

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**FABRÍCIO TAVARES DA SILVA**

**CIÊNCIAS SOCIAIS E IDEOLOGIA: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DA TEORIA  
SOCIAL CLÁSSICA NA PERSPECTIVA LUKACSIANA**

Maceió  
2011

**FABRÍCIO TAVARES DA SILVA**

**CIÊNCIAS SOCIAIS E IDEOLOGIA: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DA TEORIA  
SOCIAL CLÁSSICA NA PERSPECTIVA LUKACSIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

**Orientadora: Profa. Dra. Belmira Rita da  
Costa Magalhães.**

Maceió  
2011

**Catlogação na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

**Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale**

S586c Silva, Fabrício Tavares da.  
Ciências sociais e ideologia : uma abordagem crítica da teoria social clássica na perspectiva lukacsiana / Fabrício Tavares da Silva. – 2011.  
160 f.

Orientadora: Belmira Rita da Costa Magalhães.  
Dissertação (mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas.  
Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2011.

Bibliografia: f. 156-160

1. Lukács, György, 1885-1971. 2. Ciências sociais. 3. Teoria social.  
4. Ideologia. 5. Ontologia. 6. Marxismo. I. Título.

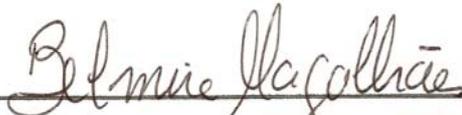
CDU: 316

FABRÍCIO TAVARES DA SILVA

**CIÊNCIAS SOCIAIS E IDEOLOGIA: UMA ABORDAGEM CRÍTICA DA TEORIA  
SOCIAL CLÁSSICA NA PERSPECTIVA LUKACSIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

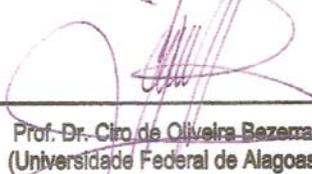
Resultado: \_\_\_\_\_



\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Belmira Rita da Costa Magalhães – Orientadora  
(Universidade Federal de Alagoas)



\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim  
(Universidade Federal de São Paulo)



\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Ciro de Oliveira Bezerra  
(Universidade Federal de Alagoas)



\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Golbery Luiz Lessa de Moura  
(Universidade Estadual de Ciências da Saúde de Alagoas)

***A DEOLINDA***

## **AGRADECIMENTOS**

Para o desenvolvimento de nossa pesquisa foi de fundamental importância o incentivo financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado Alagoas. Agradeço e reconheço a absoluta necessidade dessa instituição de fomento à pesquisa no nosso estado. Gostaria de agradecer à banca examinadora composta pelos professores, Dr. Golbery Lessa, Dr. Ciro Bezerra, Dr. Henrique Amorim, e Dra. Belmira Magalhães, a quem agradeço a paciência e compreensão, e cuja orientação foi fundamental para a conclusão da pesquisa.

Agradeço a professora Tania Nobre pelas primeiras lições e ao professor Dr. Sérgio Lessa por tornar disponível vários textos de Lukács.

Agradeço aos professores Dr. Ivo Tonet, Dra. Alice Anabuki, e Dra. Geórgia Cêa pela leitura críticas e pelas sugestões.

Grato também à direção do IFAL Campus Marechal Deodoro, especialmente à professora Marília Gois de Netto pelo apoio e incentivo.

Agradeço aos amigos Sérgio Ricardo e Samuel (Mamede) pelo diálogo sempre franco.

Particularmente grato a Jadilza (Nega).

A Jacirley carinhosamente por dividir as angústias e alegrias da vida, incluindo os percalços desta pesquisa.

A minha família pelo sentimento de amor constante.

Mas você estava mesmo com toda a razão. Eu não estou preparada para a tarefa. Existe outra tarefa de que eu tenho que me desembaraçar primeiro. *Eu preciso tentar educar a mim mesma. (...) Eu tenho que fazer isso sozinha.*

Casa de Bonecas de H. Ibsen

## RESUMO

A presente pesquisa tem como problemática principal a relação existente entre o complexo social da ciência, especialmente das ciências sociais, e o complexo da ideologia a partir da perspectiva ontológica e histórica de György Lukács. Tomam-se algumas obras significativas dos fundadores da Teoria Social Clássica (Émile Durkheim e Max Weber) como objetos de nossa análise. Ao tratar do problema da ideologia nas Ciências Sociais a partir da abordagem lukacsiana, utiliza-se a leitura crítica imanente para apreender os nexos conceituais e analíticos, nas teorizações e proposições dos autores em questão. A pesquisa apresenta inicialmente os elementos fundamentais da perspectiva adotada, assim como, as categorias de Ideologia e Ciência na abordagem lukacsiana. Parte-se da noção que o trabalho é o fundamento do ser social, e que seu desenvolvimento vai progressivamente produzindo novos complexos sociais. Os problemas da ciência, seu surgimento no ser social, sua complexificação e refinamento, muitos de seus problemas e questões, são considerados como momentos de um desenvolvimento processual e contraditório, histórica e socialmente determinado, cuja dinâmica está entrelaçada com as atividades laborativas. Com o desenvolvimento do capitalismo esta relação passa a ser mais intensa, impulsionando a expansão do capital, e ao mesmo tempo fazendo da Ciência uma atividade mais elaborada, porquanto seus horizontes são ampliados de maneira crescente. Considera-se ainda o cotidiano, como o *espaço intermediário* entre as ações dos sujeitos no seu aqui e agora, e suas objetivações no campo da ciência. As principais demarcações metodológicas propostas por Émile Durkheim, presentes em duas de suas obras: *Da Divisão do Trabalho Social* e *O Suicídio*, são examinadas. Os principais temas e conceitos de Max Weber são analisados criticamente a partir do referencial teórico referido. As propostas de uma “ciência axiologicamente neutra” de Weber, e de uma ciência desprovida de “pré-noções” de Durkheim, são analisadas, buscando compreender como equacionam em suas significativas obras o problema da ideologia.

**Palavras-chave:** Teoria Social. Ciências Sociais. Ideologia. Ontologia. Marxismo.

## ABSTRACT

This research is the main problem the complex relationship between science, especially the social sciences, and the complex of ideology from the perspective of historical ontology and György Lukács. Take a few significant works of the founders of Classical Social Theory (Emile Durkheim and Max Weber) as objects of our analysis. In addressing the problem of ideology in social science from the approach Lukacsian, uses critical reading to grasp the immanent connections conceptual and analytical, in the authors' theories and propositions in question. The study first presents the fundamental elements of the perspective adopted, as well as the categories of Ideology and Science in Lukacsian approach. It starts with the notion that work is the foundation of social being, and that their development will gradually produce new social complexes. The problems of science, its emergence in social being, their complexity and refinement, many of their problems and issues are considered as moments of a procedural development and contradictory, historically and socially determined, whose dynamic is intertwined with the previous work. With the development of capitalism, this relationship becomes stronger, boosting the expansion of capital, while doing a science activity more elaborate, as their horizons are expanded in an increasing manner. It is still considered the everyday, as the space between the actions of individuals' here and now, and its objectifications in science. The main methodological boundaries proposed by Emile Durkheim, present in two of his works: From the Division of Labor and Social Suicide, are examined. The main themes and concepts of Max Weber are reviewed from the theoretical framework above. Proposals for a "value-free science" of Weber, a science and devoid of "preconceived notions" of Durkheim, are analyzed in order to understand how their significant works equate the problem of ideology.

**Keywords:** Social Theory. Social Sciences. Ideology. Ontology. Marxism.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO ou “Não o sabem, mas o fazem”</b> .....	9
<b>1</b>	<b>BARRO, HOMEM E TIJOLO OU O TRABALHO COMO ATIVIDADE FUNDANTE DO SER SOCIAL</b> .....	17
1.1	As Três Esferas Ontológicas.....	17
1.2	O Trabalho como atividade vital.....	28
1.3	Atividade Vital Humana: a relação entre conhecimento e a “ontologia da vida cotidiana” .....	47
<b>2</b>	<b>A IDEOLOGIA NA PERSPECTIVA DE GYÖRGY LUKÁCS</b> .....	61
2.1	Uma Breve Introdução ao Conceito de Ideologia.....	61
2.1.1	A Ideologia na concepção Lukácsiana: o duplo sentido da ideologia.....	68
2.1.2	Diferenças fundamentais entre as duas posições teleológicas.....	73
2.1.3	Caracterização geral da ideologia: momento ideal de toda a práxis social.....	75
2.1.4	Caracterização restrita da ideologia.....	76
2.2	A relação entre ideologia e ciência em Lukács.....	78
<b>3</b>	<b>A COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA E CIÊNCIA NA CONCEPÇÃO DE ÉMILE DURKHEIM</b> .....	84
3.1	O Positivismo de Augusto Comte.....	84
3.1.1	O progresso do espírito.....	87
3.1.2	Comte e a Física Social.....	89
3.2	O positivismo de Durkheim e seus fundamentos metodológicos.....	91
3.3	Uma breve digressão histórica: o contexto do Iluminismo.....	99
3.4	Da Divisão do Trabalho ao Suicídio.....	105
3.5	Durkheim diante da questão ciência e ideologia ou o princípio do Barão de Münchhausen I.....	113
<b>4</b>	<b>A COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA E CIÊNCIA NA CONCEPÇÃO DE MAX WEBER</b> .....	119
4.1	Introdução.....	119
4.2	Do sentido da ação a ação sem sentido: a Ética protestante e o “espírito” do capitalismo.....	123
4.3	Da racionalização do mundo à ciência livre de valor ou a ciência como técnica.....	136
4.4	Weber e a dualidade fato/valor ou princípio do Barão de Münchhausen II.....	147
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	153
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	156

## INTRODUÇÃO ou “Não o sabem, mas o fazem”

A partir da leitura da obra de Michael Löwy, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* iniciaram-se uma série de leituras e estudos sobre o tema da Ideologia. O que mais chamava a atenção no livro, além do estilo claro do autor, da forma fácil de transmitir as idéias, era que, o problema da ideologia perpassava diversos autores, várias épocas, e encontrava em cada pensador uma angulação diferente. Ao mesmo tempo, um pressuposto fundamental, atravessava as mais diversas correntes teóricas, indo desde o positivismo acrítico de Comte, passando pelo rebuscado pensamento de Max Weber, e chegando ao campo do marxismo. Esse axioma era a neutralidade valorativa. Parte-se da idéia de que não é possível haver objetividade, isto é, conhecimento seguro sobre a realidade social, ou sobre a história, a menos que os pesquisadores cancelem de alguma forma seus valores, seus interesses, suas paixões, sua classe, seu partido, sua visão de mundo, etc. A essa perspectiva, Michael Löwy (1994, p. 14) chamou de *dimensão positivista*.

Destacamos duas posições dentro dessa perspectiva. A primeira: ergue uma muralha chinesa entre a ideologia e as formulações científicas. Já a segunda: os valores são aceitos como partes constitutivas do processo de escolha do material a ser trabalhado (qual objeto de estudo, qual o recorte a ser feito, que tipo de método, tema, etc.), para no momento seguinte, interditar qualquer expressão valorativa. A primeira seria a postura positivista tradicional representada por Émile Durkheim, enquanto a segunda é a propositura de Max Weber. Aqui aparece *um* aspecto da ideologia. A ideologia em seu sentido meramente pejorativo, enquanto um conjunto de noções (errôneas ou falsas) e idéias equivocadas que interferem na produção do conhecimento científico. O problema que colocamos é: *é possível uma ciência livre de valor ou axiologicamente neutra como propõem Weber e Durkheim?* Outra questão, ligada à primeira, é de como por em prática tal recomendação metodológica.

A bibliografia sobre o tema é por demais extensa. Evidentemente nosso objetivo, nem de longe, é esgotar todas as dimensões do problema aqui enfrentado. Porém, o fato é que a ideologia passa não apenas pela produção do conhecimento científico, mas está presente do cotidiano das pessoas, nas suas práticas, nos seus discursos.

Caberia perguntar ainda, em relação ao tema, por que ainda estudar autores “clássicos” das ciências sociais? Não se trata de termos uma visão romântica a respeito do passado. Porém, entendemos que os grandes pensadores que refletiram sobre o século XIX, sobre o desenvolvimento da sociedade “moderna” que se firmava sob os desígnios do capital, ainda têm muito a dizer. É correto dizer que o mundo passou por transformações profundas ao longo desse período, sob os mais diferentes aspectos. É verdade também que há vários momentos decisivos de continuidade histórica. Porém, não compartilhamos com aqueles que afirmam que estaríamos vivendo num tipo de sociedade radicalmente diferente daquela surgida com a “modernidade”. As teorias na área das ciências humanas multiplicam-se para dar conta das modificações que ocorreram ao longo das últimas quatro ou cinco décadas. Várias chaves explicativas e analíticas têm sido descartadas. Estaríamos vivendo numa era pós-moderna, e isso querendo significar um novo tempo histórico. A categoria trabalho, classe social, luta de classe, ideologia, História, classe trabalhadora, seriam todos conceitos ultrapassados, portanto, não mais válidos para analisar as sociedades “pós-industriais”, “infomacionais”, ou simplesmente “pós-modernas”. É neste sentido que muitos autores, dos mais diversos matizes teóricos e das mais variadas correntes políticas compartilham da idéia de um desaparecimento das classes sociais e da luta de classes infirmando as análises de Marx.

Porém, ao mesmo tempo em que a modernidade oferece gigantescas possibilidades de realização humana coloca diante de nós os riscos de destruição e morte, ao mesmo tempo em que põe a condição de libertação humana do “reino da necessidade” como uma possibilidade objetiva coloca a todos nós num redemoinho de contradições e lutas, ao mesmo tempo coloca a humanidade unida, mas uma unidade marcada por particularismos. Pois “é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade”, a modernidade que se instaura sob a égide do capital “nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia, cujo principal símbolo é o *Fausto* de Goethe. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’” (BERMAN, 1986, p. 15). E acrescenta: “*O fato básico da vida moderna, conforme a vê Marx, é que essa vida é radicalmente contraditória em sua base*” (IDEM, 1986, p. 19).

Para Berman, se pararmos e olharmos para trás, e compararmos o início com a atual fase da modernidade podemos notar um “radical achatamento de perspectiva e uma diminuição do espectro imaginativo”; e completariamos, uma escassez de alternativas societárias ao capital (BERMAN, 1968, p. 23). É comum também, a modernidade ser encarada com “entusiasmo cego e acrítico” ou ser “condenada segundo uma atitude de distanciamento e indiferença neo-olímpica”, pois é sempre vista como um “monolito fechado”, de forma que oscilam entre Isto *ou* Aquilo, isto é, contra ou a favor da modernidade (o mesmo poderíamos dizer da discussão sobre a pós-modernidade) (BERMAN, 1986, p. 24).

No extenso obituário pós-moderno achamos vários “cadáveres insepultos”, e estes parecem atormentar dia e noite os vivos. Diante do fim da ideologia, do fim da história, da morte do sujeito, da morte do proletariado, do fim das “grandes narrativas” (Lyotard), do fim do trabalho como categoria analítica central (Offe), ficamos atordoados, só podemos dizer junto com tantos outros: “Deus está morto, Marx morreu, Freud morreu, e eu mesmo não me sinto muito bem”.

Tudo isto parecia correto, sobretudo após a dissolução das sociedades pós-revolucionárias. O capitalismo permanecia como a única grande metanarrativa, esta era a “grande convergência” que se apresentava, e ainda se apresenta entre sociólogos, estudantes, historiadores, filósofos. O que surge no horizonte próximo, e em longo prazo também, como alternativa, é uma atuação pontual a partir de uma “micro-análise” das relações de “micro-poder”, onde fica afastada do quadro teórico, *a priori*, qualquer possibilidade de modificação estrutural nos modos de produção e reprodução social do capital e da sua tirania. De maneira que, podemos falar de uma fragmentação contemporânea. Este discurso pós-moderno encontra sua elaboração filosófica na tão citada obra de Lyotard *A condição pós-moderna*. O modernismo aqui se revelaria assim como um esforço “totalitário” para impor uma *única verdade*. Ele prescreveria um programa inflexível das formas e das vivências, sendo o *progresso* e o *desenvolvimento* identificados à felicidade humana. O ecletismo pós-moderno tem por finalidade se rebelar contra esse estado de coisas e quer ser uma resposta à “tirania do novo” a qualquer custo, uma *valorização do pluralismo* da vida diante da coerção das ideologias. O pós-moderno seria, assim, uma forma de imaginação democrática “(ANDERSON, 1999, p. 31)<sup>1</sup>. A bem da verdade, para

---

<sup>1</sup> Cf. também Connor (1996), Mészáros (1996 p. 57-117), Eagleton (1998).

Lyotard, segundo Anderson, a ciência havia se erigido como campo privilegiado da verdade, às expensas de duas grandes formas de narrativas: a Revolução Francesa, pois apresentava a “humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento”, como também, o idealismo alemão, pois este via o desenvolvimento do espírito como uma odisséia da autoconsciência humana. A posição da condição pós-moderna é ao contrário a descrença nessas metanarrativas. Esta descrença nas metanarrativas foram postas pelo desenvolvimento imanente das próprias ciências, colocando como práticas de seus campos respectivos a pluralidade de argumentos, com a disseminação de explicações diversas, todas igualmente válidas; bem como, “uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital e pelo Estado redizem a ‘verdade’ ao desempenho (ANDERSON, 1999, p.32)<sup>2</sup>. Qualquer tipo de pensamento totalizante, ou qualquer referência à Razão Iluminista seria encarada como um perigo à liberdade, vista aqui não como Razão histórica, mas como mera razão instrumental<sup>3</sup>. Resta à ciência, o que Lyotard chama de paralogia, posta na busca pelo fugidio, pelo fugaz, o instável e instantâneo. A ciência pós-moderna de Lyotard reduziu-se a um mero “jogo de linguagem” dentre outros, posto que, já não poderia reivindicar mais “o privilégio imperial sobre as outras formas de conhecimento, que pretendia nos tempos modernos”. Resta ainda, uma intenção subversiva, mas uma subversão que se atém a “anarquia do desejo”<sup>4</sup>. Em 1973 – em *Derive à partir de Marx et Freud* - afirmou que a “razão já esta no poder com o kapital. Queremos destruir o kapital não porque não é racional, mas porque é. A razão e o poder são uma coisa só”. Para ele capitalismo e socialismo são iguais, assim como emana da razão da *Aufklärung* um poder castrador. Eagleton (1998) e Mészáros (1996) também situam os desenvolvimentos pós-modernos como resultados da crise das esquerdas européias pós-68. Estes últimos acrescentam ainda o papel da complexa relação entre esses intelectuais e os partidos comunistas

---

<sup>2</sup> Cf. também do próprio Lyotard (1989) e Vattimo (1996).

