, qual seja *a hipertrofia da razão analítica implica a redução do espaço da racionalidade. Todos os níveis da realidade social que escapam à sua modalidade calculadora,*

ordenadora e controladora são remetidos à irratio. O que não pode ser coberto pelos procedimentos analíticos torna-se território da irracionalidade (ibidem). Porém, como Netto bem enfatiza, a lógica deste aparente paradoxo na verdade é o fato de que quanto mais à razão falta fundamentação ontológica, se empobrece na analítica formal, mais avulta o que parece ser irracional. Em suas palavras,

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

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

as mini-raconalidades pós-modernas estão, pois conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só podem combater localmente. Quanto mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago dessas soluções chamo eu socialismo. São soluções movediças, radicais no seu localismo. Não interessam que sejam portáteis ou mesmo soluções de bolso. Desde que explodam nos bolsos (idem, p. 111).

Desse modo, entendemos que, na verdade, o movimento da ordem burguesa é de continua reposição ora da miséria da razão ora da destruição da

razão³⁹. Logo, o confronto entre a necessidade de afirmação do projeto burguês e a decadência de valores, sentimentos e perspectivas otimistas de vida que assolam as sociedades do pós-guerra e por outro lado às amplas limitações do modelo socialista, **são tomados como evidências que se convertem em neuroses de tentativas de explicação das insuficiências desses fenômenos e processos de garantir a liberdade e autonomia dos homens. Porém, na ausência do entendimento dessas insuficiências, as respostas da intelectualidade adquirem nuances cada vez mais obscuras.** Como vimos tentando apontar não se trata mais da tradicional oposição entre empirismo e racionalismo, nem muito menos a polêmica se encerrou com o positivismo.

Neste íterim apologético e fragmentar, que apontamos até aqui como constitutivos do pensamento pós-moderno, torna-se mais claro a “rejeição” a qualquer análise globalizante e histórica centrada na perspectiva da totalidade. A idéia do fim dos metarrelatos torna-se, pois, uma derivação óbvia do pensamento pós-moderno.

³⁹ É importante sinalizar, assim, que a controvérsia atual posta pela pós-modernidade pode ser rastreada em alguns vieses do irracionalismo que se estruturou na esteira do circuito que vai de Shelling a Nietzsche, passando por Kierkegaard e rebatendo em fortes expressões do existencialismo deste século (nomeadamente em Heidegger) (C.f. Netto, 1995b).

Lyotard em sua obra *A Condição Pós-moderna publicada* em 1979 circunscreve muito bem esta questão. Para o autor, *o saber tornou-se, nos últimos decênios a principal força de produção* (2002, p. 05) e alçou a tal grau de *exteriorização* em relação ao sujeito que sabe, que o antigo princípio segundo o qual, a aquisição de saber é indissociável da formação está cada vez mais caindo no desuso. Em suas palavras,

Em vez de serem difundidos em virtude do seu valor “formativo” ou de sua importância política (administrativa, diplomática, militar), pode-se imaginar que os conhecimentos sejam postos em circulação segundo as mesmas redes da moeda, e que a clivagem pertinente a seu respeito deixa de ser saber/importância para se tornar como no caso da moeda, “conhecimento de pagamentos/conhecimentos de investimentos”, ou seja: conhecimentos trocados no quadro de manutenção da vida cotidiana (reconstituição da força de trabalho, “sobrevivência”) versus crédito de conhecimentos com vistas a otimizar as performances de um programa (idem, p. 07).

Desse modo, conforme sinalizamos anteriormente, os vínculos sociais que tecem *nesta sociedade pós-moderna* são lingüísticos e se configuram numa miríade indeterminada de *jogos de linguagem*, nos quais o próprio sujeito parece dissolver-se pela atomização do social em redes flexíveis de jogos de linguagem heteromórficos, que se disseminam e que não podem nem ser disciplinados por regras gerais.

A partir dessa construção Lyotard afirma que na condição pós-moderna é patente a incredulidade em relação aos metarrelatos. Este fato para

ele é tido como um efeito do progresso das ciências. Em seus termos, *ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde, sobretudo a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perdeu seus grandes atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo* (idem, p. XVI). Esta função se dispersa nas nuvens de elementos de linguagem narrativas, mencionadas acima, o que sugere que cada indivíduo pode recorrer a um conjunto bem distinto de códigos, a depender da situação em que se encontra (em casa, no trabalho, na igreja, etc.).

Por outro lado, a realização diferenciada e heterogênea de jogos de linguagem cria instituições sociais *em pedaços - determinismos locais*, de onde emanam regras de enunciação que definem o que pode ser dito e como pode ser dito. Contudo, estes poderes institucionais dispersos nas nuvens de elementos narrativos, não estabelecem limites absolutos, pois essas regras são mutáveis e flexíveis.

O metarrelato é assim equacionado ao autoritarismo, responsável por inúmeras ditaduras que deixam que a violência homogeneizadora passe o rolo compressor no que é diferente e, por isso, heterogêneo, vale dizer no que é plural. Deste modo, a pós-modernidade se constitui como antitotalitária, sendo

democraticamente fragmentada, e serve para afinar a nossa inteligência para o que é heterogêneo, marginal, marginalizado, cotidiano. Logo, para este autor o traço surpreendente do saber pós-moderno é a imanência a si mesmo, mas explícita do discurso sobre as regras que o legitimam. Nestes termos,

As delimitações clássicas dos diversos campos científicos passam ao mesmo tempo por um questionamento: disciplinas desaparecem, invasões se reproduzem nas fronteiras das ciências, de onde nascem novos campos. A hierarquia especulativa dos conhecimentos dá lugar a uma rede imanente e, por assim, dizer, “rasa”, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas “faculdades” desmembram-se em institutos e fundações de todo o tipo, as universidades perdem a sua função de legitimação especulativa (idem, p. 71).