<sup>3</sup> Não podemos nos estender aqui sobre vários pontos, mas queremos destacar como os autores pós-modernos recorrem a alguns nomes significativos para alimentar suas teorias. Encontramos a figura de Weber na teoria de Habermas, bem como uma curiosa injunção de Nietzsche, Weber e Heidegger em Foucault.

<sup>4</sup> Lyotard foi militante do grupo de extrema-esquerda *Socialismo ou Barbárie* (1954-1964), juntamente com Castoriadis, Lefort e outros. Crítico do stalinismo e da guerra da Argélia permaneceu na dissidência Pouvoir Ouvrier por dois anos. Rompeu com o grupo quando “não acreditava mais que o proletariado não era mais uma agente revolucionário capaz de desafiar o capitalismo, participou da agitação universitária de 1968 em Nanterre e ainda reinterpretava Marx para os rebeldes de 1969”. (ANDERSON, 1999, p. 34).

européus, bem como na visão excessivamente negativa em relação à classe trabalhadora nesses países, esta definitivamente “integrada” nos quadros do “capitalismo avançado”. Para Mészáros o abandono do ponto de vista do trabalho como possibilidade emancipatória coloca os “Novos Filósofos” num beco sem saída.

Assim, o que pretendem mostrar os teóricos do pós-modernismo – primeiro nas artes, depois nas ciências – é uma *ruptura* com a modernidade. Porém, ficamos aqui com a tese de Harvey (1993) de que ao contrário do que afirmam os “pós-modernos” (se não todos, boa parte deles) *não há uma ruptura*, mas uma modificação nas formas de experimentar a relação espaço-tempo, nas práticas culturais e político-econômicas, todas inseridas na lógica de acumulação capitalista, “acumulação flexível”<sup>5</sup>. Esta parece ser a base concreta que anima os discursos e as práticas “pós-modernas”. O pós-modernismo, em certo sentido é a ideologia do capitalismo contemporâneo, pois é uma ode à fragmentação.

A ciência moderna faz parte da crescente divisão social do trabalho. Na passagem do século XIX ao século XX, Max Weber sentiu os efeitos dessa crescente especialização do trabalho. Mais que isso, criou todo um aparato analítico e teórico que acabou reforçando essa concepção. A própria disputa travada por Durkheim para delimitar um campo de conhecimento específico, a sociologia, é um exemplo claro disso. Não há nada que impeça de um autor ou pesquisador realizar uma investigação numa área específica do conhecimento. O problema é: quando os diversos ramos do conhecimento isolam-se uns dos outros, criando “falsas abstrações”, criando imagens artificiais de realidades parciais. Ou, simplesmente, tomando um fragmento ínfimo da realidade e criando uma representação arbitrária. Pois, fecham-se e perdem completamente a inteireza da realidade.

Hoje esse fenômeno se coloca de maneira ainda mais radical, a “parcialização” e fragmentação do conhecimento faz com que tenhamos um saber mais precário. Além disso, os campos científicos são como territórios definidos, bem delimitados, onde não se pode ir além de suas fronteiras. Muitas vezes as regiões fronteiriças são áreas perigosas. Sob esse aspecto nossa abordagem pode ser comparada à atitude de um clandestino. Pois pretende atravessar as fronteiras entre a sociologia e a filosofia social. Mas o objetivo não é aventurar ao atravessar a

---

<sup>5</sup> Concordam com este ponto fundamental, a continuidade entre as primeiras fases da Modernidade e a atual fase do capitalismo autores muitas vezes diversos e divergentes como Berman, Mészáros, Anderson, Eagleton e Harvey. *O principal traço de continuidade nas variadas mudanças ocorridas até nosso tempo é a predominância da regência do capital.*

fronteira, ou ainda desafiar os guardiões desses territórios, mas antes, é tentar alargar mais a visão, ter uma visão de conjunto. A abordagem que fazemos da sociologia pretende, ainda que minimamente, uma aproximação da proposição de totalidade proposta por Marx, depois dele, György Lukács.

O que dizer de Lukács e o resgate que faz da ontologia? Durante muito tempo a ontologia foi identificada à metafísica. Pertencia a um ramo particular da filosofia, isto é, o estudo do *ser*. A noção está ligada a uma forma de conhecer escolástica, diga-se, uma forma de conhecer dogmática. De maneira que o próprio Lukács teve reservas em utilizar o termo<sup>6</sup>. “Com isso, a ontologia religiosa original, que visava reinar sozinha, foi vítima de um – respeitoso – desprezo científico que costuma estender-se também, com menos respeito, para ontologia que está fora do domínio religioso” (LUKÁCS, 2010, p. 34). Com o positivismo e o neopositivismo qualquer pergunta se algo é ou não é, tornou-se uma aberração diante da ciência. O problema de saber se os modernos travaram uma luta renhida contra metafísica, uma vez que ela impedia o desenvolvimento das ciências naturais. A ontologia foi, isto é:

A velha ontologia que ou tentava substituir em termos filosóficos uma religião superada, como aquela da Antiguidade tardia, ou que vinha desenvolvida por via direta da premissa religiosa, como aquela da escolástica, por força das coisas se encontrava a criar uma graduação hierárquica entre as formas de ser, na qual o ser mais elevado (deus), sendo o ser mais genuíno, deveria necessariamente constituir, ao mesmo tempo, o vértice da hierarquia de valor: pense-se na ligação entre ser e perfeição na prova ontológica da existência de deus (LUKÁCS, 1992, p. 27).

O que o filósofo húngaro empreende é a retomada de um pensamento sobre o ser sob uma perspectiva nova. A chave analítica fundamental de Lukács é a noção do *pôr teleológico*, resgatada de Marx. Isto é, o homem ao executar qualquer tarefa que seja, precisa estabelecer um fim. Lukács percebe no trabalho o tipo de atividade específica que permite enxergar de maneira concreta a síntese de teleologia (a finalidade) e causalidade natural (as relações e nexos reais da natureza em si). Estão colocados aí sua intenção, desejo, vontade, conhecimento, sentimentos, etc. que se precisam colocar as propriedades físicas, químicas, biológicas, etc., da natureza a seu favor. Por isso que o trabalho serve como modelo de toda a prática social.

---

<sup>6</sup> Cf. Vaisman (2007, p. 252-252).

Fixando no “pôr teleológico” a célula geradora (*Urphünomen*, o “fenômeno originário”) da vida social e na proliferação das “posições teleológicas” o seu conteúdo dinâmico, Lukács torna impossível a confusão entre a vida da natureza e a vida da sociedade: a primeira é dominada pela causalidade espontânea, não teleológica por definição, enquanto a segunda é constituída através dos atos finalísticos dos indivíduos. (TERTULIAN, 1996, p. 63)

Nosso pensador percebe que a partir deste complexo fundante do ser social (trabalho) e da práxis social surgem novas esferas de atuação humana, sempre numa interação dinâmica com o complexo fundante. Da necessidade de despertar e controlar as potências da natureza vai surgindo progressivamente, uma representação ideativa do mundo. E esta, para consecução do trabalho precisa captá-lo em si, isto é, suas relações, e nexos reais. É desse desenvolver do ser social que surge ao longo da história as ciências naturais. É o que Lukács chama de conhecimento dos meios ou investigação dos meios. Aqui a primazia é do objeto, pois predomina a *intectio recta*, a reta intenção de captar os nexos causais.

Nessa questão importa lembrar que a desantropomorfização é o que continuará sendo um dos mais importantes e indispensáveis meios para o conhecimento do ser como ele realmente é, como ele é em si, como foi e como permanece sendo. p.61

A questão é que o homem é dotado de valores, crenças, interesses, individuais, mas, sobretudo coletivos. Numa sociedade dividida em classes sociais muito provavelmente os interesses e valores não coincidirão a respeito de várias questões. Aí que entra o problema da ideologia. Torna-se possível, e em muitas situações, necessário, que determinadas idéias, símbolos, comportamentos, possam servir como instrumentos para dirimir conflitos sociais, mobilizando os homens concretos a se comportar (ou deixar de se comportar) de determinada forma.

Voltamos nosso olhar para o pensamento de György Lukács, pois entendemos encontrar nesse pensador uma série de desenvolvimentos teóricos que nos ajudam a lançar luz sobre a questão que propomos estudar.

Nosso movimento inicial, portanto, é uma apresentação dos traços fundamentais da *Ontologia do Ser Social* com o objetivo de determinar o que é a ciência para esse autor, e qual sua relação com a ideologia. Nos apoiamos principalmente nas análises do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, feitas pelo referido autor na obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, especialmente nos capítulos “O Trabalho” e “A reprodução”.

Faz parte desse movimento seguir os traços mais decisivos que nos levem à compreensão desse *espaço intermediário* entre as ações dos sujeitos no seu aqui e agora, e suas objetivações no campo da estética e da ciência, a saber, o cotidiano.

No segundo momento examinamos o que György Lukács compreende por Ideologia, e qual relação ela mantém com a ciência. Em seguida, examinamos as principais demarcações metodológicas propostas por Émile Durkheim presentes em duas de suas obras: *Da Divisão do Trabalho Social* e *O Suicídio*, verificando como equaciona o problema que perseguimos.

Num último movimento fazemos uma análise da obra de Max Weber *A Ética Protestante e o "espírito" do Capitalismo*, entre outros escritos, com o objetivo de identificar os principais temas, e um exame crítico onde identificamos os pontos ideologicamente problemáticos do sociólogo alemão.

## 1 BARRO, HOMEM E TIJOLO OU O TRABALHO COMO ATIVIDADE FUNDANTE DO SER SOCIAL

Este capítulo tem por objetivo expor as determinações ontológicas fundamentais do ser social a partir da perspectiva de Lukács. Inicialmente, e num plano bastante geral apresentamos as três esferas ontológicas como dimensões entrelaçadas do ser. Em seguida procuramos apresentar algumas indicações de como o ser social surge e se estrutura a partir do complexo do *trabalho*, da *linguagem*, e da *socialidade*<sup>7</sup>, afastando-se da natureza e se socializando, criando assim um mundo novo (social). Portanto não mais submetido apenas às leis que regem os fenômenos da natureza física ou biológica, mas a determinações históricas e sociais criadas a partir de sua *atividade vital*. Num outro momento analisamos alguns nexos fundamentais que ligam o conhecimento às demandas da vida cotidiana, e como o conhecimento científico é determinado sob muitos aspectos pela forma de sociabilidade existente em cada momento histórico.

### 1.1 As Três Esferas Ontológicas

Antes de iniciarmos a análise da categoria trabalho efetuada por Lukács, acreditamos que seja importante expor os traços mais gerais da Ontologia proposta por ele. Nossa intenção aqui é mostrar como nosso autor compreende a relação entre natureza e sociedade. Isto é, como o ser social, desde sua gênese estabelece uma relação constante com a natureza, uma vez que dela faz parte. Basearemos-nos principalmente nas análises do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, feitas pelo referido autor na obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, sobretudo nos capítulos “O Trabalho” e “A reprodução”.

A Ontologia lukacsiana trata substancialmente do ser social, o foco primordial de Lukács é, pois, o ser do homem. Entretanto, segundo Lessa (1997), mesmo sob

---

<sup>7</sup> Parece correto, a partir da perspectiva lukacsiana, afirmar que essas três dimensões estão entrelaçadas no ser social, embora possamos destacar que a categoria fundante do ser social seja o trabalho, ele não pode existir sem linguagem, tampouco sem socialidade. Cf. Lukács (1997, p. 24-25)

o enfoque do ser social, a ontologia lukacsiana exhibe os traços gerais de uma ontologia universal.

Segundo Lukács (1979), para apreender corretamente as afirmações concretas de Marx devemos entendê-las como *afirmações ontológicas*<sup>8</sup>. Implica dizer quer, enquanto aquilo que estava separado na maioria das teorizações de pensadores (de Descartes a Kant<sup>9</sup>) no pensamento de Marx há uma unidade. Isto é, nem a lógica, nem uma teoria do conhecimento, nem a ontologia, nem a história estão em blocos separados no pensamento marxiano (LUKÁCS, 1979, p.11-12). É preciso ter em mente, antes de tudo, que o ser social enquanto tal não pode sequer existir sem o ser orgânico, e este, sem o ser inorgânico. Não é possível pensarmos sobre o que é o homem sem fazermos referência ao seu entrelaçamento com a natureza por meio de sua atividade vital, uma atividade orientada conscientemente visando apropriação/transformação dos objetos encontrados na natureza para satisfação de suas necessidades. Mesmo havendo estas três esferas de ser (inorgânico, orgânico e social), há em última análise uma marcante unitariedade dialética entre estas três esferas. Apesar de haver entre o inorgânico (os diversos minerais), o orgânico (os seres biológicos) e o social uma distinção ontológica, há também entre estes três complexos uma articulação dialética. Isto é, ao mesmo tempo em que para Lukács a universalidade do ser é preservada, a heterogeneidade se explicita no desenvolvimento e na crescente complexificação/articulação entre as três esferas (orgânica, inorgânica e social).

---

<sup>8</sup> “[...] qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos — em última instância — como enunciados diretos sobre *um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas*” (LUKÁCS, 1979, p. 11 grifo nosso). Segundo Chasin, seguindo as teorizações de Lukács, o fato de não haver em Marx uma gnosiologia, ou uma teoria do conhecimento como um ramo separado e autônomo em seu pensamento não constitui uma lacuna. Antes é uma condição derivada da natureza ontológica de seu pensamento (CHASIN, 1995, p. 390). e ainda o texto do Prof. J. Chasin *Superação do Liberalismo* (1988), *O Método Dialético* (1989) e *Estatuto Ontológico e resolução metodológica* (1995).

<sup>9</sup> Para Lukács (1979, p.30), Kant, ao estabelecer uma separação radical entre representação e realidade, acaba deslocando o problema ontológico efetivo para o campo lógico-gnosiológico, processo esse que se aprofunda após 1848 com os desenvolvimentos do neokantismo e positivismo, interditando a compreensão da coisa-em-si. Acrescentamos que estes pensadores, - empiristas, idealistas, materialistas - não reconhecem a *atividade humana sensível* enquanto tal. Portanto, não reconhecem o trabalho como uma categoria que distingue o ser humano dos outros seres da natureza. Mais que isso, segundo Lukács, é a descoberta do trabalho como atividade vital do ser social que permite a ele ir além de seus predecessores. Para um aprofundamento destas questões Cf. Marx & Engels (1991), Lukács (1997).

O que caracteriza, portanto, o ser inorgânico é o seu constante ser-outro. Isto porque no reino mineral há uma constante modificação na sua constituição, pensemos no processo de oxidação tão comum na natureza. Esta transformação constante, entretanto, não ocorre pela ação de um ser consciente – Deus para a teologia cristã ou Motor Imóvel para Aristóteles –, mas apenas e tão-somente pelo princípio de causalidade natural<sup>10</sup>:

O ser inorgânico, acima de tudo, não possui vida. Seu processo de transformação, sua evolução, nada mais é senão um movimento pelo qual algo se transforma em um outro algo distinto. A pedra se converte em terra, a montanha em vale, a força mecânica em calor, etc. (LESSA, 2007, p.14).

Diferentemente da esfera inorgânica, no reino da vida, a reprodução ocorre não pela reposição do diferente, mas sim pela reposição do mesmo, isto é, pela reprodução orgânica. Em geral, o ser biológico tem como momento caracteristicamente decisivo a reprodução do mesmo, isto é, a reprodução se desenvolve através da transmissão da carga genética e das características colocadas por cada espécie (sejam plantas ou animais). Pois, “o ser da esfera da vida é baseado ineliminavelmente sobre a natureza inorgânica, assim como o ser social o é sobre o ser natural como um todo” (LUKÁCS, 1992, p.11).

O que se faz necessário do ponto de vista ontológico é mostrar o entrelaçamento entre as três esferas do ser, ao mesmo tempo caracterizar as diferenças entre as mesmas. De maneira que, no ser social, opera-se uma modificação substancial em relação às categorias das outras esferas do ser, sem que isso signifique que delas possa prescindir. “Podemos dizer que o ser social significa sempre uma mudança de função das categorias do ser orgânico e inorgânico, e não pode jamais se destacar desta base” (LUKÁCS, 1992, p.128). Também aqui, não há a presença nestes atos de reprodução da vida animal de atos realizados com consciência. Assim sendo, as transformações que ocorrem no mundo natural (sejam processos evolutivos ocorridos nas espécies animais, ou mesmo eventos como terremotos, etc.) não dependem da existência de uma atividade vital consciente.

---

<sup>10</sup> “Vale dizer que, enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência” (LUKÁCS, 1997, p. 06) Cf. também (LUKÁCS, 1997, p. 17-21).

Dessa forma, o que queremos indicar é que os seres humanos são primeiramente seres da natureza como as outras espécies animais. Evidentemente, não é apenas isso. Segundo Leontiev (2004, p. 170-172), há um longo processo evolutivo pelo qual passa a espécie humana até a chegada ao *Homo Sapiens*. Para ele, este processo evolutivo é um período de “preparação” das estruturas neurofisiológicas. Esta “preparação” origina a base sensorial sobre a qual poderá se desenvolver o psiquismo humano. De acordo com o psicólogo russo, a paleoantropologia, com sua teoria de que o homem é formado por uma série de estágios sucessivos e diferentes, e sobre os quais agem leis diferentes, contribuiu muito para a teoria científica da antropogênese<sup>11</sup>. Num primeiro estágio, há a predominância de homínídeos mais parecidos com símios, caracterizavam-se pela posição vertical e pela aptidão para efetuar operações manuais relativamente complexas. O segundo estágio pode ser definido como a transição ao homem moderno, capaz de confeccionar ferramentas rudimentares. E, por fim, o surgimento do gênero<sup>12</sup> *Homo*. Neste, as leis sociais que eram limitadas pelo desenvolvimento biológico alcançam condições de reger a vida humana<sup>13</sup>. Portanto, antes do aparecimento da consciência humana, houve um longo caminho percorrido pela espécie. Temos, portanto, a transição do processo de hominização para o de humanização, de acordo com Leontiev (2004, p. 280-290).

Para Lukács, como também para Marx (1983), os homens determinam e orientam sua própria atividade no mundo segundo as ações antecipadas idealmente na *consciência*. Efetivamente as ações dos homens precisam estar firmemente ancoradas na realidade. Os homens antes de tudo são homens concretos, que precisam respirar, alimentar-se, vestir-se, etc. Para Marx e Engels (1991) há um pressuposto fundamental, que é a existência de seres humanos vivos. “São indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como produzidas por sua própria ação”. (p. 26).

---

<sup>11</sup> “Estudo da geração dos homens e dos fenômenos da sua reprodução”. (FERREIRA, 1986, p. 108).

<sup>12</sup> “Do ponto de vista biológico, um gênero humano já existe quando ele se destacou objetivamente dos primatas e, objetivamente, se tornou um gênero em si. Mas este gênero, considerado na sua totalidade biológica simplesmente objetiva, se revela tão mudo quanto aquele do qual surgiu. Esta situação pode cessar somente quando, em seguida aos resultados objetivos e subjetivos da posição teleológica no trabalho [...] cessam de ser somente biológicas, quando vêm recobertas, modificadas, transformadas, etc. por determinações sociais que vão se tornando cada vez mais nítidas, cada vez mais dominantes.” (LUKACS 1992 p.34).

<sup>13</sup> Para maiores detalhes desse processo consultar também Richard Leakey, *A origem da espécie Humana* (1997), especialmente o capítulo 5.

Na construção da realidade histórica precisam então satisfazer suas necessidades, porém, estas apenas são satisfeitas socialmente, sendo também determinadas pelo momento histórico em que se encontram. Para isso precisam realizar o que Marx (1983, p. 149) denominou de *metabolismo social com a natureza*. Isto não é outra coisa senão atividades laborativas. Lukács, em sua *Ontologia do Ser Social* empreende um processo de análise a partir de uma “abstração razoável”<sup>14</sup>, qual seja, toma o “processo de trabalho, [...] em seus elementos *simples e abstratos*, [pois] é atividade orientada a um fim” capaz de produzir *valores de uso*. E faz isso para satisfazer necessidades humanas (MARX, 1983, 149). Agora, nesse sentido, a consciência humana desempenha um papel ativo diante da matéria natural. A existência do trabalho, em seu sentido ontológico/antropológico mostra desde muito cedo que:

[...] o produto tardio [a consciência] não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre esta base, *torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um papel real no plano do ser e não [...] que ela é carente de força* (LUKÁCS, 1978, p.3 grifo nosso).

É bem sabido que os animais possuem capacidades limitadas, subordinadas aos reflexos com o meio ambiente e determinada por sua constituição biofisiológica. Mesmo nas espécies animais mais desenvolvidas (como chimpanzés, gorilas e bonobos), aquelas que conseguem produzir até mesmo ferramentas, sua atividade vital é ainda limitada. De acordo com Leontiev (2004, p. 287), os instrumentos eventualmente utilizados por alguns animais guardam apenas uma similaridade superficial e externa com o que é *criado* pelos homens.

O fato é que a criação de ferramentas entre nós difere tanto em termos de qualidade e em relação à função e repercussão para o mundo humano por nós criado, isto é, os animais não conseguem reproduzir estas criações e preservá-las como produtos culturais capazes de ser transmitidos às gerações seguintes, ou seja, socializadas. Pretendemos ressaltar a distinção entre os animais e o ser social, sem com isso absolutizar essa distância. Mas o fato decisivo é que os homens e mulheres são capazes de fazer sua própria história, nem sempre de acordo com suas vontades. Enquanto os animais se relacionam de maneira muda com sua

---

<sup>14</sup> Lukács, (1997, p. 02) salienta que sua intenção é recorrer ao “[...] método marxiano das duas vias, já por nós analisado: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa o novo complexo de ser, para poder, então, a partir deste fundamento, retornar (ou seja, avançar até) o complexo do ser social [...]”.

espécie, o homem ao contrário é um ente-espécie no dizer de Marx, isto é, a sua *individualidade*, a partir do processo de objetivação/apropriação do mundo, está intimamente entrelaçada com o *gênero humano* (o fato de estarem em confronto em determinados momentos históricos é uma questão que trataremos mais a frente)<sup>15</sup>.

É inegável que o homem continua portando em si uma série de processos ligados à sua existência biológica como qualquer organismo vivo (nascimento, crescimento, morte), assim como possui necessidades primordiais como alimentar-se e reproduzir-se enquanto ser biológico.

No entanto, estas necessidades não são satisfeitas da mesma maneira. “A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozinhada, comida com faca e garfo, não é a mesma fome que come a carne crua servindo-se das mãos, das unhas, dos dentes” (MARX, 1983a, p. 210). Esta imagem contrastante descrita por Marx, indicando níveis de desenvolvimento humano diferentes, demonstra como mesmo o simples ato de alimentar-se (fato estritamente fisiológico a princípio) ganha outros contornos. Imperam no ser social, tanto na nutrição quanto na sexualidade, o costume, o hábito, enfim elementos sócio-culturais, tendo por base uma estrutura dinâmica, e o trabalho como momento predominante no processo de autocriação dos homens. Movimento esse que produz ao longo da história um constante “afastamento das barreiras naturais”. Nesse sentido, afirma Lukács:

Em primeiro lugar, o trabalho (e toda atividade humana, que, em última análise, por ele se move e nele desemboca) põe cada indivíduo frente a tarefas novas e cuja execução suscita nele novas capacidades; em segundo lugar, os produtos do trabalho satisfazem as necessidades humanas de um novo modo, que se afasta, cada vez mais, da satisfação biológica, mas sem chegar nunca à ruptura total com ela (1992, p. 112).

Ressaltamos mais uma vez que, para Lukács, há ao mesmo tempo uma distinção efetiva entre as três esferas de ser e simultaneamente uma articulação destes complexos heterogêneos, configurando assim uma unidade dentro da diversidade. A questão é sintetizada da seguinte forma:

---

<sup>15</sup> “De maneira que entre a reprodução do ser vivente singular e o seu ambiente a interação autêntica é mínima. Na natureza orgânica a reprodução é aquela dos seres viventes singulares, a qual, porém, sempre coincide diretamente com a reprodução filogenética. O gênero é mudo precisamente por causa desta identidade imediata” (LUKÁCS, 1992, p. 37).

Portanto, entre a esfera inorgânica, a esfera biológica e o ser social, existe uma *distinção ontológica* (uma distinção nas formas concretas de ser): a processualidade social é distinta, no plano ontológico, dos processos naturais [...]. Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cujo incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida, e o ser social que se particulariza pela incessante produção do novo, através da *transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada*, teleologicamente posta (LESSA, 2007, p. 16, grifo nosso).

Fica claro, então, que sem a existência da natureza (ser orgânico e inorgânico) não haveria possibilidade de existência do ser social. Essa processualidade evolutiva é o que faz com que haja uma articulação entre a sociedade e a natureza segundo Lukács. E mesmo havendo distinções fundamentais entre o homem e a natureza, aquele não prescinde desta para sua existência e reprodução. A natureza se configura assim, como uma base ineliminável da existência do ser humano. Mesmo com todas as modificações e avanços, com a socialização cada vez crescente da natureza, com o “recuo das barreiras naturais”, o homem permanece sendo também um ser biológico. Porém, as leis que regem sua vida, sua história e o modo pelo qual se reproduz – agora não apenas como espécie, mas também como gênero humano – passam a depender cada vez menos da biologia, ou seja, cada vez mais sua condição de vida é construída por ele mesmo. E como entre a esfera inorgânica e a orgânica há uma distinção fundamental, também esta distinção se encontra entre o ser social e o ser da natureza<sup>16</sup>.

Dada a distinção entre o ser social e o ser da natureza, Lukács explica haver um momento em que o ser rompe com a sua animalidade, isto é, o processo de surgimento do homem enquanto ser social e não mais apenas um ser biológico. Há um rompimento no interior do ser. A isto Lukács chama de *salto ontológico*, momento de ruptura em que o ser vai ganhando novos contornos, tendo como *momento predominante* o conjunto de posições teleológicas voltadas à transformação da natureza:

---

<sup>16</sup> Em uma palavra: enquanto tornam a reprodução da vida humana sempre mais variada e complexa, levando-a cada vez mais distante daquela biológica, *ao mesmo tempo também transformam o homem autor da práxis, o afastando cada vez mais da reprodução biológica da própria vida*. Já mostramos, em outro contexto, *como tal mudança do modo de vida graças ao trabalho atua sobre manifestações vitais de importância biológica como a nutrição, a sexualidade, etc. Do mesmo modo, jamais será sublinhado o bastante que a base biológica não é suprimida, mas apenas sociabilizada*, pois no homem surgem características e capacidades qualitativamente, estruturalmente, novas do seu ser homem. (LUKÁCS 1992, p.112 grifo nosso)

O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer um correspondente analógico (LUKÁCS, 1979, p. 53).

Importante esclarecermos, a partir de Lukács, que o salto que se opera no ser social distinguindo-o da natureza, fazendo com que a atividade humana e os produtos desta atividade possam ir além das características determinadas geneticamente, não é um evento que acontece por continuidade linear. Tampouco deve haver a impressão equivocada de uma derivação direta, onde se poderia imaginar que o surgimento de uma esfera daria origem a outra *necessariamente*. O próprio Lukács escreve, neste sentido, esclarecendo que:

[todo] salto implica numa *mudança qualitativa e estrutural do ser*, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e posteriores, *mas estas não podem se desenvolver por uma continuidade simples e retilínea* (1997, p. 03, grifo nosso).

O que há de essencial e predominante no salto ontológico é o momento de ruptura com as outras formas de ser, embora ainda mantenha com elas o vínculo. Assim, o momento da negação, o momento de ruptura com a legalidade das formas anteriores de ser, é fundamental para haver o salto ontológico.

Porém, *apenas* a simples negação da legalidade operante na forma de ser anterior não é suficiente de *per se* para afirmação do novo ser, o momento da positividade. De acordo com Lukács, este fato também se aplica à passagem das formas de ser anteriores, a passagem do ser inorgânico ao ser orgânico. Por isso, entre a afirmação e a negação se desenrola uma simultânea e complexa articulação, uma dialética entre continuidade e descontinuidade<sup>17</sup>. Posto que, o salto nega o anteriormente existente, porém, a explicitação e a estruturação da nova legalidade operante no ser nascente ocorre processualmente, “o salto ainda que pontual (mesmo sendo um momento de ruptura) é sempre processual, uma dinâmica

---

<sup>17</sup> Cf. ainda Lessa: “... reconhecer que há elementos de continuidade entre as esferas do ser, ou mesmo entre duas entidades ontológicas separadas por um salto ontológico, *não significa, em Lukács, qualquer diluição do caráter de ruptura com o velho que caracteriza o salto ontológico*. É apenas afirmação, nesta esfera, do caráter por último unitário do ser em geral” (1997, p. 177, grifo nosso). E, na mesma página, Lessa cita Lukács, e este afirma que: “O momento da continuidade [...] não pode jamais ser eliminado completamente; as duas categorias estão em permanente relação recíproca: não há nenhum *continuum* que seja privado de momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade interrompe de maneira absoluta e total a continuidade” (LUKÁCS apud LESSA, 1997, p. 177).

articulação entre negação do velho e afirmação do novo” (LESSA, 1997, p. 177). Ainda segundo Lessa, a partir de Lukács:

Nesta dinâmica relação entre o velho e o novo, o que caracteriza o salto ontológico é que, diferente da processualidade evolutiva normal, ainda que possamos encontrar no velho “premissas e possibilidade” da nova esfera ontológica, entre estas premissas e possibilidade e a efetiva explicitação da nova esfera se interpõe uma ruptura: a afirmação da essência do novo ser não pode se “desenvolver” a partir das fases anteriores “por continuidade simples e retilínea” (LESSA, 1997, p. 175, grifo nosso).

Entretanto, o salto ontológico não é suficiente para o pleno estabelecimento de um novo ser, mas sem ele seria impossível esse surgimento. No entanto, para além do salto é preciso um longo processo de desenvolvimento evolutivo da nova esfera de ser, estrutural e qualitativamente diferente. Ou seja, uma nova configuração estrutural irá requerer desenvolvimentos de novas funções, novas atividades, relações e processos, assim como uma nova legalidade dentro desta nova forma específica de ser. Quando enfatizamos esta nova legalidade queremos indicar que, em se tratando do ser social, surge então “uma nova espécie autônoma de ser, somente porque há nele este operar real do ato teleológico” (LUKÁCS, 1997, p. 07) que governa a sua existência. E este movimento se baseia no processo de trabalho, isto é, uma “continuada realização de posições teleológicas”. (LUKÁCS, 1997, p. 07) Por isso a causalidade natural (ou causalidade dada) passa a operar como causalidade teleologicamente posta (atos de trabalho). Em conformidade com Lessa, a partir da Ontologia lukacsiana:

[...] o salto corresponde ao *momento negativo de ruptura*, negação, da esfera ontológica anterior; é este momento negativo que compõe a *essência do salto*. Requer um longo e contraditório processo de construção de novas categorias, da nova legalidade e das novas relações que caracterizam a esfera nascente. Esse longo processo, cuja positividade (afirmação do novo ser) contrasta com a negatividade do salto, é o processo de desenvolvimento do novo ser (LESSA, 2007, p. 20).

Ou nas palavras do filósofo húngaro:

Apenas entendo a gênese ontológica deste modo, isto é, como gênese de um complexo concretamente estruturado, pode ser esclarecido também como ele constitui, ao mesmo tempo, um salto (do ser orgânico ao social) e um longo processo de milênios [ao longo do qual] as categorias específicas do novo grau de ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais marcada em relação aos graus inferiores, os quais, porém, continuam a fundamentar materialmente a sua existência (LUKÁCS apud LESSA, 1997, p. 176).

Podemos dizer com Lukács que o homem, o ser social, é um complexo de complexos<sup>18</sup>, pois é um ser que tem em sua constituição tanto o complexo do ser inorgânico quanto do ser orgânico como base insuprimível, sem que esta sua base natural seja a sua *raison d'être*. É precisamente o trabalho, esta nova forma de atividade, que se constitui enquanto base fundante do ser social<sup>19</sup>, que constitui sua *razão de ser*. Para Lukács, o trabalho é a protoforma do agir humano. O trabalho para ele aparece como uma atividade específica capaz de estabelecer um intercâmbio permanente entre os homens e mulheres com a natureza, mais ainda, por meio desse permanente intercâmbio com a natureza (trabalho) se torna o modelo de toda a práxis social. Por isso é que:

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, [...] mas antes de mais nada assinala a *passagem*, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Deste modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário [*Urphanomen*], o modelo do ser social [...] (LUKÁCS, 1997, p. 2).

É tendo a consciência como *locus*, em contínua relação com a exterioridade, que o homem se faz homem, ou seja, o processo de hominização do próprio

---

<sup>18</sup> A expressão *complexo de complexos*, é tomada de empréstimo de Nicolai Hartmann, indica que o ser, deve ser encarado como uma "totalidade concreta dialeticamente articulada em totalidades parciais". Portanto: "O complexo no interior desta perspectiva é compreendido e determinado como um conjunto articulado de categorias que se determinam reciprocamente, e estruturado de forma decisiva por uma categoria que atua como momento preponderante em seu interior". (VAISMAN, 2007, p. 255-256). O que a nosso ver, segue a proposição marxiana da *totalidade concreta*. Cf. Marx (1983a, p. 218-229) Cf. ainda: "O ser, segundo Lukács, *exibe um caráter de complexo de complexos*. Os distintos processos que caracterizam cada uma das esferas ontológicas [...] se articulam enquanto complexos parciais de um complexo maior, o próprio ser em sua máxima universalidade. A totalidade consubstanciada pelo ser se manifesta, concretamente, pelas inelimináveis articulações das esferas ontológicas entre si" (LESSA, 2007, p. 67-68).

<sup>19</sup> "O processo de trabalho, como o apresentamos em seus elementos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais" (MARX, 1983, p. 153).

homem. “Ele tem uma atividade vital consciente [...] a atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais: só por esta razão ele é um ente-espécie” (MARX, 1983b, p. 96).

Assim é que “a essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Os homens começam a se separar dos animais precisamente a partir do desenvolvimento de sua atividade vital consciente, e é este surgimento que possibilita ao homem não mais se manter preso aos reflexos puramente condicionantes de seu meio circundante. Ressaltamos, entretanto, que este processo – o surgimento de uma consciência genuinamente humana, não mais puramente epifenomênica – também não acontece de maneira abrupta, como num passe de mágica. Para que o trabalho possa surgir enquanto atividade essencial e propulsora do novo ser, é preciso haver um processo de desenvolvimento anterior no ser orgânico, propiciando certa acumulação da base biofisiológica para tal desenvolvimento (LUKÁCS, 1978, p. 4).

O que tencionamos nesta seção do trabalho foi basicamente exibir alguns elementos necessários à compreensão da ontologia do ser social. Buscamos mostrar que: 1) o ser social, ainda que possua uma configuração radicalmente nova, mantém com a natureza (inorgânica e orgânica) uma relação necessária por meio do trabalho, melhor dizendo, o trabalho é essa mediação; 2) que o conjunto destas ações orientadas conscientemente a um fim determinado, desenvolvidas no trabalho, é o fundamento do ser social. E a compreensão de sua centralidade é indispensável para uma análise histórico-concreta.