Mais ainda Lyotard postula que, quando a nostalgia do relato perdido desapareceu para a maioria das pessoas, de forma alguma significa que elas estejam destinadas à barbárie. Isto porque elas sabem que a legitimação não pode vir de outro lugar senão de sua própria prática de linguagem e de sua interação comunicacional.

Assim, apesar de entendermos que a linguagem torna-se importante para a objetivação dos principais atos sociais e econômicos, assinalamos que as considerações de Lyotard, constituem-se num monumental equívoco. A linguagem não gera por ela mesma a lógica das trocas, ou a necessidade do valor efetivado como valor de troca no mercado, nem a mais-valia do trabalho, nem muito menos, as desigualdades de contextos culturais, classes sociais e

posições individuais como quer este autor. É claro que não podemos desconsiderar que no capitalismo contemporâneo, todos esses aspectos não estão isentos de serem mediados, universalmente, pelas diversas formas de linguagem disponíveis e utilizadas pela propaganda e pela indústria cultural. Entretanto, são as relações objetivas que determinam as condições de desigualdade dos sujeitos, estas últimas não são como quer Lyotard, criações lingüísticas, por mais que a linguagem, em sua adequação ao capitalismo, possa legitimá-las e contribuir com sua perpetuação.

A extração da mais-valia, a fundamentação do valor das mercadorias no trabalho humano, etc., são fruto de processos reais. Assim, a indubitável importância da linguagem para os processos sociais e para a compreensão adequada destes não implica admitir que o mundo tenha perdido referências objetivas, como se toda referência fosse dada na e pela linguagem e o conjunto de todas as práticas sociais não passassem de reflexo materializado dos atos lingüísticos. Desse modo, é tão falso supor que a linguagem seja um mero instrumento de relações transparentes dos homens entre si, quanto imaginar como quer Lyotard que ela seja a causa da totalização das relações sociais e que as dominações objetivas entre os homens e entre estes e a natureza sejam causadas por ela.

Dessa forma, todas as nossas análises realizadas até aqui possibilitam-nos afirmar que apesar de Santos defender a existência de uma vertente progressista dentro do pensamento pós-moderno e apesar destas diferenças serem expressivas quando aludimos ao pensamento de Maffesoli e Lyotard, **no nosso entendimento, estas diferenças revelam-se na verdade extremamente consensuadas num relativismo exacerbado - que é comum a todos os pós-modernos - que acaba por conformar um afastamento da totalidade da vida social.** Ou no dizer de Mészáros, ao analisar as supostas controvérsias entre o pensamento de Habermas e Lyotard, *o abismo aparece assim intransponível aos olhos dos contendores. No entanto, um olhar mais atento revela que a maior parte desta controvérsia é mais imaginária do que real* (2004, p. 95).

Tão significativo é este nosso entendimento que as reivindicações progressistas feitas por Santos acabam por desembocar numa reiteração da forma fragmentada da sociabilidade típica da ordem capitalista, posto que não apresentam um agente de emancipação historicamente identificável. Este fato fica explicitado claramente - além das digressões já realizadas no pensamento

deste autor ao longo deste capítulo - quando este autor situa os novos movimentos sociais como movimentos emancipatórios⁴⁰. Em suas palavras,

a novidade maior dos NMSs⁴¹ reside em que constituem tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. Ao identificar novas formas de opressão que extravasam das relações de produção e nem sequer são específicas delas, como sejam, a guerra, a poluição, o machismo, o racismo, ou o produtivismo, e ao advogar um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material do que na cultura e na qualidade de vida, os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade (...) Nestes termos, a denúncia de novas formas de opressão implica a denuncia das teorias e dos movimentos emancipatórios que as passaram em claro, que as negligenciaram, quando não pactuaram mesmo com elas. Implica, pois, a crítica do marxismo e do movimento operário tradicional, bem como a crítica do chamado socialismo real. O que por estes é visto como fator de emancipação (...) transforma-se nos NMSs em fator de regulação. Por outro lado, porque as novas formas de opressão são reveladas discursivamente nos processos sociais onde se forja a identidade das vítimas, não há uma pré-condição estrutural dos grupos e movimentos de emancipação, pelo que o movimento operário e a classe operária não têm uma posição privilegiada nos processos de emancipação (idem, p. 258).

Dessa forma, nossa análise está radicada no seguinte entendimento:

a partir da sua forma de interpretação, os pós-modernos, tomam as mudanças experienciadas nas sociedades contemporâneas como, uma crise – de cultura e civilização – que demarca o fracasso das promessas da modernidade. Logo, passam a colocar em questão as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou

⁴⁰ Vale ressaltar que entendemos quão polêmica e complexa é esta discussão. Nestes termos, sinalizamos que não é nossa intenção aprofundar o debate, sendo que este deve ser alvo de necessários e posteriores estudos.

⁴¹ NMSs – Novos Movimentos Sociais.

emancipação universal e a libertação dos homens, os sistemas únicos, as grandes narrativas - tal como tentamos demonstrar ao longo deste capítulo. Porém, quando analisamos intensamente estas críticas percebemos que as mesmas ao se sustentarem em argumentos que se afastam da abordagem ontológica de totalidade da vida social, ao romperem com a razão objetiva, ao transporem a análise das ciências naturais para análise da sociedade, os pós-modernos simulam, inventam, falsificam uma realidade que só existe na imaginação de seus adeptos. Isto porque, a construção de suas argumentações evidencia que a modernidade aparece totalmente desvinculada da emergência e consolidação do sistema capitalista, logo, as mazelas deste último são totalmente obscurecidas e suas manifestações ideológicas-culturais-sociais-econômicas são atribuídas vagamente à modernidade.