Passaremos a seguir às determinações categoriais apontadas pela interpretação que Lukács oferece de Marx, indicando o trabalho como categoria central no mundo humano, como “célula geradora”<sup>20</sup> da vida em sociedade, e investigando as categorias que se coligam aos complexos da ciência e da ideologia, tomando estes dois complexos ideativos como partes constitutivas da totalidade social.

---

<sup>20</sup> Cf. Tertulian, *Uma apresentação à ontologia* (1996, p. 63).

## 1.2 O trabalho como atividade vital do homem<sup>21</sup>

Para Lukács, coube a Engels o mérito de ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem, tendo também investigado alguns dos pressupostos biológicos básicos que levaram ao salto do animal ao homem (1997, p. 3).

Como se deu o salto ontológico em seus detalhes apenas a antropologia, a paleontologia e a arqueologia podem dar respostas mais adequadas à questão. O certo é que os desenvolvimentos de Lukács trazem como pressupostos as investigações efetuadas nestes campos<sup>22</sup>. Acrescenta ainda o pensador húngaro: “Queremos apenas lembrar que aqui Engels, com razão, faz derivar imediatamente do trabalho a sociabilidade e a linguagem”. (LUKÁCS, 1997, p. 3) Em conformidade com a perspectiva lukacsiana, para entendermos de maneira adequada o papel do trabalho como fundamento da instauração de uma nova forma de ser, é preciso especificar os seus momentos constitutivos, demonstrando quais são as suas categorias e em que consiste sua novidade em relação aos desdobramentos e processos comuns à esfera da natureza.

O filósofo húngaro inicia o primeiro capítulo da segunda parte da *Ontologia do Ser Social* com um processo de análise da categoria trabalho, colocando-a como *centro* da existência do homem enquanto ser social. Mais ainda, atribui ao trabalho o modelo de toda a práxis social. Ora, o que permite a Lukács fazer tal assertiva em relação ao ser social? Teria nosso autor resvalado num materialismo vulgar (“economicismo”) que tanto combateu, colocando a economia (trabalho) como centro da totalidade social?<sup>23</sup> Ao contrário, assevera nosso autor. É preciso simplesmente ter em mente que há prioridade ontológica do ser frente às formas de consciência. “Isto é, necessita-se indagar que categoria ou complexo categorial teria a prioridade ontológica em relação ao outro, qual pode existir sem aquele cujo ser, ao invés, pressupõe ontologicamente o ser de outro” (LUKÁCS, 1992 p. 30).

---

<sup>21</sup> Tomo de empréstimo o termo que Marx utiliza nos *Manuscritos de Paris* (1844).

<sup>22</sup> Como já dissemos, algumas indicações muito importantes estão em Richard Leakey, *A origem da espécie Humana* e em Alexis Leontiev, *O desenvolvimento do Psiquismo*, além dos próprios trabalhos de Engels citado por Lukács *Dialética da Natureza* e *O papel do trabalho na transformação do macaco em Homem*.

<sup>23</sup> “[...] poder-se-ia legitimamente perguntar por que, ao tratar deste complexo, colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social” (LUKÁCS, 1984, p. 13).

Parafrazeando as palavras de Marx no Prefácio da *Contribuição da Crítica à Economia Política*, não é a consciência que determina o ser, mas é o ser que a determina. Evidentemente, não entendemos as coisas de maneira unilateral, mas o que frisamos aqui é um fato simples, é que há ser sem consciência, mas não há uma consciência desprovida de um ser objetivo.

De acordo com Lukács (1979, p. 13), desde muito cedo (desde os *Manuscritos de Paris*, de 1844), Marx estabelece a realidade social como “critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno”. “Marx coloca já aqui, portanto, um problema [...] que terá grande importância: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de que elas, no plano ontológico geral, sejam falsas ou verdadeiras” (p.14).

Não se deve, no entanto, efetuar uma generalização indevida em relação à categoria do trabalho, buscado de alguma forma reduzir a totalidade social à sua categoria fundante, dito de outro modo, a complexa totalidade do ser social não pode ser redutível à categoria trabalho, tampouco se deve estabelecer um esquematismo entre “base” e “superestrutura” procurando derivar as manifestações destas como decorrentes diretas daquela. Pois, “o fato de que a economia [o trabalho] seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o ‘economicismo’” (LUKÁCS, 1997, p. 15). A bem da verdade é preciso encarar o ser social como uma totalidade extremamente complexa em que se conjugam – desde seu surgimento – as “suas categorias decisivas como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho” (LUKÁCS, 1997, p. 2).

Para Lukács, também para Marx, não existe nada que não esteja no interior de relações causais, de “determinações reflexivas”. Todo o existente, todo ser exibe o caráter de *totalidade*. Todo ser, portanto, é marcado pela totalidade; é em-si e para-si uma totalidade. Isto é, só existe relacionado e se relacionando com outros seres, portanto, nenhum ser pode ser isolado definitivamente da totalidade da qual faz parte<sup>24</sup>. E, mesmo quando isolado, é isolado apenas provisoriamente, a partir de uma atividade analítico-abstrativa, e ainda, alerta o filósofo húngaro, tendo em vista

---

<sup>24</sup> “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações e, por isso, é a unidade do diverso” (MARX, 1974, p. 122 et seq.). Sobre a categoria da totalidade Cf. também Lukács (1979, p. 22), Kosik (1976, p. 22-23 et seq.) e Cf. ainda o texto de Chasin *O Método Dialético* (1989).

que tal abstração categorial mantém uma relação estreita com a totalidade do complexo de ser do qual faz parte.

Dito isto, o *momento predominante* é este intercâmbio constantemente renovado ao longo da história entre homens/mulheres e a natureza. Então, *apenas* o trabalho é portador de “um claro caráter intermediário”, isto é, ele é, “essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica” (LUKÁCS, 1984, p. 2). É ele mesmo esta mediação perene. É por meio dele que opera “no âmbito do ser material uma posição teleológica que dá origem a uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social” (LUKÁCS, 1984, p. 4).

De alguma maneira, as relações e processos que podemos encontrar na natureza, e os seres nela existentes, são o resultado não de relações teleológicas conscientemente estabelecidas, mas fruto de um movimento causal espontâneo que se estrutura na forma de inter-relações que atingem um determinado patamar de fixação, a qual se chega a partir de uma dinâmica estritamente causal. De forma que, não se poderia falar que nos domínios da natureza, por exemplo, a finalidade da existência de um determinado animal ou planta é de servir de alimento para outros. Em verdade, se tal forma de inter-relação existe no reino da natureza, esta é uma relação que se estabelece em termos causais. Na natureza, compreendida aqui a partir de sua estrutura e legalidade próprias, não podemos encontrar algo que tenha se constituído ou formado sob a orientação de um *demiurgo*, um deus-artífice que põe um ordenamento na natureza.

Uma relação de fluxo contínuo e interminável – enquanto o homem existir – é essa dialética entre teleologia e causalidade, ou se quisermos, entre o sujeito que transforma o mundo natural conscientemente pelo trabalho, como também por meio das mais diversas formas de práxis social, o mundo objetivo do qual ele faz parte. Isto mostra como além de produtos surgidos desta relação com a natureza, os homens *produzem* historicamente relações entre si.

Faz-se necessário ainda um esclarecimento quanto à forma que Lukács compreende esta categoria, a teleologia. Embora o Estagirita<sup>25</sup>, diz Lukács, tivesse uma compreensão bastante adequada em relação à categoria da teleologia, acabou

---

<sup>25</sup> De, ou pertencente ou relativo a Estagira (Macedônia antiga), pátria de Aristóteles. *Dicionário Aurélio*.

por estender o finalismo a ponto de torná-lo universal. Basta pensarmos na figura do primeiro Motor Imóvel que pôs em movimento a cosmologia aristotélica. Também para Hegel “o caráter teleológico do trabalho em termos ainda mais concretos e dialéticos que Aristóteles fez, por seu lado, da teleologia o motor da história” (LUKÁCS, 1997, p. 4). É desta forma, universalizando a categoria da teleologia, que os referidos filósofos terminaram por conceber a história como uma espécie de teodiceia.

“Esta característica do trabalho sem dúvida também foi bem compreendida por Aristóteles e Hegel; tanto assim que, quando tentaram interpretar teleologicamente também o mundo orgânico e o curso da história, se viram obrigados a imaginar a presença neles, de *um sujeito responsável* por este por necessário (em Hegel o espírito do mundo), resultando disto que a realidade acabava por transformar-se inevitavelmente num *mito*” (IDEM, IBIDEM, grifo nosso)

Explicando melhor; se de um lado a causalidade natural é tida como um “princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência”, uma relação sequencial de causa e efeito, portanto, algo que mesmo surgindo de uma tomada de posição consciente existe por-si; a teleologia ao contrário é essencialmente uma categoria posta, quer dizer “todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa *consciência que estabelece um fim*” (LUKÁCS, 1997, p. 5, grifo nosso). Só se pode comprovar de maneira efetiva a atuação da teleologia nos atos de trabalho e na práxis humana tomada socialmente, já que “ela só pode adquirir realidade quando for posta” (LUKÁCS, 1997, p. 6).

Diversa é a concepção de teleologia encontrada na filosofia de Aristóteles, e no pensamento de Hegel. Para estes, a teleologia assume um caráter universal, não apenas existindo nos atos humanos, mas também na natureza e no devir dos homens, isto é, o curso da história para eles possui um fim. Para Lukács, assim como também para Marx, é radicalmente diferente, pois não há para estes últimos na história dos homens nenhum caráter teleológico, isto é, a história não caminha para um fim predeterminado por alguma entidade extraterrena, ou transcendente como ocorre nos sistemas filosóficos de Hegel e de Aristóteles:

No entanto, o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, a sua importância se torna tanto maior quanto mais se toma consciência de que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova espécie autônoma de ser, somente porque há nele este operar real do ato teleológico. (LUKÁCS, 1997, p.7)

Para Lukács a teleologia apenas se faz presente na atuação dos homens e mulheres no mundo, não existindo nenhum ato teleológico para além do ser social. E é apenas na práxis social que podemos falar efetivamente em posições teleológicas.

Deste modo, a afirmação da teleologia no trabalho é algo que, para Marx, vai muito além das tentativas de solução propostas pelos seus predecessores mesmo grandes como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, *mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro por teleológico como momento efetivo da realidade material* (LUKÁCS, 1997, p. 6).

Apesar das ressalvas feitas em relação a determinados problemas na concepção de teleologia de Aristóteles pelo filósofo magiar, ele percebe sua colocação ajustada diferenciando dois “momentos” nos atos de trabalho, o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poiésis*).

Através da primeira é posto o fim e se buscam os meios para realizá-lo, através da segunda o fim posto se torna real. [Nicolai] Hartmann, por seu turno, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos, *posição do fim e busca dos meios* e assim torna mais concreta, de modo correto e instrutivo a reflexão pioneira de Aristóteles” (LUKÁCS, 1997, p. 7, grifo nosso).

Esta bipartição analítica de um dos momentos dos atos de trabalho em: 1) a posição dos fins e 2) a busca dos meios é necessária para que se possa compreender acertadamente a sua significação para o ser social. O momento da busca dos meios para a realização do fim de maneira que possa ter êxito, passa necessariamente pelo “conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos e dos processos” (IDEM, 1997, p. 8). É necessário um conhecimento minimamente adequado das propriedades, capacidades, resistência ou não, bem como do uso de determinados materiais para a consecução do fim proposto.

Fazendo um exercício de imaginação, é perfeitamente possível *pensarmos* uma casa feita inteira de água em seu estado líquido, embora seja impossível, até

hoje, fazer isso na prática. Por outro lado, é perfeitamente exequível que um esquimó habitante da região do Círculo Polar Ártico possa construir uma casa habitável com água em seu estado sólido (gelo), os famosos iglus.

Portanto, no nível da imaginação, da ideação, poucos são os limites do *planejar/imaginar*. Coisa muito distinta passa quando nos defrontamos com os materiais efetivos dispostos na natureza passíveis de serem transformados em objetos úteis para a satisfação de nossas necessidades humanas. Além disso, é preciso *conhecer* as propriedades dos materiais com os quais se está trabalhando, como dissemos, sua resistência, maleabilidade, durabilidade etc. Para ter sucesso na operação, os homens e as mulheres precisam reconhecer corretamente este nexos entre as propriedades dos materiais e a(s) possibilidade(s) do seu uso concreto. Tão-somente sobre a base de um conhecimento pelo menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e processos é que a posição teleológica do trabalho pode cumprir sua função transformadora (LUKÁCS, 1979, p. 18-19):

Com efeito, tal essência consiste nisto: um projeto ideal se realiza materialmente, uma finalidade pensada transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, apresenta algo de qualitativamente e radicalmente novo (LUKÁCS, 1997, p.7).

A *busca* ou *investigação* dos meios tem uma função dupla: 1) “evidenciar aquilo que em si mesmo governa os objetos em questão independentemente de toda consciência”; isto é, do lado do sujeito que precisa transformar a realidade, é preciso apreender, captar, agarrar as conexões, processos, nexos causais reais do objeto, a sua lógica própria; e 2) “descobrir neles [objetos] aquelas novas conexões, aquelas novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto” (LUKÁCS, 1997 p. 8).

É trazer à vida humana por meio do trabalho as forças naturais, colocar estas forças a seu serviço, sem com isso alterar suas propriedades naturais. A mesa ou a cadeira, sejam elas feitas com madeira, pedra ou ferro, uma vez produzidas não deixam de possuir as propriedades de seus materiais, elas não mudam sua estrutura físico-química. Continuam a ser ferro, pedra e madeira, continuam a fazer parte da natureza e obedecem às suas leis. No entanto:

Algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades deles, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos (LUKÁCS, 1997 p. 8).

Isto porque mesa e cadeira não existem na natureza enquanto tais. Estes objetos existem apenas enquanto *objetos socialmente criados* por meio de posições teleológicas em contextos históricos determinados. São produtos de uma malha complexa de relações sociais. Aqui se mostra de maneira mais completa aquela relação entre as diversas esferas ontológicas da qual falávamos anteriormente<sup>26</sup>. É difícil não lembrar que Lukács segue de perto os passos de Marx no capítulo V de *O Capital*, “O processo de trabalho”, vejamos:

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 (MARX, 1983, p. 149-150, grifo nosso).

É ressaltado por Marx, nesta passagem, o papel efetivamente ativo da consciência no processo de trabalho, pois os homens e mulheres são capazes de antecipar nas suas mentes os passos que darão para a modificação da realidade. Cumpre destacar ainda que a posição teleológica – o pôr consciente de um determinado fim – não pode ser compreendida como “mera aspiração ou simples desejo”, como mera vontade, mas como o que é realizado, o pôr efetivado. Reforçamos a dimensão necessariamente prática, realizadora da atividade humana.

Analisando o processo de trabalho, temos um entrelaçamento entre a teleologia e a causalidade posta, temos um objeto, casa, mesa, cadeira, tijolo etc. “unitariamente homogêneo” (LUKÁCS, 1997, p. 8). Nosso autor considera que:

---

<sup>26</sup> “O ser social – em seu conjunto e em cada um dos processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem” (LUKÁCS, 1979, p.17).

[...] isto só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas — em sentido ontológico — tornam-se postas; o seu caráter de ser-postas é a mediação da sua subordinação à determinante posição teleológica, mediante a qual, ao mesmo tempo que se realiza um entrelaçamento, posto, de causalidade e teleologia, se tem um objeto, um processo, etc. unitariamente homogêneo. Natureza e trabalho, meio e fim chegam, deste modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, no fim, o produto do trabalho. No entanto, a superação das heterogeneidades mediante a unitariedade e a homogeneidade do por tem limites bem precisos [...] (1997, p. 8-9).

Já dissemos que para trabalhar é necessário conhecer a realidade a ser transformada, e que o conhecimento por sua vez está intimamente relacionado com o complexo social do trabalho. Lukács procura mostrar precisamente que o conhecer tem como fundamento as posições teleológicas no interior do trabalho. Porém, a realidade é, no dizer de Lukács, “uma infinidade intensiva de propriedades, de inter-relações com o mundo”. Para trabalhar não é necessário conhecer esta “infinidade intensiva de propriedades” de maneira exaustiva (LUKÁCS, 1997, p. 9). De outro lado, aquela finalidade da qual fala Lukács é uma necessidade humano-social, “mas, para que ela se torne uma verdadeira posição de um fim, é necessário que a busca dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo nível adequado”; É preciso que exista um nível de desenvolvimento das forças produtivas compatível com projetos e aspirações dos agentes sociais (classes sociais e grupos de interesse) e dos indivíduos sociais. Do contrário, “a finalidade permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, o vôo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo [...]” (IDEM, IBIDEM).

Para construirmos qualquer coisa que seja, por exemplo, uma casa, é preciso antes mesmo de iniciar o *fazer* a casa propriamente dito, isto é, antes de tomarmos os tijolos, o cimento, areia, cal, água, etc., precisamos *planejar/projetar* na nossa consciência os procedimentos que serão necessários para a construção desta casa.

É preciso *organizar/determinar* na cabeça o que iremos fazer. É como se precisássemos construir a casa antes na nossa mente, ideativamente. E este planejamento precisa, para ser bem sucedido, ser feito da maneira mais correta possível, levando em consideração as determinações, leis, características, etc. do real. São causalidades naturais que são postas pelos sujeitos em seus atos de trabalho desencadeando um novo conjunto de séries causais postas.

É imprescindível que tenhamos um *conhecimento minimamente*<sup>27</sup> *correto* da tarefa que pretendemos executar. Entretanto, se nós pararmos aqui neste ponto, apenas na formação ideativa de um agir qualquer, e mesmo possuindo um conhecimento correto do que queremos transformar, ainda assim não teremos construído nada efetivamente. Com isso queremos dizer que, tendo apenas o momento do reflexo correto da realidade na mente, as etapas sucessivas bem delimitadas na mente, não chegamos a nenhuma alteração efetiva no mundo real, nenhuma *posição efetiva* surge apenas com o momento da elaboração de um projeto ideativo. Disso, decorre que:

Um projeto, mesmo que complexo e delineado com base em reflexos corretos, que seja rejeitado, *permanece um não-existente, ainda que esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente*. Em resumo, pois, só a alternativa daquela pessoa (ou daquele coletivo de pessoas) que põe em movimento o processo da execução material através do trabalho, pode efetivar essa transformação da potencialidade em um ser existente (LUKÁCS, 1997, p.19).

Lukács recorre aos termos dinâmicos estabelecidos por Aristóteles atopotência, e utilizados por Marx no livro *O Capital*. Desenvolve o argumento explicando “que a racionalidade [do projeto] depende da *necessidade concreta* que aquele produto singular deve satisfazer”. As satisfações dessas necessidades concretas colocadas socialmente, bem como “as ideias próprias para isso”, acabam conformando a “estrutura do projeto a seleção e a reunião dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de refletir corretamente as relações causais da efetivação”. (LUKÁCS, 1997, p. 19 grifo nosso).

Vemos como o próprio trabalho coloca a questão da possibilidade de transformação do real por meio das posições teleológicas, das objetivações. Aqui brotam as relações entre possibilidades colocadas pelo real e a capacidade dos sujeitos efetivos em convertê-las em realizações práticas, como também surge o problema das escolhas<sup>28</sup>, digo, das alternativas. Todas as alternativas dos homens

<sup>27</sup> “É preciso, porém, delimitar dialeticamente isto que afirmamos para que, dado o exagero, não se converta em algo não verdadeiro. Uma vez que todo objeto natural, todo processo natural tem uma infinidade intensiva de propriedades, de interrelações com o mundo que o circunda, etc., o que dissemos só se refere àqueles momentos da infinidade intensiva que, dada a sua posição teleológica, têm uma importância positiva ou negativa. *Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado desta infinidade intensiva em si, o trabalho jamais poderia ter surgido nas fases iniciais da observação da natureza* (quando não havia um conhecimento no sentido consciente)”. (LUKÁCS, 1997, p. 9 grifo nosso).

<sup>28</sup> Inserido no processo de escolha está o fundamento ontológico que dá surgimento aos complexos valorativos. Determinando o que é útil ou não, o que é certo ou errado. Tendo rebatimento mesmo

surgem das questões que a realidade social impõe a eles, mas ao mesmo tempo essa realidade social é modelada pelas respostas dadas, por saídas originais e imprevisíveis dos homens.

Pensando no exemplo da construção de um machado de pedra pelo homem primitivo, ou da construção de uma casa, é fácil perceber como se torna necessário para os sujeitos envolvidos no processo de trabalho (e na práxis social) uma série de tomadas de decisões, de escolhas. Desde o material a ser utilizado, até o local onde será realizado, e principalmente para tornar aquele projeto criado idealmente em uma realização concreta, “um fazer” ou “não fazer”. Pois,

permanece uma possibilidade que só pode se tornar realidade através da decisão, *fundada em alternativas*, de executá-lo, somente através da execução, exatamente como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usá-la como cunha ou machado (LUKÁCS, 1997, p. 19 grifo nosso).

Fica colocada a questão decisiva entre necessidade e liberdade. Se a história da filosofia, como diz Lukács, foi marcada pela relação antinômica entre os termos, nosso autor põe as duas, necessidade e liberdade, em interação dinâmica e contraditória. Isto é, “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha” (MARX, 1986, p. 17).

Por conseguinte, as escolhas dos indivíduos não se dão de maneira exclusivamente subjetivista, nem é possível pensar numa liberdade absoluta desprovida de necessidades ou limitações, sejam elas objetivas ou subjetivas. Por isso, podemos dizer que os indivíduos não pairam soltos sobre a história, mas antes constroem os seus próprios caminhos à medida que firmam os passos no chão social, a partir de suas escolhas cotidianas<sup>29</sup>, incluindo aí desde gestos simples e corriqueiros como levantar cedo e ir à escola ou ao trabalho, até a tomada de decisões mais complexas, onde vários indivíduos inseridos em suas classes sociais

---

nos dilemas valorativos mais complexos e elaborados como o direito. “O trabalho, assim como todas as formas sociais mais complexas da práxis, realiza as posições teleológicas objetivamente necessárias também sobre aqueles objetivos naturais que reentram no círculo deste intercâmbio orgânico e, através delas, surgem, com necessidade ontológica, valores e valorações” (LUKÁCS, 1992, p.30).

<sup>29</sup> O exemplo do filósofo húngaro é bastante ilustrativo: “Para um pintor a alternativa não consiste só na decisão se deve pintar este ou aquele quadro; *cada golpe do pincel é uma alternativa*, e quando ele a tem como aquisição crítica, a utilizando para a pincelada sucessiva, revela com a máxima evidência o que representa a sua pessoa do ponto de vista artístico. E isto vale, em sentido ontológico geral, *para cada atividade humana e para toda relação entre indivíduos.*” (LUKÁCS, 1992, p.107, grifo nosso).

resolvem promover uma alteração no *status quo*, seja no sentido de conservá-lo ou no sentido contrário. Portanto,

Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) no trabalho nunca pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação da necessidade) foi produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera (LUKÁCS, 1997, p.20).

Ressalte-se que a cada posição, a cada fazer humano, este campo de possibilidades e alternativas colocadas diante de nós é alargado. É como se tivéssemos diante de nós um palco aberto ao invés de uma arena fechada. Pois a cada escolha, a cada tomada de decisão concreta vamos moldando novamente este cenário social no qual estamos. Ainda que estejamos num quadro definido, num “campo concreto” de possibilidades reais, “no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha, e que o ‘lugar’ e o órgão de uma tal decisão seja a consciência humana [...]” (LUKÁCS, 1997, p. 20). Por isso, é que:

[...] o processo social real, do qual emergem tanto as finalidades quanto a busca e a aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente transformadas em prática. Nas totalidades, os componentes determinantes são delineados com força e concretude ainda maior do que nos atos posicionais considerados isoladamente (LUKÁCS, 1997, p.20).

Em verdade, este alargamento ou estreitamento do campo de possibilidades e a constelação de alternativas que se forma a partir daí dependem em alguma medida da qualidade do reflexo que produzimos idealmente. Isto é,

a amplitude, a densidade, a profundidade, etc. que caracterizam a correção do reflexo da realidade têm importância, isto, porém não elimina o fato de que o por as séries causais no interior da posição teleológica é - imediatamente ou mediadamente - determinado, em última análise, pelo ser social” (LUKÁCS, 1997, p. 20).

Temos aí o que Lukács (1997, p. 25) chamou de o germe ontológico da liberdade.

Como dissemos um pouco acima, o conhecimento e a sua possibilidade estão colocadas de início pelo próprio processo de mediação entre os homens e a natureza. Para produzir os meios que satisfaçam suas necessidades, os homens

precisam conhecer o mundo. O conhecimento é uma necessidade concreta derivada do complexo do trabalho. Na medida em que o complexo do trabalho se desenvolve vai criando novas, múltiplas necessidades a ele coligadas. Então,

Temos aqui a indissociável solidariedade de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nesta nova relação ontológica, constituem o verdadeiro complexo real do trabalho e, como veremos, perfazem o fundamento ontológico da práxis social, e até do ser social no seu conjunto. Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: *de um lado, o reflexo mais exato possível da realidade considerada e, de outro lado, o correlato por aquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para efetivar a posição teleológica* (LUKÁCS, 1997, p.13 grifo nosso).

Vemos nascer dessa complexificação da realidade social, o complexo da ciência, isto é, a necessidade de reproduzirmos na nossa mente e representarmos os nexos, processos, elementos da realidade natural e social. Pois, “o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como busca dos meios” (LUKÁCS, 1997, p.9). Na medida em que “a busca dos meios” ganha uma autonomia própria – sempre relativa –, concretiza-se um complexo específico. É certo que, o que chamamos de ciência moderna, terá com Renascimento do século XV-XVI um desenvolvimento mais nítido. Pois, é com o início do capitalismo, e o seu desenvolvimento que a ciência surge, tendo como objetivo central e determinante apreender de maneira mais profunda, e numa maior amplitude a realidade. De acordo com Lukács (1963, p.174), a partir de Marx, dois aspectos são fundamentais a esse respeito: 1) que o desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo não conheça limites, ou seja, é um sistema que se fundamenta na produção e reprodução cada vez mais ampliada do capital; 2) que esse crescente desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo impulsiona o desenvolvimento do método científico, especialmente nas ciências naturais.

Os passos dados por Lukács ao longo do texto nos conduzem através de suas postulações à gênese do conhecimento humano. O processo do desenvolvimento das atividades laborativas, e sua complexidade cada vez maior, acabam por produzir o refinamento do conhecimento até alcançar patamares mais desenvolvidos, como as formas eminentemente científicas do conhecimento, portanto a atividade vital humana (trabalho) é colocada como modelo das formas sociais mais refinadas. Pois é,

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas num outro trabalho, elas se tornam gradativamente autônomas — em sentido relativo — ou seja, são generalizadas e fixadas determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um determinado procedimento, mas, ao contrário, adquirem um certo caráter de generalidade como observações que se referem a fatos da natureza em geral. São estas generalizações que formam os germes das futuras ciências, cujos inícios, no caso da geometria e da aritmética, se perdem na noite dos tempos (LUKÁCS, 1997, p. 25).

Surge com os atos de trabalho a necessidade de generalizar determinadas experiências no campo laborativo. Uma atividade singular acaba sendo generalizada e estendida para outra experiência. E acrescenta nosso autor de maneira esclarecedora:

[...] a partir da tendência intrínseca de autonomização da busca dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o pensamento orientado para a ciência e que mais tarde se originam as ciências naturais (LUKÁCS, 1997, p.11).

Ainda segundo o autor, o reflexo da realidade, a *representação*, descola da realidade produzida,

Coagulando-se numa 'realidade' própria da consciência, digamos, numa imagem criada pelo sujeito pensante ativamente, dando origem a uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade [efetiva], e - exatamente em sentido ontológico - não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a ela" (LUKÁCS, 1997, p.14).

Ressaltemos com força este ponto para não haver confusão. A imagem criada ideativamente das relações, nexos, elementos, processos do real (natural e social) não são nem da mesma natureza e tampouco é idêntica face ao real. Por isso que "este processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções [ideativas] *jámais possam ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis da realidade*" (LUKÁCS, 1997, p. 15, grifo nosso).

Além disso, cumpre destacar outra característica essencial da ciência, o princípio da desantropomorfização. Isto é, encarar a primazia do objeto e sua lógica interna de maneira a colocá-lo como o centro norteador da inquirição efetuada pelo sujeito cognoscente<sup>30</sup>. Deve ser buscado o seu "ser-precisamente-existente". A ciência precisa captar os fenômenos, desse modo,

---

<sup>30</sup> Importante esclarecer que o sujeito que conhece está inserido num contexto histórico-concreto determinado, portanto, conhecer é uma das atividades humanas, e não pode ser separado

na especificidade real do seu ser material, e a sua essência, assim apreendida, deve ser articulada com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente. [...] E isto desemboca necessariamente — para além da vontade das pessoas que o realizam — numa interpretação ontológica (LUKÁCS, 1997, p. 30).

Tendo sua gênese no trabalho, a ciência, à medida que se desenvolve ao longo da história, se faz mais autônoma como uma forma de consciência social. Vai mantendo com o complexo originário (trabalho) uma permanente relação, embora por atravessada por muitíssimas mediações (à semelhança dos outros complexos ideológicos e valorativos). Portanto, esse vínculo entre ciência e trabalho não pode nunca se romper, pois há uma vinculação permanente, embora cada vez mais mediatizada entre o complexo social da ciência e suas objetivações, e o complexo do trabalho. De forma que, da influência mútua que acontece entre os dois complexos sociais “deriva o fato de que se o trabalho criou a ciência como órgão auxiliar [o fez] para alcançar um patamar cada vez mais elevado”. Pois,

[...] tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho — a consciência do homem contém a possibilidade da própria auto-reprodução. Podemos por as coisas assim: a autonomia do reflexo do mundo externo e interno é um pressuposto indispensável para que o trabalho surja e se desenvolva. E no entanto a ciência, a teoria como processo auto-operante e independente das posições teleológico-causais originadas no trabalho, mesmo quando chegou ao grau máximo de desenvolvimento, não pode nunca romper inteiramente esta relação de última instância com sua própria origem. Mais adiante veremos como ela jamais perdeu esse vínculo com a satisfação das necessidades do gênero humano, ainda que as mediações que a levam a isso tenham se tornado muito complexas e articuladas.) (LUKÁCS, 1997, p. 25).

O texto lukacsiano esclarece, os motivos da permanência de elementos heterogêneos, e até mesmo opostos um ao outro no interior do ser social, isto é, “o ser e o seu reflexo na consciência”. Há uma referência constante e inevitável do reflexo no ser social, isto já aparece nos atos de trabalho mais incipientes do homem, e essa relação entre reflexo e ser social assume mediações bem mais amplas e complexas ao longo do processo histórico. Mas o fato decisivo é que “o reflexo é determinado pelo seu objeto” (LUKÁCS, 1997, 25). Ora, mas para que seja

---

abstratamente das outras atividades, não pode ser separado da *praxis* humana. Cf. MARX, Karl & ENGELS (1991, p. 11-12) a tese primeira das *Teses Ad Feuerbach* também Lukács (1979), Kosik (1976, p. 13-20) e Cf. ainda o texto de Chasin *O Método Dialético* (1989) e (1995).

possível uma tal generalização e fixação dos conhecimentos e experiências surgidas no complexo do trabalho é essencial o papel da linguagem, e da educação no processo de reprodução social<sup>31</sup>.

Como diz Lukács (1963), citando Engels, “a linguagem surgiu porque os homens *‘tinham alguma coisa para dizer-se’*”. O que podemos sublinhar é: 1) a linguagem surge objetivamente desta necessidade imposta aos homens de viver em sociedade para produzir e reproduzir sua existência; 2) que o surgimento da linguagem ocorre – simultaneamente – com o surgimento do trabalho como pôr teleologicamente orientado; 3) que a linguagem aparece aos homens como fruto da reprodução conceitual dos sujeitos considerados socialmente tomando como referência a realidade a ser reproduzida. Os atos de trabalho, isto é, o pôr teleológico conduz a um distanciamento entre a representação ideal (o “pensado”) e aquilo que está fora de nossas consciências, este distanciamento então,

[...] faz surgir a relação sujeito-objeto no sentido próprio do termo. Estes dois momentos implicam simultaneamente o surgimento da *compreensão conceptual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem* (LUKÁCS, 1997, p. 47, grifo nosso).

Com o desenvolvimento da linguagem a ciência empreende um esforço para separar aqueles termos utilizados na cotidianidade e os conceitos por ela criados, tentando dar uma univocidade, buscando estabelecer uma “linguagem própria”, desprovida de “ambiguidades”. Porém, “a tentativa de eliminar completamente a polivalência da linguagem desembocaria na renúncia à comunicação linguística como tal, na renúncia à existência da linguagem como linguagem” (LUKÁCS, 1997, p.52-53).

O papel da linguagem no presente contexto, de acordo com nosso autor, é o de articular o cotidiano e as generalizações humanas (por exemplo: arte e ciência). Cabe então,

---

<sup>31</sup> “Na educação dos homens, ao contrário, a essência consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que se apresentarão mais tarde nas suas vidas”. (LUKÁCS, 1992, p.15) E também: “Assim, a problemática da educação permanece voltada ao problema sobre o qual ela se funda: a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam no modo socialmente desejado. Ora, este propósito se realiza sempre – em parte – e isto contribui para manter a continuidade na transformação da reprodução do ser social. (LUKÁCS, 1992, p.17)

constatar que a linguagem responde a uma necessidade social que nasce, ontologicamente, a partir da relação dos homens com a natureza e entre si, e que exatamente nesta duplicidade de exigências contrapostas, exatamente nesta contraditoriedade dialética deve e pode se realizar na prática. Por isso o desenvolvimento de toda linguagem viva é caracterizado por um duplo movimento em direções contrapostas (LUKÁCS, 1992, p. 53, grifo nosso).

A linguagem serve como mediação entre as várias manifestações da vida cotidiana, onde termos, ideias, determinadas visões de mundo, surgidos aqui, migram a esferas da vida social mais elaboradas como a ciência e passam a ter um significado cada vez mais generalizado. A linguagem aparece como médium no processo de continuidade das objetivações do ser social na consciência, destacando que nesta continuidade o ser social não se detém em fixar apenas os conteúdos produzidos a cada momento histórico (surgindo por meio da linguagem oral, e mais ainda com o desenvolvimento da escrita), mas, ir além e criar algo novo ou conhecer algo novo. Uma vez que,

A continuidade, porém, não é jamais um simples manter fixo aquilo que já foi alcançado, mas também, sem que cesse este trabalho de fixação, um ininterrupto progredir para além, e esta dialética da superação, a unidade contraditória do conservar e do proceder adiante, opera em todos os estágios. Portanto, para compreender a linguagem no contexto do ser social, é preciso que a vejamos como o médium sem o qual uma tal continuidade não poderia se realizar (LUKÁCS, 1992, p.54).