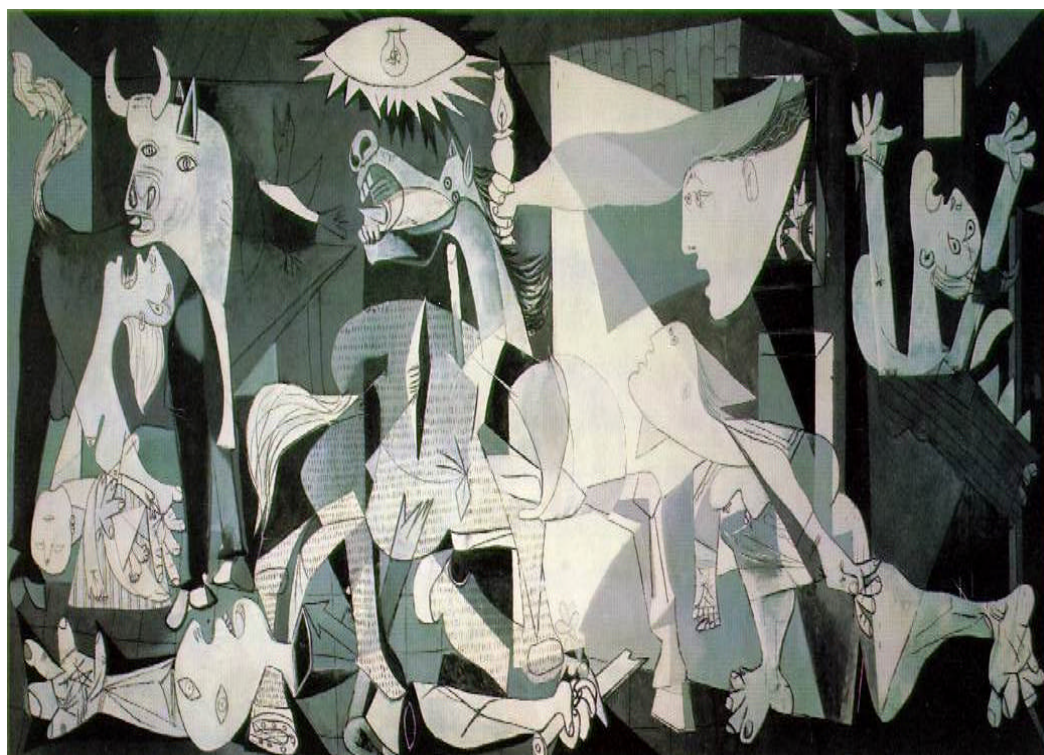
Em outras palavras, os problemas e desigualdades próprias às contradições da moderna sociedade burguesa são tratados com tal genericidade que passam a ser atribuídos a modernidade sem qualquer referência as contradições historicamente específicas e objetivas da ordem capitalista.

Nestes termos, a superação da modernidade é proposta sem que se estabeleça qualquer ruptura com a ordem social burguesa, e ao mesmo tempo, o pensamento pós-moderno aparece como extremamente “radical”, sem, na verdade empreender uma crítica contundente à vigência globalizada do capital; ao contrário percebemos que o pensamento pós-moderno é, no momento contemporâneo, a expressão no plano das idéias da sua existência decadência deste sistema.

De forma mais clara, o que vimos tentando apontar ao longo desta análise é o fato de que não existe uma sociedade pós-moderna. Esse mito ora apontado encontra sua explicação nas relações reificadas do sistema capitalista que tem potencializado contemporaneamente ainda mais seu processo de estranhamento da realidade socialmente construída, através do acirramento das relações de exploração. Logo, *é justamente o desprezo pela dimensão ontológica do real que faz com que determinadas teorias sociais não consigam ultrapassar a superfície aparente dos fenômenos societários, escapando-lhes a integralidade do seu ser social. Quando o fragmentário, o microcosmo e o factual, que abundam na cotidianidade, não são vistos como produzidos pela reificação das relações sociais no capitalismo, instala-se uma irrazão* (C.f. Evangelista, 1997, p. 35).

Assim, as leituras feitas acerca do capitalismo e de seu modo de produção, na atualidade estão dentro do espectro de “fetichização” típica desta sociedade. O que não significa dizer que a idéia da pós-modernidade propalada pelos pós-modernos seja uma elaboração intencionalmente mistificadora, na verdade ela é sintomática da reestruturação do capital só que tomada na sua epidérmica e fragmentar imediatividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas (Karl Marx).

Chegar ao fim de uma investigação, quando nossos esforços intelectuais estão direcionados para uma aproximação cada vez mais rigorosa da concepção onto-metodológica marxiana, é sempre dimensionar o quanto conseguimos nos apropriar da integralidade da realidade, uma vez que esta apresenta-se cada vez mais rica, colocando-nos sempre novas questões. Neste sentido, a problematização desenvolvida nesta dissertação reflete, pois, tanto nosso entendimento do caráter relativo do conhecimento, como também a nossa clareza da necessidade cada vez mais crescente de um compromisso do pesquisador de ser o mais fiel possível a esta mesma realidade. Uma vez que, a pesquisa acadêmica, *em tempos tão pós-modernos* - tem sido limitada a um *relativismo* exacerbado que não reflete mais o nosso passado, nem busca mais um futuro a ser inventado - em detrimento à crítica radical e contundente vemos o triunfo

do vale-tudo, no qual *a referência à sociedade como totalidade foi substituída pelos estudos monográficos; a concatenação entre os diversos fenômenos da vida social cedeu lugar às análises que fragmentam a realidade; a determinação da estrutura social sobre os demais planos do real desapareceu nos estudos sobre o cotidiano indiferenciado* (Frederico, 1997, p.179).