E continua seu desenvolvimento afirmando que a reprodução processada através da linguagem é resultado da separação entre as palavras<sup>32</sup> e as coisas as quais representam, reunindo as palavras (conceitos) sob determinados grupos de fenômenos, onde estas podem ser utilizadas e utilizáveis por indivíduos distintos em contextos e momentos diferentes. Ou dito de outro modo, nas palavras de Lukács:

[...] a reprodução realizada através do signo verbal se separa dos objetos designados por ela e, por conseguinte, também do sujeito que a realiza, tornando-se expressão conceptual de um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser utilizados de modo análogo por sujeitos inteiramente diferentes em contextos inteiramente diferentes [...]. A posição simultânea do sujeito e do objeto no trabalho e aquela, derivada da primeira, que se verifica na linguagem distanciam, no sentido referido, o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto do seu conceito, etc. (1997, p.48)

---

<sup>32</sup> “Este processo espontâneo de generalização objetiva-se praticamente durante o seu emprego na práxis laborativa e "teoreticamente" na linguagem. É evidente como até mesmo a palavra mais simples, mais cotidiana, é uma abstração. Quando dizemos "mesa" ou "andar" conseguimos em ambos os casos expressar linguisticamente só o aspecto geral dos objetos, processos, etc” (LUKÁCS, 1990, p.22)

Tentando resumir aquilo que tratamos até aqui podemos destacar (LUKÁCS, 1992, p. 112-119):

- 1 – que os atos singulares de trabalho (e toda práxis social) colocam os homens e mulheres diante de novas necessidades, possibilidades, conhecimentos e desafios;
- 2 – os frutos do trabalho humano e a maneira de satisfação de suas necessidades se afastam progressivamente de um determinismo biológico;
- 3 – no desenrolar da sociabilidade, visando produzir suas condições de existência, os homens contraem relações sociais, historicamente determinadas, e com isso necessitam provocar determinadas ações/reações ou sentimentos/emoções nos outros (posições teleológicas secundárias);
- 4 – os atos singulares de trabalho impelem os indivíduos para além de si mesmos, de sua imediaticidade, coligando-os à generidade humana.
- 5 – que a partir da práxis humana, que se origina do trabalho e dos seus desdobramentos, há o surgimento da capacidade, mais ainda da necessidade de um conhecimento objetivo da realidade a ser transformada. É da dialética do trabalho, isto é da relação contraditória entre teleologia e causalidade, pois, “a busca dos meios para realizar o fim não pode deixar de implicar um *conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos* e dos processos cujo movimento pode levar a alcançar o fim posto”. (LUKÁCS, 1997, p. 08). “Em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como busca dos meios.

(LUKÁCS, 1997, p. 09). A partir daí podemos perceber o surgimento de um complexo específico que é a ciência<sup>33</sup>.

Para reforçar o que dissemos até aqui: o trabalho se apresenta portanto como atividade propulsora do ser social, é esta atividade conscientemente orientada que

---

<sup>33</sup> Afirma Lukács (1997, p. 11): [...] “é preciso ainda sublinhar que a busca dos objetos e processos naturais que precede a posição da causalidade na criação dos meios é constituída essencialmente por atos cognitivos reais, ainda que não haja, no decorrer, consciência expressa, e deste modo traz em si o início, a gênese da ciência”.

historicamente dá forma e conteúdo às relações que se estabelecem entre os homens e a natureza, bem como destes entre si, moldando, construindo de diversas maneiras as suas relações sociais. Assim é que tal atividade ao mesmo tempo em que transforma a natureza, o meio ambiente humanamente criado, transforma o próprio homem.

Há uma diferença substancial entre o homem que produz alimentos com arado de tração animal e o que produz com máquinas agrícolas. Estas duas formas se distinguem social e historicamente e pressupõem desenvolvimentos de forças produtivas e relações de produção distintas. Da mesma forma que o homem que está por trás do arado não é, histórica e socialmente, o mesmo que está por trás da máquina agrícola. As suas condições de vida, suas aspirações, a forma que enxergam o mundo e a si, suas possibilidades de realização humana, suas formas de manifestação cultural etc. são essencialmente diferentes<sup>34</sup>.

O trabalho humano é esta atividade mediadora entre os termos Barro *Homem*, e Tijolo. Num movimento de conservação/negação/superação o trabalho aparece como o ato do “pôr teleológico”. Dizendo melhor: entre o homem (sociedade) de um lado, o barro (natureza) de outro, surge do confronto entre esses dois (sujeito e objeto) um terceiro – o produto, que é o tijolo. Este é o resultado dos atos de trabalho, pois, o homem com o emprego de suas mãos, braços, nervos, etc., e instrumentos de trabalho por ele criados, intervém na natureza e cria algo novo – o tijolo. Esse “algo novo” que não existe na natureza, e que por ela não foi criado, e para ela não serve, senão ao homem. É nas palavras de Marx um *metabolismo com a natureza*, pois sendo o ser humano um ser que tem por base o ser orgânico (faz parte dela por isso), o barro ao passar a tijolo sofre uma alteração essencial. Não tanto em sua natureza físico-química, mas, sobretudo como momento de construção e modificação da realidade histórico-social, quer do ponto de vista objetivo (a existência efetiva de um produto), quer nas possibilidades de transformação do sujeito, do ser que trabalha.

---

<sup>34</sup> “O uso e a criação de meios de trabalho, embora existam em germe em certas espécies de animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano e Franklin define, por isso, o homem como a *toolmaking animal*, um animal que faz ferramentas. A mesma importância que a estrutura de ossos fósseis tem para o conhecimento da organização de espécies de animais desaparecidas, os restos dos meios de trabalho têm para a apreciação de formações socioeconômicas desaparecidas. Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas” (MARX, 1983, p. 150).

O objeto criado tem uma existência distinta e separada do sujeito que a criou, os dois possuem uma história distinta. Nesse processo de criação, podemos ver a relação entre criador e suas criações (seja uma ferramenta, uma teoria científica, uma poesia ou uma música etc.). Elas trazem consigo as marcas de seus criadores (suas qualidades e defeitos, falhas e acertos), como também indicam as condições de sua criação. Apesar disso, cabe acrescentar que, segundo Lukács, não há a relação de identidade entre o sujeito que cria e suas criações objetivadas, identidade tão comum ao sistema de Hegel. Ainda que haja marcas no(s) objeto(s) de seu criador, jamais haverá identidade entre eles. A teleologia operante no complexo do trabalho (práxis social) possui um caráter objetivo, pois realizando praticamente o ato do pôr teleológico constata-se que aquilo que foi pensado, desejado, idealizado pelo homem em sua mente, tornou-se um objeto ontologicamente distinto de seu criador. Recriar e transformar efetivamente o meio que o circunda, desencadeando assim toda uma série de cadeias causais, é a tarefa do trabalho.

Os homens e as mulheres, ao executar os atos de pôr teleológicos, atuam tanto sobre a natureza<sup>35</sup>, alterando a realidade que o cerca, quanto modificam a si mesmos. A cada ato de trabalho o homem altera simultaneamente sua realidade objetiva e subjetiva<sup>36</sup>, provocando alterações no campo de suas ideias, redirecionando e, muitas vezes, ampliando seus conhecimentos de mundo e dele mesmo, demandando todo um novo conjunto de atos de pôr. Ele vai moldando o seu próprio ser, fazendo por meio do trabalho o seu *metabolismo* com a Natureza, criando também em torno de si relações múltiplas com outros homens, fazendo brotar desse metabolismo com a natureza uma outra natureza, isto é, uma natureza social, criando redes de relações, desenvolvendo-se cada vez mais para, além de sua base originária (trabalho), outras atividades fundamentais para sua existência. Sua realidade objetiva se modifica, pois na medida em que ele insere na malha de relações e nexos causais existentes, novos objetos, pelas posições teleológicas, sua

---

<sup>35</sup> “Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme o seu objetivo” (MARX, 1983, p.153). Isto não implica dizer que o homem modifica a estrutura físico-química da realidade conforme sua própria subjetividade. Ao contrário, é o próprio mundo objetivo que impõe os limites às transformações pretendidas pelos homens a cada momento histórico. É certo, entretanto, que esses mesmos limites são alargados à medida que os homens se desenvolvem dentro desse mesmo processo histórico.

<sup>36</sup> “Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio” (MARX, 1983, p.149, grifo nosso).

realidade subjetiva se altera, pois ele passa a ter novos conhecimentos, novas experiências, novas carências advindas daquele objeto recém criado, portanto, novas necessidades, se ampliando diante dele, sempre a cada ato de pôr, novas possibilidades de atuação no mundo.

Em conformidade com o que dissemos, a ação prática efetiva dos indivíduos os conecta com a sociedade inteira, isto porque *indivíduo e sociedade* dentro da concepção lukacsiana são duas dimensões heterogêneas, mas que compõem a mesma realidade.

Para que os homens possam produzir e se reproduzir em sociedade eles precisam necessariamente pensar determinadas coisas acerca do mundo, buscando um sentido para sua existência. A vida cotidiana, nos ensina Lukács, é produtora de determinadas visões de mundo (ter uma visão de mundo, ontologia da vida cotidiana). Essa visão, o modo como as pessoas pensam e sentem, o conjunto de suas ideias, os complexos valorativos, seus desejos, projetos, anseios, o que se espera do futuro, ou como se avalia o passado são compartilhados pelos indivíduos, essa concepção de mundo é uma mediação constantemente presente em cada ato singular de cada indivíduo concreto ao longo da história. O cotidiano é esse espaço de atuação, onde essas várias forças sociais (objetivas e subjetivas) operam.

### **1.3 Atividade Vital Humana: a relação entre conhecimento e a “ontologia da vida cotidiana”**

O objetivo desta seção é buscar, na estrutura do edifício teórico lukacsiano, os traços mais importantes que nos conduzam à compreensão desse espaço intermediário entre as posições dos sujeitos e suas objetivações no campo da estética e da ciência. Para cumprir tal tarefa, lançamos mão não apenas da *Ontologia do Ser Social* de Lukács, mas, também de algumas de suas reflexões elaboradas na sua *Estética* (1963), mais especificamente na primeira seção do capítulo I, “Os problemas do reflexo na vida cotidiana”<sup>37</sup>. Partimos do cotidiano por

---

<sup>37</sup> *Los Problemas del Reflejo en la Vida Cotidiana* (1963, tradução nossa).

que é a partir dele, das demandas que surgem nesse “*hic et nunc* social” que são colocados vários dos problemas que a ciência se propõe resolver.

O cotidiano é o chão social de onde se origina a práxis histórica e social dos homens e mulheres ativos e produtivos. De acordo com nosso autor, a história da humanidade não pode ser considerada apenas pelas objetivações mais puras e refinadas (ciência e arte), desconsiderando-se o nível elementar da reprodução do homem, o cotidiano.

Lukács observa as elaborações filosóficas anteriores que buscaram compreender as produções artísticas e científicas e avalia que em muitas delas havia uma contraposição rígida entre essas dimensões da vida, o cotidiano de um lado e arte e ciência de outro. Por isso que é

[...] essencial a atitude de toda epistemologia burguesa, e, especialmente a idealista, o remeter, por um lado, todas as questões genéticas do conhecimento à antropologia, etc., e o não explorar, por outro lado, mais que os problemas das formas mais desenvolvidas e puras do conhecimento científico (Lukács, 1963, p. 33 tradução nossa).<sup>38</sup>

Essas abordagens oscilam, ora privilegiando a dimensão cotidiana da vida, podendo redundar num pragmatismo, ora atendo-se às manifestações mais elevadas da cultura humana.

Ora, a ciência nasce precisamente daqueles problemas e carências existentes na vida cotidiana dos homens<sup>39</sup>. Além do mais, encarar a vida cotidiana é algo do qual não se pode escapar. Nem mesmo os “grandes personagens” da história, ou os mais refinados artistas e cientistas, ainda que suas obras sejam rebuscadas, não podem escapar das atividades diárias. Ressalte-se que, além disso, ou por isso mesmo, muitos dos problemas científicos surgem justamente das demandas e necessidades postas socialmente a partir da atividade cotidiana. Boa parte dos problemas científicos é fruto de situações colocadas pelo cotidiano.

Vejamos então, qual a forma pela qual o trabalho se organiza e é dividido entre os diversos grupos sociais? Esta é uma referência essencial. A divisão social

<sup>38</sup> “Es esencial a la actitud de toda epistemología burguesa, y ante todo de la idealista, el remitir, por una parte, todas las cuestiones genéticas de conocimiento a la antropología, etc., y el no estudiar, por otra parte, más que los problemas de las formas más desarrolladas y puras del conocimiento científico.” (Lukács, 1963, p. 33).

<sup>39</sup> “A própria história atual da ciência, embora aborde muito raramente este problema com plena consciência, faz referência a numerosos casos nos quais leis gerais, extremamente abstratas, se originaram da busca referente a necessidades práticas e ao melhor modo de satisfazê-las, ou seja, da tentativa de encontrar os meios mais adequados para trabalhar” (LUKÁCS, 1997, p. 11).

do trabalho – não é apenas uma divisão técnica – determina o lugar que cabe a cada indivíduo na produção e distribuição dos produtos criados socialmente. Esta divisão do trabalho produz no interior das sociedades a formação de grupos que não estão mais ligados diretamente ao complexo do trabalho. Basta pensarmos na transição das sociedades não classistas para as sociedades de classe. Pois na medida em que a estrutura social se torna mais complexa, mais diversificada, os diferentes ramos da produção social vão se especializando e vão sendo divididos em estratos diferentes, dando origem às classes sociais, e se diversificando, tornando ainda mais elaboradas as manifestações científicas e artístico-culturais. Assim, pois, as elaborações/generalizações científicas e as manifestações artísticas são formas de expressão que se distanciam e se diferenciam, mas fazem parte da mesma realidade objetiva criada humanamente. Lukács sintetiza:

Os reflexos científicos e estéticos da realidade objetiva são formas de reflexos que se tem constituído e diferenciado, cada vez mais refinadamente e, no curso da evolução histórica, e que tem na vida real seu fundamento e sua consumação última. *Sua peculiaridade se constitui precisamente na direção que exige o cumprimento, cada vez mais preciso e completo, de sua função social.* Por isso, na pureza - surgida relativamente tarde - de sua generalidade científica ou estética, *constitui os dois pólos do reflexo geral da realidade objetiva; o fecundo ponto médio entre esses dois pólos é o reflexo da realidade próprio da vida cotidiana* (LUKÁCS, 1963, p.34, grifo nosso; tradução nossa)<sup>40</sup>.

Sendo marcadas por tal nível de refinamento e elaboração as produções científicas e artísticas, acabam por ser levadas a se afastar da esfera do trabalho propriamente dito, Lukács acaba encontrando dentro dessa triangulação o seu ponto de equilíbrio, a vida cotidiana. Os pólos das objetivações genéricas do homem (a arte e a ciência) se encontram no cotidiano. Os conhecimentos objetivados nessas dimensões acabam sendo disseminados e socializados no cotidiano. Nessa triangulação, os conhecimentos científicos mais finamente elaborados acabam migrando e imiscuindo-se na cotidianidade do homem comum, de forma que as

---

<sup>40</sup> Los reflejos científico y estético de la realidad objetiva son formas de reflejo que se han constituido y diferenciado, cada vez más finamente, em el curso de la evolución histórica, que tienen em la vida real su fundamento y su consumación última. Su peculiaridad se constituye precisamente em la dirección que exige el cumplimiento, cada vez más preciso y completo, de su función social. Por eso em la pureza – surgida relativamente tarde – em que descansa su generalidad científica o estética, constituyen los dos pólos del reflejo general de la realidad objetiva; el fecundo punto medio entre esos dos polos es el reflejo de la realidad próprio de la vida cotidiana. (LUKÁCS, 1963, p.34)

fronteiras que existem entre eles, em muitos momentos, são apagadas. Há um fluxo contínuo entre os diferentes níveis de atuação humana. Portanto, é:

[...] a pureza do reflexo científico e estético se diferencia, por uma parte, completamente das complexas formas mistas da cotidianidade, e, por outra parte, vê sempre como transpõe essas fronteiras, porque as duas diferentes formas de reflexo nascem das necessidades da vida cotidiana, tem que dar respostas aos seus problemas e, a envolver e articular muitos dos resultados de ambas as formas de manifestação da vida cotidiana, fazem desta última ainda mais ampla, mais diferenciada, mais rica, mais profunda, etc., elevando-a constantemente a níveis superiores de desenvolvimento. (LUKÁCS, 1963, p.35 tradução nossa)<sup>41</sup>.

A tarefa da ciência é investigar os meios para de certa forma dominar a natureza, efetivando as atividades laborativas, seu intento, pois, é desvelar os fenômenos naturais e sociais, esquadrinhando seus nexos e conexões reais. Há na vida cotidiana, sobretudo com a modernidade, uma série de acontecimentos, processos, fenômenos, que os homens no seu dia a dia não conseguem explicar. A atividade cotidiana é pautada pela imediaticidade, e esta enquanto tal não possibilita aos homens alcançar em sua plenitude certos fenômenos da realidade natural e social.

Mas, por outro lado – devido igualmente ao fato básico, próprio do ser humano, de que nunca somos capazes de ter um conhecimento total de todos os componentes de nossas decisões e suas conseqüências –, também na vida cotidiana o ser real e muitas vezes se revela de maneira altamente distorcida. Em parte, os modos de manifestação imediata encobrem o realmente essencial no plano ontológico, em parte, nós mesmos projetamos no ser, com silogismos analógicos precipitados, determinações que são totalmente estranhas a ele, apenas imaginadas por nós; além disso, confundimos com o próprio ser (LUKÁCS, 2010, p.37).

O papel da ciência é, com isso, o de esclarecer os homens a respeito do mundo, mas, pode acontecer que no processo histórico ela desempenhe um papel contrário a essa sua tendência, isto é, obscurecer estas relações, precisamente porque é uma esfera da vida permanentemente em conexão com as condições

---

<sup>41</sup> Así, pues, la pureza del reflejo científico y estético se diferencia, por una parte, tajantemente de las complicadas formas mixtas de la cotidianidad, y, por otra parte, ve siempre cómo se le desdibujan esas fronteras, porque las dos diferenciadas formas de reflejo nacen de las necesidades de la vida cotidiana, tienen que dar respuesta a sus problemas y, al volverse a mezclar muchos resultados de ambas con las formas de manifestación de la vida cotidiana, hacen a ésta más amplia, más diferenciada, más rica, más profunda, etc., llevándola constantemente a superiores niveles de desarrollo. (LUKÁCS, 1963, p.35)

sociais de sua produção. Se as relações sociais que os homens produzem são relações de dominação e controle de uns sobre os outros, fica colocada a possibilidade desta segunda relação se estabelecer.