Com nosso estudo, entendendo seu caráter aproximativo, não tivemos a pretensão de esgotar a questão em foco, mas esperamos contribuir, de forma crítica, com o debate atual. Dessa forma, a nossa reflexão esteve centrada no conjunto de elementos que compõem as manifestações da sociedade capitalista, principalmente em sua fase tardia e que são tomadas pelos teóricos pós-modernos como indicativos da constituição de uma *nova sociedade*: a sociedade pós-moderna.

Inicialmente, quando nos propusemos a fazer a presente investigação estávamos preocupados com os rebatimentos da Pós-modernidade no Serviço Social, uma vez que o nosso envolvimento e a nossa militância nas questões da categoria, tornavam cada vez mais clara tal aproximação, que por sua vez entendemos implicar a própria problematização da hegemonia marxista na profissão.

Contudo, quanto mais nos aprofundávamos na leitura dos textos sobre a pós-modernidade, mas tornavam-se claros os engodos e os equívocos

de diversos pensadores tanto do Serviço Social como das Ciências Sociais, ao tratar desta questão, sendo massiva a quantidade de artigos e livros que dão por pressuposta a existência da pós-modernidade, e que ao fazê-lo não conseguem ultrapassar seu caráter fenomênico.

Logo, fomos entendendo, que neste momento poderíamos contribuir mais na discussão do Serviço Social e das próprias Ciências Sociais, se minimamente conseguíssemos rastrear as determinações ontológicas que vinculavam a pós-modernidade ao contexto de crise e reestruturação da sociedade capitalista, e mais precisamente às determinações materiais, que vinculam, a pós-modernidade, como forma de pensar típica da sociabilidade burguesa.

É preciso explicitar, porém, que duas dificuldades compareceram nesta nossa empreitada. A primeira, associada ao fato desta discussão ser travada majoritariamente no plano das idéias, o que leva ao fato de se entender a pós-modernidade apenas como uma contraposição ao *moderno*, ou seja, como um estilo, o que distancia o debate em termos do que seria um *projeto civilizatório moderno*. A segunda, e não menos problemática, é o fato de grande parte deste debate ser realizado também, no campo das artes plásticas e na estética o que por sua vez redundava numa utilização generalizada de pós-modernidade/pós-modernismo de forma indiscriminada.

Neste sentido, ao entendermos que o questionamento pós-moderno está centrado naquilo que seria uma modernidade esgotada enquanto projeto civilizatório, percebemos que nossa análise não se limitaria a uma discussão dos significados semânticos do que seria o moderno, ou do que seria o pós-modernismo, mas precisamente estaria voltada para os elementos constitutivos da modernidade: precisamente as determinações sócio-históricas que a fundam e a caracterizam.

Tomada desta forma, a modernidade é muito mais complexa e cheia de mediações do que as construções pós-modernas costumam supor. Isto porque, a modernidade não é um ideário somente, ela é um fenômeno sócio-histórico que reflete o movimento de consolidação da ordem burguesa.

Assim, entendemos que é a ascensão da burguesia revolucionária que introduz um novo conteúdo na vida cotidiana dos indivíduos, passando a balizar por meio da atividade as possibilidades de transformação da sociedade. Posto que, é por meio das revoluções ocorridas no processo de trabalho que se criam às possibilidades para que a sociedade apareça não só como fruto da interação humana, mas também como resultado e iniciativa destes mesmos homens.

Neste movimento, foi-nos possível explicitar que esta nova forma de inteligir o mundo, por sua vez, está encarnada na modernidade como

programa sócio-cultural da Ilustração. Tal programa foi abordado neste trabalho como a expressão, no plano das idéias, ainda no marco do *Ancien Régime*, a constituição e conquista de uma hegemonia cultural pela burguesia. O racionalismo que marca este programa e que recusa qualquer limitação do conhecimento operada pela filosofia e pela teologia - não possui somente uma *dimensão instrumental* voltada a um conhecimento e exploração racional da natureza, possui também uma dimensão que é *emancipatória* na medida em que este conhecimento racional deveria ser utilizado também para organizar a sociedade.

Nestes termos, os pensadores burgueses não limitavam a razão, a classificação do existente, ao contrário, afirmavam cada vez mais o caráter ilimitado daquela na apreensão do mundo. A razão moderna possui assim, uma estrutura inclusiva - pautada no *humanismo*, no *historicismo concreto* e na *razão dialética* - porque sintetiza organicamente a objetividade e a processualidade que ela verifica na realidade.

Nossa análise empreende assim, todo um esforço em demarcar a dimensão contraditória deste movimento, que tanto comporta fenômenos históricos, teorias sociais absolutamente diversos e premissas de potencialidades que ultrapassam o próprio movimento burguês, mas que é justamente este último, que num primeiro momento ao tornar possível a constituição da

sociedade moderna - dado o revolucionamento constante dos padrões até então vigentes de produção e distribuição da riqueza social e que num segundo momento atrofia as possibilidades de sua realização histórica após o início do seu período de decadência ideológica.

Foi por meio desta via, que conseguimos explicitar que estas são contradições próprias ao processo de desenvolvimento e consolidação da dominação burguesa que submete todos os indivíduos aos seus mesquinhos interesses específicos. Mas que também engendram as forças organizativas do movimento operário levando a burguesia a negar os traços progressistas da vida moderna tornado-se uma classe conservadora voltada cada vez mais ao estreitamento da margem para uma apreensão objetiva e global da realidade.

Logo entendemos que, ao estabelecermos um diálogo com o pensador húngaro Lukács tornamos possível a demarcação clara do processo de decadência ideológica que marca a burguesia a partir de 1848. Este processo revelou-nos a ruptura que se estabelece com as categorias fundamentais da razão moderna, mas, além disso, que o capitalismo na mesma e contraditória medida em que estrutura uma nova forma de sociabilidade passa a estruturar também, uma forma fenomênica do social. Esta última tanto responde por uma pseudo-objetividade com a qual encobre a processualidade

social, como também estende a racionalidade analítica ao domínio das relações sociais reduzindo a racionalidade a entendimento.

Nossas conclusões são enfáticas neste ponto, porque entendemos que esta não é uma tendência residual ao desenvolvimento burguês, ao contrário é um componente sócio-histórico que limita a elaboração teórico-filosófica em diferentes estágios de desenvolvimento do capitalismo.

A partir daí duas ordens de questões se impuseram. A primeira foi a necessidade de demarcar a superação dialética que o pensamento marxiano representa - em relação a **toda** a cultura anterior por radicalizar as categorias centrais da razão moderna e por estar centrada na totalidade da vida social – distanciando-se das formas unilaterais de entendimento da realidade próprias do desenvolvimento burguês.

A segunda ocorreu-nos como derivação deste movimento, pois ao fazê-lo acabamos por analisar - de forma bastante sintética é claro – de que modo à concepção teórico-metodológica de Marx é radicalmente nova e não sucumbe a pseudo-objetividade burguesa.

Sinalizamos, porém, que este não era um objetivo inicial nosso. E é justamente este fato que explica que - por ser este trânsito tão amplo, complexo e fundamental - por si só ele já demandaria um estudo mais profundo, o qual nós não tivemos, nem tínhamos a pretensão de realizar.

Entretanto a seriedade a que nos propusemos para estabelecer nosso diálogo com o pensamento marxiano possibilitou-nos - ainda que de forma aproximativa - estabelecer um quadro geral, a partir da ontologia marxiana, das particularidades nas quais está alicerçada a sociedade capitalista. Em outras palavras, era fundamental para a nossa análise ratificar que o processo de produção de mercadorias na sociedade capitalista retira da atividade realizada pelo homem - o trabalho - sua dimensão emancipadora de plena realização humana criando no trabalhador um estranhamento para com os resultados de sua atividade.

A partir do entendimento do fetichismo, postulado por Marx, como pertinente ao universo da produção mercantil e que esclarece a forma de aparição social invertida numa relação objectual pudemos precisar em nossas considerações as formas alienadas - vale dizer reificadas - que comparecem no capitalismo como de ordem estritamente social. Esta observação é válida, uma vez que entendemos que existiam formas arcaicas de alienação em formações sociais precedentes ao capitalismo, contudo é nos fenômenos próprios do mundo burguês consolidado na fase do capitalismo industrial, mas precisamente nas vivências que se forjam nas formações econômico-sociais do capitalismo tardio, que podemos demarcar que da mercadoria às formações

econômico-sociais tomam para si a pseudo-objetividade repercutindo na sociedade como uma aparente naturalidade das relações sociais.

Como não estávamos voltados a precisar as formas de reificação contemporâneas no capitalismo, mas sim demarcar a sua complexificação e extensão a todos os âmbitos da vida social, entendemos que este ponto deve ser alvo de futuras pesquisas, uma vez que o desenvolvimento tecnológico no processo produtivo, os grandes investimentos nos setores de marketing, a rede de informações virtuais refletem uma configuração precisa que necessita ser melhor aprofundada.

A compreensão da reificação e da positividade assumida na sociedade capitalista é extremamente fundamental na argumentação que construímos, posto que as manifestações do ser social - no marco anteriormente explicitado - são eximidas de seu caráter negativo e contraditório manifestando apenas a pura positividade. As objetivações do ser social são esgotadas no seu exclusivo caráter de algo dado, e é esta positividade engendradora que garante a condição essencial para que os sujeitos particulares vivam o conjunto de reificações como se este fosse a forma pela qual a objetivação humana se realiza.

Somente quando estabelecemos este patamar em nossas análises é que foi-nos possível ratificar a nossa hipótese de que o pensamento pós-

moderno e a suposta constituição de uma pós-modernidade são elementos constitutivos das relações objectuais e da positividade assumida pelas mesmas no marco preciso das últimas quatro décadas da sociedade capitalista em reestruturação.

Tornou-se claro, portanto que se de um lado é inegável que neste período a sociedade tem assumido “novas configurações”, de outro também é patente que se constitui uma simplificação atribuir a estas novas configurações tal grau de profundidade que possa dar por esgotado o projeto moderno e inviabilizar na mesma medida o próprio comunismo como alternativa histórica.

Contudo, é justamente este movimento que é realizado pelos pós-modernos. Da *constatação* de alterações sociais, proclama-se: a crise dos paradigmas de análise, de modo que as clássicas representações teóricas da realidade tornam-se ultrapassadas; reduz-se a ciência moderna a discurso por entender que só assim ela poderá desprender-se do seu caráter opressor para incorporar outras dimensões da esfera humana como o sentido, a imaginação, a intuição; passa a não mais existir um estatuto de verdade, e sim de verdades; a distinção clássica entre aparência e essência também é derruída, posto que a singularidade empírica, o cotidiano é que é o *locus* explicativo da nova realidade; não existe mais uma separação clara entre sociedade e natureza,

pois dado o progresso desenfreado que alcançamos os indivíduos estão restabelecendo novos patamares de relação com a natureza, uma verdadeira identidade, etc.