Das diversas atividades cotidianas até as formas de reflexo na ciência e na arte há “um tortuoso caminho” a percorrer, caminho esse, é preciso que se diga, que é de mão dupla<sup>42</sup>. O que queremos dizer, é que tanto as obras de arte, quanto as teorias científicas, são formas diversas de representar a realidade social. Por isso,

o que há de fixar aqui, [...] é que sempre se trata de refletir a mesma realidade objetiva, e que esta unidade última do objeto é de importância decisiva para a conformação do conteúdo e da forma das diferenciações e contraposições [entre as diferentes esferas] (LUKÁCS, 1963, p.36 tradução nossa)<sup>43</sup>.

Tendo como base o processo de trabalho, como um agir teleologicamente orientado a um fim posto, nos termos de Marx, como uma forma de apropriação da natureza visando suprir certas necessidades humanas, social e historicamente determinadas, acontecem alterações tanto objetivas quanto subjetivas no ser social.

Lukács destaca então que, para o autor de *O Capital*, podem ser indicados três períodos fundamentais do processo de trabalho:

- 1) que se caracteriza pelas primeiras formas de trabalho animais e instintivas;

---

<sup>42</sup> “Si queremos estudiar el reflejo en la vida cotidiana, en la ciencia y en el arte, interesándonos por sus diferencias, tenemos que recordar siempre claramente que las tres formas reflejan la misma realidad. En el idealismo subjetivo nace la idea de que las diversas especies de la ordenación humana del reflejo se refieren a otras tantas realidades autónomas producidas por el sujeto, las cuales no tienen entre sí contacto alguno. [...] El materialismo dialéctico considera, por el contrario, la unidad material del mundo como un hecho indiscutible. Todo reflejo lo es, por tanto, de esa realidad única e y unitária. Pero de ello no se sigue – como no sea para el materialismo mecanicista – que toda reconfiguración de esa realidad tenga que ser una simple fotocopia de la misma.” (LUKÁCS, 1963, p.35-36). “Se estudar considerar o reflexo na vida cotidiana, na ciência, e na arte, interessando-nos por suas diferenças, temos que recordar sempre claramente que as três formas refletem a mesma realidade. No idealismo subjetivo nasce a idéia de que as diversas espécies de disposição humanas do reflexo dizem respeito a tantas outras realidades autônomas produzidas pelo sujeito, as quais no tem entre si ligação alguma. [...] O materialismo dialético considera, ao contrário do idealismo, a unidade material do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo é, portanto, fruto dessa realidade única e unitária. Mas disso não se segue – exceto para o materialismo mecanicista – que toda reconfiguração dessa realidade tenha que ser uma simples fotocópia da mesma” LUKÁCS, 1963, p.35-36 tradução nossa).

<sup>43</sup> Lo que hay de fijar aquí resueltamente, para empezar, es que siempre se trata de reflejar la misma realidad objetiva, y que esta unidad del objeto último es de importancia decisiva para la conformación del contenido y la forma de las diferencias y las contraposiciones. (LUKÁCS, 1963, p.36)

- 2) como estágio intermediário, da simples circulação de mercadorias (período do artesanato);
- 3) uma sociedade produtora de mercadorias (período da maquinaria capitalista, a inserção muito maior da ciência, técnica)<sup>44</sup>.

Os três períodos se caracterizam pela capacidade de o homem conseguir projetar ideativamente antes de executar o trabalho. Portanto, “a possibilidade deste tipo de ação pressupõe certo grau de reflexo correto da realidade objetiva na consciência do homem” (LUKÁCS, 1963, p.40 tradução nossa)<sup>45</sup>. Essa atividade laborativa cotidiana traz consigo a possibilidade do acúmulo das experiências por meio do costume, dos hábitos, das atividades repetidas. Mas esta é a diferença entre o acúmulo de experiências no trabalho e as produções artísticas e científicas, qual seja, “a firmeza muito mais enérgica das formações produzidas pela arte ou pela ciência, é de uma natureza muito mais mutável e fluida” (LUKÁCS, 1963, p.41 tradução nossa)<sup>46</sup> O que nosso autor demonstra são estas interconexões dinâmicas entre o processo de trabalho e as produções científicas. Mas estas vinculações do lado da ciência são sempre mediadas. Ainda que sejam “com maior ou menor [grau de] complexidade e distanciamento” (LUKÁCS, 1963, p. 42 tradução nossa)<sup>47</sup>.

A partir do desenvolvimento das forças produtivas, sobretudo com o surgimento do capitalismo, a ciência vai interagindo cada vez mais com o complexo

---

<sup>44</sup> Fundamental é a discussão feita por Marx em *O Capital* em que trata do desenvolvimento da maquinaria na grande indústria (capítulo XIII).

<sup>45</sup> La posibilidad de este tipo de acción presupone cierto grado de reflejo correcto de la realidad objetiva en la consciencia del hombre. (LUKÁCS, 1963, p.40).

<sup>46</sup> Pero ésta, a diferencia de la fijeza, mucho más enérgica, de las formaciones producidas por el arte o a la ciencia, es de una naturaleza mucho más mutable y fluida. (LUKÁCS, 1963, p. 41).

<sup>47</sup> Cuanto más inmediatas son esas relaciones – lo cual significa también que la intención de la actividad se orienta a un caso particular de la vida (como es siempre es caso em el trabajo) –, tanto más débil, más cambiante y menos fijada es la objetivación. Dicho más precisamente: tanto más robustas son las posibilidades de que su fijación – que em algún caso puede ser, sin embargo, sumamente rígida – no proceda de la esencia de la coseidade objetiva, sino de um fundamento subjetivo, frecuentemente, sin duda, psicológico-social (tradición, hábitos, etc.). Eso significa que los resultados de la ciencia quedan fijados como formaciones independientes del hombre com mucha mayor energia que los del trabajo”. (LUKÁCS, 1963, p. 42). Quanto mais imediatas são essas relações [...], tanto mais frágeis e mais mutáveis, portanto menos fixada na objetivação. Mais precisamente: quanto mais fortes são as possibilidades de sua fixação, não se origina da essência da coisa objetiva, senão de um fundamento subjetivo frequentemente psicológico-social (tradição, hábitos, etc.). Isso significa que os resultados da ciência são fixados como formações independentes do homem com maior energia que os [resultados] do trabalho (LUKÁCS, 1963, p. 42 tradução nossa).

do trabalho sob signo da técnica, isto é, aquele tipo de conhecimento voltado para desnudar a natureza e dominá-la. Basta pensarmos nos desenvolvimentos no campo da física e da astronomia desde o século XVI (Galileu, Copérnico, Kepler, Newton), nos seus efeitos para a sociedade civil-burguesa europeia do ponto de vista econômico e para a visão que os homens têm de si mesmos, do seu lugar no mundo, e do próprio mundo. Esse processo de interação permanente, intensiva e extensivamente, vai retirando da classe trabalhadora aquelas habilidades que os homens tinham no período pré-capitalista (corporações de ofício).

Esse desenvolvimento é contraditório, pois com esse processo a ciência se torna cada vez mais afastada das atividades laborativas imediatas, mas simultaneamente cumpre um papel decisivo para o desenvolvimento dos processos de trabalho sob o capitalismo. O desenvolvimento da maquinaria sob o capitalismo e o avanço da divisão técnica e social do trabalho promovem uma retirada de conhecimentos e habilidades acumulados dos trabalhadores durante alguns séculos, bem como o domínio sob sua atividade autocriadora.

Desta forma, os homens acabam agindo de maneira estritamente pragmática e funcional com as coisas e vão moldando suas relações sociais com base nessa forma de agir, pois,

somente uma divisão social do trabalho que já está muito desenvolvida e faz de cada ramo da produção e de seus momentos parciais outras tantas especialidades inteiramente delimitadas impõem ao homem mediano ativo na vida cotidiana essa imediatez (LUKÁCS, 1963, p.45 tradução nossa)<sup>48</sup>.

Kosik (1976, p. 14) ajuda a compreender ainda mais esse processo afirmando que: “A práxis de que se trata nesse contexto é historicamente determinada e unilateral, é a práxis fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre ela se ergue”. Uma decorrência cultural disso é que “quanto à atmosfera espiritual em que a aparência superficial da realidade é fixada como o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da familiaridade em que o homem se move ‘naturalmente’ e com o que tem de se haver na vida cotidiana” (p. 14). A esse sistema de

---

<sup>48</sup> Sólo una división social del trabajo que está ya muy desarrollada y hace de cada rama de la producción y de sus momentos parciales otras tantas especialidades tajantemente delimitadas impone al hombre medio activo en la vida cotidiana esa inmediatez. (LUKÁCS, 1963, p. 45)

representações e construções mentais e comportamentais que os indivíduos compõem para eles mesmos baseado no aspecto fenomênico da realidade, e captados em sua imediaticidade na sua ação cotidiana e “natural” é o que o filósofo tcheco chama de “*mundo da pseudoconcreticidade*”.

Na sociedade produtora de mercadorias<sup>49</sup>, os conhecimentos que circulam no cotidiano, e são incorporados pelos indivíduos de forma funcional às suas atividades práticas e imediatas. Isso cria situações tais, que para eles não importa o “porquê” das coisas, o que importa é que as coisas “funcionem”. As coisas lhes são dadas como acabadas, apenas factualmente. Ao acionar um interruptor em sua casa para iluminar sua sala de estar, os indivíduos não se dão conta dos processos, dos conhecimentos, das mais variadas operações complexas que estão por “trás” desse ato trivial. Assim é que:

No cotidiano, o homem age a partir das necessidades práticas e busca respostas imediatas. Todas as mediações entre a teoria e a prática ficam ocultadas pela imediaticidade do cotidiano. Outro traço essencial do ser e do pensar cotidiano é a vinculação imediata da teoria e da prática (LUKÁCS,1963, p.45 tradução nossa)<sup>50</sup>

Pensamentos e ações cotidianos dos indivíduos são pautados pela dimensão fenomênica da realidade<sup>51</sup>, de maneira que sua ação pragmática atue como reprodutora da “normalidade” no transcorrer da sua cotidianidade. Existem simultaneamente de forma absolutamente tranquila, na consciência pragmática do homem do dia a dia, representações de mundo contraditórias, desconexas e fragmentárias em si. Porém, para o saber cotidiano tais questões não representam,

---

<sup>49</sup> “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 1983, p.45).

<sup>50</sup> En la vida cotidiana, el hombre actúa a partir de las necesidades prácticas y la búsqueda de respuestas inmediatas. Todas las mediaciones entre la teoría y la práctica están oscurecidos por la inmediatez de la vida cotidiana. Otro rasgo esencial de ser y pensar todos los días se muestra la vinculación de la teoría y la práctica. (LUKÁCS,1963, p.45)

<sup>51</sup> “O aspecto ontológico essencial deste processo pode ser brevemente exposto como um duplo movimento internamente unitário: por um lado a manipulação e o conexo consumo de prestígio excluem o máximo possível da vida cotidiana dos homens o impulso para a generidade e, acima de tudo, a tendência a superar a própria particularidade; o seu principal alvo objetivo é exatamente o de fixar, de tornar definitiva, a particularidade em cada homem objeto da sua ação. Por outro lado, e em conexão com tal movimento, a particularidade assim isolada adquire um caráter abstrato, um caráter – definitivamente – nivelador, a imediata e imediatamente sensível particularidade da vida cotidiana cai cada vez mais sob uma abstratividade superficial e imediata, por sua essência fixa e imóvel, mesmo se em contínua mudança no mundo fenomênico” (LUKÁCS, 1992, p. 155).

em si mesmas, um problema, sendo o saber cotidiano heterogêneo. “O cotidiano é heterogêneo e múltiplo, nele ocorre uma relação de imediatividade prática que mobiliza no homem todas suas forças, porém, não toda a sua força” (LUKÁCS, 1963, p.45 tradução nossa).

Cabe às produções da ciência (e da filosofia) e às manifestações da arte provocar o homem cotidiano para que o desperte de sua normalidade<sup>52</sup>. Com base nelas, ele é capaz de elevar-se e ir além do mundo, estando no mundo. Ou seja, é capaz de dissolver o que Kosik (1976, p. 15) denominou de *mundo da pseudoconcreticidade*: “O mundo da pseudoconcreticidade é um claro-escuro de verdade e engano. O seu elemento próprio é o duplo sentido”. Como numa baila sedutora a realidade se move, onde “fenômeno indica a essência e, ao mesmo tempo, a esconde”. A essência das coisas e dos processos da realidade histórica se manifesta por meio do fenômeno, “mas só de modo inadequado, parcial, ou apenas sob certos ângulos e aspectos”, acrescenta Kosik:

O fenômeno indica algo que não é ele mesmo e vive apenas graças ao seu contrário. A essência não se dá imediatamente; é mediada ao fenômeno e, portanto, se manifesta em algo diferente daquilo que é. A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva. Justamente por isso o fenômeno revela a essência. A manifestação da essência é precisamente a atividade do fenômeno (1976, p. 15).

Para o filósofo tcheco, o mundo dos fenômenos possui uma estrutura específica, uma ordem e legalidade particulares, que podem ser descritas e reveladas. “Mas a estrutura deste mundo fenomênico ainda não capta a relação entre o mundo fenomênico e a essência” (1976, p. 15). Esse papel cabe à ciência, à arte e à filosofia, sendo que cada atividade possui modos distintos de apreensão do mundo. Pois,

---

<sup>52</sup> Em verdade, tanto a arte, quanto a ciência e a filosofia possuem modos específicos de exprimir a realidade, isto é, formas particulares de apreensão do mundo. Não é nossa intenção tratar essas formas de atividade humana sem distinção. Basta pensarmos que um poeta olha para as estrelas diferentemente de um astrônomo. Enquanto um produz uma teoria científica o outro tem como resultado de sua expressão um poema.

Embora existam diferenças importantes do ponto de vista qualitativo entre os reflexos da realidade produzidos cientificamente e os gerados pela vida cotidiana, não se pode erguer sobre eles uma barreira intransponível,[...] porquanto, a diferenciação e, com ela, a autonomia - relativa - dos métodos científicos a respeito das necessidades imediatas da cotidianidade, sua ruptura com os hábitos mentais, produzem-se precisamente para melhor servir as ditas necessidades [...] (LUKÁCS, 1963, p.46 tradução nossa)<sup>53</sup>

A perspectiva assumida pelo filósofo húngaro privilegia a busca da compreensão do cotidiano a partir de uma “suspensão momentânea” da própria cotidianidade. É preciso afastar-se ou elevar-se do cotidiano para poder entendê-lo reflexivamente. É bom que se diga, no entanto, que essa “suspensão” não elimina o cotidiano mesmo.

Importante frisar no presente contexto que a superação da imediatividade do cotidiano não ocorre definitivamente, ao contrário, esse ir além do mundo fenomênico é algo momentâneo e diz respeito a uma esfera da vida social. Os homens e mulheres que, através das objetivações das artes e da ciência, transcendem o cotidiano são os mesmos que também possuem as suas vidas cotidianas. Se, para cada movimento, cada ação realizada, o homem tivesse que pensar reflexivamente sobre o seu “por quê”, tal indivíduo estaria condenado ao imobilismo.

Retomando nosso problema. É preciso esclarecer que, de acordo com o que dissemos anteriormente, para Lukács, o trabalho e a linguagem aparecem como atividades decisivas no processo de autoconstrução humana. O papel da linguagem possui uma função ativa na constituição e na dinâmica dos complexos ideativos, visto que ela opera uma generalização/homogeneização desenvolvida pelos homens com a atividade de dar nome às coisas, objetos, processos, etc. Processo progressivo este que alcança a capacidade de elaboração e categorização própria à ciência. Em conformidade com o que dissemos, diz o autor da *Ontologia do Ser Social*:

---

<sup>53</sup> Pero para la comprensión de esta conexión no basta con identificar esa interacción constante. Ya aquí tenemos que llamar la atención – pues em esse sentido procede nuestro análisis del pensamiento de la cotidianidad – sobre el hecho de que existen diferencias cualitativas entre los reflejos de la realidad, entre sus elaboraciones mentales en la ciencia y en la cotidianidad. Pero esas diferencias no establecen una dualidad rígida e superable, como suele presuponer la epistemología burguesa en su manejo de estas cuestiones; la diferenciación incluyendo su más alto nivel cualitativo, es producto de la evolución social de la humanidad. La diferenciación y, com ella, la independencia – relativa – de los métodos científicos respecto de las necesidades inmediatas de la cotidianidad, su ruptura con los hábitos mentales, se producen precisamente para mejor servir a dichas necesidades [...] (LUKÁCS, 1963, p.46).

Toda palavra, e ainda mais todo enunciado, supera a imediatez [...]; pois a palavra mais corrente como machado, pedra, andar, etc., é uma complicada síntese de fenômenos diversos do ponto de vista da imediatez: a palavra é sua síntese abstrativa (LUKÁCS, 1963, p. 59 tradução nossa)<sup>54</sup>.

Portanto, o ato de nomeação<sup>55</sup> comprime situações e operações, retirando delas as diferenças singulares e fixando aquilo que tem de comum e essencial, contribuindo para o processo de reprodução social. Por isso,

a significação da palavra, nunca é completamente rígida, as palavras usadas mudam o sentido, isso indica que as sínteses e a generalização intelectuais das propriedades sensíveis das palavras têm necessariamente um caráter fluido, determinado pela evolução social (LUKÁCS, 1963, p. 60 tradução nossa)<sup>56</sup>.

A linguagem é um órgão vivo intimamente entrelaçado com a vida cotidiana, com a ciência, com a arte e com todas as dimensões do ser social. Ela forma uma espécie de tecido composto de signos multivariados. Essa fluidez da linguagem é contrabalançada pela necessidade da ciência em conseguir estabelecer de maneira unívoca os conceitos.

Por isso “a linguagem deve, como sua mais importante função social, criar a capacidade de fixar as determinações gerais, esta ambiguidade no sentido das palavras aparece como um lado débil da linguagem, *que é necessário superar*” (LUKÁCS, 1992, p. 52 tradução nossa).

---

<sup>54</sup> Toda palabra, y aún más, todo enunciado, rebasa la inmediatez, como es obvio sin más discusión; pues ya la palabra más corriente, como hacha, piedra, andar, etc., es una complicada síntesis de fenómenos diversos desde el punto de vista de la inmediatez; la palabra es su reunión abstractiva. (LUKÁCS, 1963, p. 59)

<sup>55</sup> Não por acaso, lembra Lukács, a narrativa bíblica atribui capacidade mágica a essa nomeação.