A análise que realizamos das críticas operadas pelos pós-modernos, antes de levarmo-nos a aceitá-las como factíveis, ao contrário revelaram que elas partem de uma interpretação equivocada da existência real, e que por não superar seus aspectos fenomênicos estacionam no patamar da imaginação. O que os pós-modernos realizam é uma crítica as promessas da modernidade, sem, contudo vincular esta modernidade a emergência e consolidação do sistema capitalista. Desta forma, oblitera-se totalmente as manifestações ideológicas-culturais-sociais-econômicas e políticas, desta ordem.

Em outras palavras, os problemas e desigualdades próprias às contradições da moderna sociedade burguesa são atribuídos à modernidade e tratados sem nenhuma relação com a lógica capitalista. Nestes termos, a superação da modernidade é proposta sem que se estabeleça qualquer ruptura com a ordem social burguesa, e ao mesmo tempo o pensamento pós-moderno aparece como extremamente “radical”, mas não empreende uma crítica contundente a vigência globalizada do capital, pelo contrário expressa no nível do pensamento a sua existência.

Assim, o esforço investigativo deste trabalho esteve voltado para argumentações que dessem sustentação ao nosso entendimento de que não existe uma sociedade pós-moderna em desenvolvimento, o que existe é uma reestruturação capitalista que aparece, no plano do pensamento, altamente complexificada e mistificada. Em outras palavras, estamos afirmando que o capitalismo contemporâneo atualiza - por meio da idéia da pós-modernidade - o obscurecimento da totalidade histórica, tornando a ambiência social extremamente profícua a positividade de seus fragmentos.

Sabemos, pois, que nossas considerações, a partir do quadro delineado nesta pesquisa, são bastante contundentes e polêmicas; contudo, não temos a intenção do imobilismo pessimista, nem tampouco temos uma intenção que recaia na inconseqüente romantização revolucionária. Entendemos que as derivações deste processo, por nós expostas são de toda ordem: podem ser percebidas na academia de um modo geral, com o relativismo do conhecimento, e a proliferação de pesquisas inúteis que de tão particularizadas tornam-se de interesse de alguns pequenos grupos e que nada acrescentam ao real conhecimento sobre a realidade. Mas também e o que é mais prioritário, este movimento está capilarizado em todas as dimensões da vida social emprenhando a sociabilidade atual como uma vida de indivíduos presentificadas sem perspectivas de um outro futuro fragmentando a própria

atividade política que agora aparece descentrada dos partidos políticos e voltadas para a ação molecular das minorias.

Logo, estamos cientes de que, o desafio não é de uma profissão, ou de um segmento da sociedade, nem vai se resolver no plano estritamente teórico. A crítica radical e contundente da realidade é emergencial, mas ela tem que se superar enquanto puro pensamento e ser capaz de situar as tendências e possibilidades para a ação política-revolucionária na atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Giovanne (2000). *O novo e precário mundo do trabalho*, São Paulo: Boitempo.

_____ (1996). Nova ofensiva do capital, crise do sindicalismo e as perspectivas do trabalho no Brasil nos anos 90. In: TEIXEIRA, Francisco José Soares & OLIVEIRA, Manfredo de. (Orgs.) *Neoliberalismo e Reestruturação: As novas determinações do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez; Fortaleza: UECE.

ANDERSON, Perry (1999). *As origens da pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Zahar.

ANDERY, Maria Amália Pie Abib. et al (1996). *Para compreender a Ciência: Uma perspectiva histórica*, Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: Educ.

BACHELLONA, Pietro (1995). *O egoísmo maduro e a insensatez do capital*, São Paulo: Ícone.

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

CARDOSO, Franci Gomes (2001). A reestruturação dos processos de trabalho e a ação das classes e do Estado, no capitalismo IN: *Revista de Políticas Públicas* v. 05, nº 1-2, Janeiro, São Luís: EDUFMA.

CARVALHO, Alba Maria Pinho de (1995). O desafio Contemporâneo do fazer ciência: em busca de novos caminhos / descaminhos da razão. In: *Serviço Social e Sociedade* nº 48, Ano XVI, Agosto, São Paulo: Cortez.

CHASIN, J. (1995). Marx - estatuto ontológico e resolução metodológica (posfácio). IN: TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Pensando com Marx: uma leitura comentada de O Capital*, São Paulo: Ensaio.

COUTINHO, Carlos Nelson (1989). *Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político*, Rio de Janeiro: Campus.

_____ (1972). *O estruturalismo e a miséria da razão*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DIAS, Edmundo Fernandes (1997). A liberdade impossível na ordem do capital: reestruturação produtiva e passivização. IN: *Textos Didáticos* nº 29, São Paulo, IFCH/UNICAMP.

DIEESE (2001). *O mercado de trabalho no Brasil*, São Paulo.

DIEESE (2001). *Os rendimentos do trabalho no Brasil*, São Paulo.

DIEESE (2001). *As negociações coletivas no Brasil*, São Paulo.

EAGLETON, Terry (1998). *As ilusões do pós-modernismo*, Rio de Janeiro: Zahar.

EVANGELISTA, João E (1992). Crise do Marxismo e irracionalismo pós-moderno. IN: *Coleção questões da nossa época* v. 07, São Paulo: Cortez.

FEATHERSTONE, Mike (1995). *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Studio Nobel.

FEUERBACH, Ludwig (1990). *A Essência do Cristianismo*, 2ª edição, São Paulo: Papirus.

FILHO, Daniel Aarão Reis (org.) (1998). *O manifesto do Partido Comunista 150 anos depois*: Karl Marx, Friedrich Engels, Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

FLORENZANO, Modesto (1983). As Revoluções burguesas. IN: *Coleção Tudo é História* nº 8, 4ª edição, São Paulo: Brasiliense.

FREDERICO, Celso (1997). Razão e desrazão: a lógica das coisas e a pós-modernidade. In: *Serviço Social & Sociedade* nº 55, Ano XVIII, Julho, São Paulo: Cortez.

_____ (1995). *O Jovem Marx* (1843-44: as origens da ontologia do ser social), São Paulo: Cortez.

GONZÁLEZ, Horácio (1982). A Comuna de Paris: os assaltantes do céu. IN: *Coleção Tudo é História* nº 24, 2ª edição, São Paulo: Brasiliense.

GRAMSCI, Antônio (1974). Teoria. *Obras Escolhidas*, Vol. II, Estampa: Lisboa.

GUERRA, Yolanda (2002). *A instrumentalidade do Serviço Social*, 3ª edição, São Paulo: Cortez.

_____ (1997). A ontologia do ser social: bases para a formação profissional. IN: *Serviço Social & Sociedade* nº 54, Ano XVIII, Julho, São Paulo: Cortez.

HARVEY, David (1992). *Condição Pós-Moderna*: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, 5ª edição, São Paulo: Loiola.

HEGEL, G. W. Friedrich (1997). *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo: Ícone.

HOBBS, Thomas (1983). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico*. IN: *Coleção Os Pensadores*, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural.

HOBBS, E. J. (2002) *A Revolução Francesa*. IN: *Coleção Leitura*, 4ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. (1982). *A Indústria cultural: o iluminismo como mistificação das massas*. IN: ADORNO... et al. *Teoria da cultura de massas*, 3ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

JAMESON, Fredric (2002). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, 2ª edição, São Paulo: Ática.

_____(1993). *O pós-modernismo e a sociedade de consumo*. IN: KAPLAN, E. Ann. *O mal-estar no pós-modernismo*, Rio de Janeiro: Zahar.

_____(1992). *Periodizando os anos 60*. IN: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro: Rocco.

KOSIK, Karel (1976). *Dialética do Concreto*. 6ª reimpressão, São Paulo: Paz e Terra.

KUHN, Thomas S. (2003). *A Estrutura das Revoluções Científicas*, 8ª edição, São Paulo: Perspectiva.

LASCH, Christopher (1990). *O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, 5ª edição, São Paulo: Brasiliense.

LESSA, Sérgio (2002). *Mundo dos Homens: trabalho e ser social*, São Paulo: Boitempo.

_____ (1999). Lukács, Ontologia e Método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a). IN: *Revista Praia Vermelha: estudos de política social e teoria social* v. 1, nº 2, Rio de Janeiro: UFRJ.

_____ (1996). *A ontologia de Lukács*. Maceió: EDUFAL.

_____ (1995). *Sociabilidade e Individuação*. Maceió: EDUFAL.

LIPOVETSKY, Gilles (1987). *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa: Antropos.

LOPES, Josefa Batista (1993). Pós-modernidade: superação da modernidade ou reação conservadora? IN: *Serviço Social & Sociedade* nº 42, Ano XIV, Agosto, São Paulo: Cortez.

LUKÁCS, György (1981). Sociologia. IN: *Coleção Grandes Cientistas Sociais* nº 20, São Paulo: Ática.

_____ (1979a). *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*, São Paulo: Ciências Humanas.

_____ (1979b). *Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, São Paulo: Ciências Humanas.

_____ (1978). As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. IN: *Revista Temas de ciências Humanas* nº 4, São Paulo: Ciências Humanas.

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

_____ (1968b). *El asalto a la razón: la trayectoria Del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 2ª edição, Barcelona: Grijalbo.

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

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

MAFFESOLI, Michel (1996). *No fundo das aparências*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Vozes.

MARCONDES, Danilo. A Crise de Paradigmas e o surgimento da modernidade (1999). IN: BRANDÃO, Zaia (org.). A Crise de Paradigmas e a Educação, *Coleção Questões da Nossa Época*, 5ª edição, v. 35, São Paulo: Cortez.

MANDEL, E. (1968). *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, Rio de Janeiro: Zahar.

MAQUIAVEL, Nicolau (1983). O Príncipe; Escritos Políticos. IN: *Coleção Os Pensadores*, 3ª edição, São Paulo: Abril Cultural.

MARTINS, José de Sousa (1989). *Sobre o modo capitalista de pensar*, São Paulo: HUCITEC.

MARTINELLI, Maria Lúcia (1997). *Serviço Social: Identidade e Alienação*, 5ª edição, São Paulo: Cortez.

MARX, Karl (2004). *Manuscritos Econômicos-filosóficos*, São Paulo: Boitempo.

_____ (2001). A questão Judaica. IN: *Manuscritos Econômicos-filosóficos, Coleção a obra-prima de cada autor*, São Paulo: Martin Claret.

_____ (1998). O Manifesto do Partido Comunista. IN: *Coleção Leitura*, 10ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1991). *Formações econômicas pré-capitalistas*. In: *Coleção Pensamento Crítico* v. 3, 6ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1989). *Elementos fundamentales para la critica de la economia política* (Grundrisse 1857-1858) v. 1, 16ª edição, México: Siglo Veintiuno.

_____ (1980). *O Capital*. Livro I, V. I 8ª edição, São Paulo: Difel.

_____ (1978). Introdução à crítica da economia política. In: Marx. *Coleção os Pensadores*, 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural.

_____ (1976) O dezoito Brumário da Napoleão Bonaparte. IN: *Textos: Karl Marx e Friedrich Engels* v. III, São Paulo: Edições Sociais.

_____ e Engels, Friedrich (1999). *A Ideologia Alemã*, 11ª edição, São Paulo: HUCITEC.

MÉZSZÁROS, István (2004). O poder da ideologia, São Paulo: Boitempo.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.) (1994). *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*, 5ª edição, Rio de Janeiro: Vozes.

NETTO, José Paulo (2004). *Marxismo Impenitente*: contribuição à história das idéias marxistas, São Paulo: Cortez.

_____ (2001). O Terceiro exílio de G. Lukács. IN: *Revista Praia Vermelha*: Estudos de política social e teoria social nº 5, Rio de Janeiro: UFRJ.

_____ (1999). A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea. In: *Capacitação em Serviço Social*. Módulo I : Crise Contemporânea, Questão Social e Serviço Social, Brasília, CEAD: UNB.

_____ (1998). *Ditadura e Serviço Social*: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64, 4ª edição, São Paulo: Cortez.

_____ (1997). O Marx de Sousa Santos: uma nota polêmica. IN: *Revista Praia Vermelha*: Estudos de política social e teoria social v.1, nº 1, Rio de Janeiro: UFRJ.

_____ (1996a). Transformações Societárias e Serviço Social: Notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil. In: *Serviço Social & Sociedade* nº 50, Ano XVII, Abril, São Paulo: Cortez.

_____ (1996b). *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*, 2ª edição, São Paulo: Cortez.

_____ (1995a). Crise do Socialismo e ofensiva Neoliberal, IN: *Coleção questões da nossa época*, v. 20, 2ª edição, São Paulo: Cortez.

_____ (1995b). A controvérsia paradigmática nas Ciências Sociais. IN: *Cadernos ABESS*, nº. 05, São Paulo: Cortez.

_____ (1994). Razão, ontologia e práxis. IN: *Serviço Social & Sociedade* nº 44, Ano XV, Abril, São Paulo: Cortez.

_____ (1989). O Serviço Social e a tradição marxista. IN: *Serviço Social & Sociedade*, nº 30, Ano X, Maio, São Paulo: Cortez.

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

_____ (1978). *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*, Lisboa: Seara Nova.

_____ e COUTINHO, Carlos Nelson (2003). Transcrição das aulas ministradas na disciplina Tópicos Especiais em Teoria Social e Serviço Social do programa de pós-graduação da Escola de Serviço Social da UFRJ, de setembro a novembro de 2003. Mimeo.

_____ e CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. (1996c). *Cotidiano: conhecimento e crítica*, 4ª edição, São Paulo: Cortez.

PLASTINO, Carlos Alberto (1999). A Crise dos Paradigmas e a crise do conceito de paradigma. BRANDÃO, Zaia (org.). A Crise de Paradigmas e a Educação, *Coleção Questões da Nossa Época*, 5ª edição, v. 35, São Paulo: Cortez.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, 9ª edição, São Paulo: Cortez.

_____(1995). *Um discurso sobre a ciência*, 7ª edição, Porto: Afrontamento.

_____(1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

SANTOS, Jair Ferreira dos (2000). O que é pós-moderno. IN: *Coleção primeiros passos*, 19ª reimpressão, São Paulo: Brasiliense.

SIMIONATO, Ivete (1999). As expressões ideoculturais da crise capitalista da atualidade. In: *Capacitação em Serviço Social*. Módulo I: Crise Contemporânea, Questão Social e Serviço Social, Brasília, CEAD: UNB.

SOARES, Joseane (2000). *Neoconservadorismo pós-moderno e Serviço Social brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: URFJ, Março (MIMEO).

SOKAL, Alan e BRICMONT, Jean (1999). *Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos*, Rio de Janeiro: Record.

SOUZA, Maria das Graças (2001). *Ilustração e História: o pensamento sobre a história do Iluminismo francês*, São Paulo: Discurso.

TAVARES, Maria Augusta (2002). *Os fios invisíveis da produção: informalidade e precarização do trabalho no capitalismo contemporâneo*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: UFRJ, Março (mimeo).

TONET, Ivo (1993). A crise das Ciências Sociais: pressupostos e equívocos. IN: *Serviço Social & Sociedade* nº 41, Ano XIV, Abril, São Paulo: Cortez.

TEIXEIRA, Francisco José Soares (2000). O Capital e suas formas de produção de mercadorias: rumo ao fim da economia política IN: *Crítica Marxista* nº 10, São Paulo: Boitempo.

_____ (1995). *Pensando com Marx*: uma leitura comentada de O Capital, São Paulo: Ensaio.

VÁRIOS autores (1998). Diretrizes Curriculares e Pesquisa em Serviço Social. *Cadernos ABESS*, nº 08, São Paulo: Cortez.

_____ (1997). Formação Profissional: Trajetórias e Desafios. *Cadernos ABESS*, nº 07, São Paulo: Cortez.

_____ (1993) Produção científica e Formação Profissional. *Cadernos ABESS*, nº 06, São Paulo: Cortez.

_____ (1992). Produção de conhecimento e o Serviço Social. *Cadernos ABESS*, nº. 05, São Paulo: Cortez.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez (1968). Filosofia da Práxis, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

WOOD, Ellen Meiksins e FOSTER, Jonh Bellamy (orgs.) (1999). *Em defesa da história*: marxismo e pós-modernismo, Rio de Janeiro: Zahar.