<sup>56</sup> [...] pero la significación de la palabra, nunca completamente rígida, el cambio de sentido de las palabras usadas, indica que las síntesis y la generalización intelectuales de las propiedades sensibles em la palabra tiene necesariamente un carácter fluido, determinado por la evolución social. (LUKÁCS, 1963, p. 60)

A linguagem mostra, pois, na vida cotidiana a seguinte contradição: por uma parte, abre ao homem um mundo externo e interno muito maior e mais rico que o mundo que seria imaginável sem ele, dito de outro modo, faz acessível o mundo externo e o mundo interno propriamente humanos; mas, ao mesmo tempo, o impossibilita e dificulta-lhe a recepção sem prejuízos do mundo externo e interno. Essa dialética se complica ainda mais pelo fato de que a rigidez provocada pela linguagem é sempre simultânea com uma certa indeterminação e confusão na linguagem mesma (LUKÁCS, 1963, p.61-62 tradução nossa)<sup>57</sup>.

Além do que dissemos até aqui, a linguagem e os processos pedagógicos e educativos, no seu sentido mais amplo, colocam a possibilidade dos indivíduos se apropriem das aquisições culturais da humanidade. Isso se coloca já por meio da tradição oral, porém, mais marcadamente, com o desenvolvimento da escrita. Por meio da escrita,

[...] todo indivíduo tem a possibilidade de também reproduzir, na própria consciência, o caminho percorrido pelo gênero humano até aquele momento, e tomar uma posição crítica, positiva ou negativa, acerca de suas etapas e acerca da própria relação, acerca da própria contemporaneidade com as suas conquistas e os seus problemas (LUKÁCS, 1992, p. 55).

Ora, a linguagem, ainda mais a linguagem cotidiana, serve como médium, como uma mediação que possibilita aos homens e às mulheres se conectarem com as produções genéricas, intervindo nelas, participando de sua produção ativamente, lutando com ou contra elas. Aqui a linguagem faz parte desse arsenal do qual mulheres e homens podem lançar mão no processo de autoconstrução humana, bem como no processo das lutas travadas socialmente.

Também os sujeitos, ainda que considerados como indivíduos isolados, atomizados, são eles mesmos produtos de relações sociais. Inevitavelmente, são, diz Heller (1992, p. 18), “herdeiros e preservadores” do desenvolvimento humano, por isso tomá-los como sujeitos isolados como se sua existência não dependesse dos processos de socialização, não é uma abstração razoável, mas uma falsa abstração. Ademais, esse indivíduo deve fazer parte (particularidade) de uma tribo, clã, demos; ou ainda, de um estamento, de uma classe ou nação, assim como

---

<sup>57</sup> El lenguaje muestra, pues, em la vida cotidiana la siguiente contradicción: por una parte, abre al hombre un mundo externo e interno mucho mayor y más rico que el que sería imaginable sin él, o, dicho de otro modo, hace accesibles el mundo externo y el mundo interno propiamente humanos; pero, al mismo tiempo, Le impossibilita, o Le dificulta al menos, la recepción sin prejuicios del mundo externo e interno. Esa dialética se complica aún más por el hecho de que las rigidez provocada por El lenguaje es siempre simultánea com una cierta indeterminación y confusión en el lenguaje mismo. (LUKÁCS, 1963, p.61-62)

pertence à humanidade para poder existir concretamente. “E esta conexão se dá independente de os homens serem conscientes ou não disso. O indivíduo é sempre, *simultaneamente, ser particular e ser genérico*” (HELLER, 1992, p.18-21, grifo original).

O homem atua em sua cotidianidade condicionado pelo utilitarismo e pragmatismo que lhe é usual, podendo mover-se tanto na direção da elevação ao ser humano-genérico (arte e ciência) ou contrariamente, pode tender a ficar mergulhado na imediaticidade<sup>58</sup>, na *pseudoconcreticidade* de Kosik.

Segundo Heller, “as necessidades humanas tornam-se conscientes [ou não], no indivíduo, sempre sob a forma de necessidades do *EU*. O ‘EU’ tem fome, sente dores (físicas ou psíquicas); no ‘EU’ nascem os afetos e paixões”. De outro lado, continua a autora, “o ser genérico está ‘contido’ em todo homem’, e em toda atividade humana de caráter genérico como a arte, o trabalho, a ciência, etc.” (1992, p.20).

São estas atividades humanas, a linguagem e o trabalho, que criam a possibilidade para os indivíduos, a partir de sua cotidianidade, de se apropriar e produzir as objetivações genéricas da arte e da ciência. Por mais elevadas que elas sejam, nascem do chão social, das necessidades e dos conflitos surgidos ao longo do processo histórico. É a partir daquela triangulação da qual falamos anteriormente que a “contraditoriedade afirma [...] o ininterrupto fluir, para cima e para baixo, que vai da cotidianidade para a ciência e a arte e vice-versa, é necessário, pois serve de condição para o movimento progressivo das três esferas vitais” (LUKÁCS, 1963, p.81)<sup>59</sup>. E é nessa contraditoriedade que o conjunto das necessidades sociais aparece como ponto de partida (e de maneira mediatizada como ponto de chegada) para as elaborações da ciência. O complexo do trabalho, os problemas, os conflitos, as dificuldades que surgem ao longo do processo histórico sempre impõe ao homem um “que fazer?”, exigindo dele que se posicione.

---

<sup>58</sup> “Desde o primeiro trabalho, como gênese da humanização do homem, até as mais sutis decisões psicológicas e espirituais, o homem constrói o seu mundo externo, contribui a edificá-lo e aperfeiçoá-lo e, ao mesmo tempo, com estas mesmas ações, constrói a si mesmo, passando da mera singularidade natural à individualidade no interior de uma sociedade” (LUKÁCS, 1992, p. 106)

<sup>59</sup> Esta contradictoriedad subraya pues que el ininterrumpido fluir, hacia arriba y hacia abajo, que va de la cotidianidad a la ciencia y el arte y viceversa, es necesario, es una condición del funcionamiento del movimiento progresivo de las tres esferas vitales. LUKÁCS, 1963, p.81)

A reprodução da realidade no nível do pensamento precisa manter uma correspondência com o real, portanto, deve apreender os nexos causais necessários à efetivação das posições teleológicas. É do complexo social do trabalho que surge a relação sujeito-objeto, e a imagem que o homem cria do mundo para si ganha certa autonomia<sup>60</sup>. A autonomia relativa da ciência demanda um conjunto de posições teleológicas específicas, determina um conjunto de práticas, desenvolvimento de métodos, cada vez mais complexos e refinados<sup>61</sup>. Colocando a possibilidade de os homens de apropriarem da realidade de maneira mais efetiva. Para reforçar podemos afirmar que, o surgimento da ciência, enquanto possibilidade, está colocada a partir do momento em que nasce a capacidade do pôr teleológico. Quando os homens passam a transformar a matéria natural com fins a satisfazer suas necessidades socialmente criadas, isto é, o processo de mediação entre os homens e a natureza, precisam produzir os meios que satisfaçam suas necessidades, então precisam apreender o conjunto de séries causais. Por isso, o conhecimento é uma necessidade concreta derivada do complexo do trabalho. Na medida em que este se amplia, aumenta também a necessidade de conhecermos a realidade de maneira mais rica, intensiva e extensivamente.

---

<sup>60</sup> Esta imagem, este espelhamento da realidade na consciência dos homens, atinge por isso uma autonomia imediata na consciência, que está adiante como objeto próprio e específico; [...] A posição teleológica demanda, por isso, uma determinada distância da consciência em relação à realidade, isto é, demanda que a relação do homem (da consciência) com a realidade seja colocada como relação sujeito-objeto. (LUKÁCS, 1990, p. 21)

<sup>61</sup> [...] os momentos que são importantes para a posição teleológica são percebidos com precisão, fineza, sutileza, etc. sempre crescentes, enquanto aqueles que se encontram fora deste campo acabam por afastar-se num vago horizonte. Não obstante, tal seleção e classificação produzidas na reprodução da imagem por obra do sujeito, que elaboradas de modos sempre mais sistematizados, constituem o veículo mais importante do processo inicial; cada refinamento neste sentido da imagem representa um passo adiante, uma aproximação maior do original. (LUKÁCS, 1990, p. 25)

## 2 A IDEOLOGIA NA PERSPECTIVA DE GYÖRGY LUKÁCS

Este capítulo traz uma breve discussão sobre o conceito de ideologia e de sua relação com a ciência. Buscamos apresentar sucintamente o surgimento do conceito e como este adquiriu uma significação diferente a partir das obras de Marx e Engels (sobretudo a partir de *A Ideologia Alemã* e de *O Capital*), em seguida apresentamos a concepção de ideologia em Lukács, como o *momento ideal* de toda a práxis social. Também mostramos o *duplo aspecto* da ideologia e as diferentes posições teleológicas do ser social, por fim buscamos compreender alguns dos nexos sociais existentes entre o complexo da ideologia e o complexo científico.

### 2.1 Uma breve introdução ao conceito de ideologia

Desde a Grécia Antiga, pelo menos, o conhecimento foi entendido como iluminação. Havia uma crença insofismável de que os homens poderiam e deveriam conhecer a realidade a fim de orientar sua vida, especialmente no que diz respeito à vida da cidade (polis grega). Nisso consistia a verdadeira ação ético-política, a ação voltada para o bem comum, era essa noção de cidadania e felicidade. Sabemos que nem todos estavam incluídos nessa categoria (de cidadão). Mas o fato é que o conhecimento poderia servir de guia, iluminando os passos dos homens para que não tropeçassem. Essa capacidade era, em geral, atribuída à Razão. O homem era dotado de racionalidade, e a razão poderia fazer com que ele evitasse o erro no seu agir. O problema ocorre quando a ilusão é colocada em termos de teoria do conhecimento. Basta pensar na *Alegoria da Caverna* de Platão que veremos como conhecer é “enxergar” adequadamente, é iluminar-se. Mas a visão humana pode ficar turva, pois existem barreiras no caminho que leva ao Bem.

Durante o Renascimento, e principalmente com início da filosofia moderna (penso em R. Descartes e F. Bacon), a necessidade de controlar a natureza se tornou ainda mais imperiosa. Assim é que a questão do conhecimento e a reflexão em torno dele ganharam novos contornos. Mas o fato a destacar é a continuidade de uma reflexão a respeito dos fundamentos do conhecimento e de seus possíveis

enganos. A teoria dos *ídola*, de Bacon, é um bom exemplo de que é preciso ter cuidado para não haver confusão. “Mesmo que os órgãos dos sentidos fossem mais confiáveis do que de fato são, eles me proporcionariam, no máximo, o acesso a um nível bastante limitado da realidade” (KONDER, 2002, p.16)

Os iluministas acreditavam plenamente no poder da razão<sup>62</sup>. Para eles o homem era naturalmente racional. O conhecimento e os avanços científicos alcançados nas ciências naturais eram um dos motivos principais para tal entusiasmo. As leis naturais haviam alcançado a dimensão de leis universais não mais baseadas na autoridade ou na tradição, mas na razão, nas técnicas e experimentos (observação).

O termo ideologia foi criado por Destut de Tracy (*Idéologie*, 1801) para designar "a análise das sensações e das idéias" (ABBAGNANO, 2007, 531). Konder (2002, p. 22) explica que o termo surge em plena era pós Revolução Francesa. Para de Tracy a ideologia era como uma disciplina filosófica voltada ao estudo das idéias. Era “preciso decompor as idéias até alcançar os elementos sensoriais que as constituem em sua base”. Por meio da *ideologia* (a análise sistemática de ideias “os homens refletiam com maior fidelidade o real, evitavam os delírios do subjetivismo e podiam se aperfeiçoar, aperfeiçoando o mundo em que viviam” (KONDER, 2002, p. 22). Vemos como o termo ideologia tinha uma acepção positiva.

Reuniram-se em torno de Destut de Tracy alguns ideólogos franceses e que se propunham a apoiar Napoleão. Este, por sua vez, viu nesse grupo de intelectuais uma ameaça política, passando a fazer uso do termo ideologia em sentido pejorativo, acusando os ideólogos de “dogmáticos” ou “sectários”. Daí em diante o termo passou para a história como uma ilusão, como uma interferência na compreensão dos homens a respeito do mundo e de si mesmos (KONDER, 2002, p. 23).

Talvez o conceito ideologia tenha sido um dos termos mais utilizados por especialistas em ciências sociais de modo que seu uso se tornou corriqueiro em qualquer conversa informal. O certo é que o conceito enquanto categoria analítica é utilizado nos sentidos mais diversos. Eagleton (1997, p. 15) elenca pelo menos 16

---

<sup>62</sup> “A definição de Kant fornece os elementos de que precisávamos. A Ilustração se propunha criticar todas as tutelas que inibem o uso da razão e julgava possível fazê-lo a partir da própria razão. Ela tinha dois vetores: a crítica e a razão” (ROUANET, 1987, p. 31).

acepções diferentes. Ninguém até hoje deu um sentido unívoco ao conceito, e não se trata de incompetência, “mas porque o termo ‘ideologia’ tem toda uma série de significados convenientes, nem todos eles compatíveis entre si” (EAGLETON, 1997, p.12).

Apesar disso, o conceito ganhou notoriedade depois que foi utilizado por Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã* (1845). De acordo com Marx, numa acirrada polêmica contra as concepções do idealismo (particularmente de tendência hegeliana) e do materialismo de Feuerbach – também do século XVIII – a história deveria ser compreendida como um movimento, como um processo contraditório e dialético, fundado na constante e necessária interação entre o homem e a natureza. Marx e Engels combateram as concepções insuficientes, tanto do idealismo quanto do materialismo mecanicista-naturalista. Afirmaram um pressuposto fundamental e inelutável:

O primeiro pressuposto de toda história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Portanto, [...] são indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como produzidas por sua própria ação (MARX & ENGELS, 1991, p. 26-27, grifo nosso).

Pode-se escapar de tal pressuposto apenas na imaginação, isto é, aquilo que Marx chama de *produção da vida*, é expresso nos seguintes termos: “O que eles são coincide, portanto, com sua produção tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem” (MARX & ENGELS, 1991, p. 26-27). E não só a produção de si mesmo enquanto reprodução biológica. Mas para produzir, seja em relação ao trabalho, seja na reprodução de si mesmo, relação homem mulher, o homem precisa se relacionar socialmente. Na mediada em que ocorre o processo de desenvolvimento da divisão do trabalho há uma “cisão” fundamental, que é a separação (ao longo da história) entre o trabalho material e o trabalho espiritual. De modo que:

A partir deste momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo sem representar algo real; desde este instante a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc., “puras” (MARX & ENGELS, 1991, p. 45).

Ora, se os homens enxergam a realidade invertida como numa “câmara escura”, essa explicação deve ser buscada no “conjunto de suas relações sociais”.

Se as ideias e representações dos homens se encontram de “cabeça para baixo”, a raiz do problema se encontra na forma como eles organizam, produzem (e reproduzem) seu modo de vida<sup>63</sup>. Ou dito de outra forma:

A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida [...] (MARX & ENGELS, 1991, p. 37).

Com a divisão social do trabalho, hierarquicamente determinada, e com a apropriação privada dos meios de produção, temos o início da luta de classes, da exploração do trabalho de uns pelos outros<sup>64</sup>. Então os homens tiveram que se defrontar com um poder “estranho” e “oposto” a eles. Em verdade, esse “poder estranho” é fruto de suas relações sociais, da divisão do trabalho e da propriedade privada dos bens necessários à vida.

A partir do momento em que surge a contradição entre o interesse geral e o interesse particular fundado na divisão do trabalho, a partir do momento em que a atividade (trabalho) e os seus produtos estão divididos de forma não voluntária, mas de modo “natural”, ou mesmo imposta, “a ação do homem converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjugua ao invés de ser por ele dominado” (MARX & ENGELS, 1991, p. 47).

A ideologia não é de forma alguma uma questão de falha na percepção dos seres humanos. Poderíamos pensar que essa inversão que acaba ocorrendo no nível da consciência é uma ilusão apenas. Quando na verdade, o desenvolvimento da sociedade produtora de mercadorias faz com que as coisas (os objetos) controlem os homens (sujeitos). Dizer isso é como descrever um mundo fantástico, como se estivéssemos numa fábula. Mas é precisamente isso, o mundo das

---

<sup>63</sup> “Com a divisão do trabalho [...] dá-se ao mesmo tempo a *distribuição*, e com efeito a distribuição *desigual*, tanto quantitativa como qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; ou seja, a propriedade, [...]” Além disso, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se anuncia na segunda em relação ao produto da atividade” (MARX & ENGELS, p. 46).

<sup>64</sup> Devemos dizer ainda que este processo de luta não se restringe apenas às relações inter-classes mas leva também a um processo de antagonismo nas relações intra-classes. Queremos dizer com isso que a imposição da divisão hierárquica do trabalho, instaurada com o surgimento da propriedade privada, afeta (conflituosamente) tanto a relação entre o particular (as famílias, clãs, classes, e grupos de interesses) e o universal (a sociedade), quanto a relação dos indivíduos singulares dentro de suas próprias classes (MARX & ENGELS (1991, especialmente p. 45-121).

mercadorias exerce um feitiço submetendo os homens aos seus caprichos. Sob esse aspecto, o filósofo britânico Terry Eagleton ajuda-nos a compreender a ideologia enquanto fetiche das mercadorias. Seguindo os traços de Marx (1997, p.83) comenta que:

[...] Marx não está afirmando que sob o capitalismo as mercadorias *parecem* exercer um domínio tirânico sobre as relações sociais; está argumentando que elas efetivamente o fazem. A ideologia é agora menos uma questão de a realidade tornar-se invertida na mente do que de a mente refletir uma inversão real. Na verdade, não é mais primariamente uma questão de *consciência*, mas está ancorada nas operações econômicas cotidianas do sistema capitalista (grifo original).

No primeiro capítulo de *O Capital*, Marx afirma haver uma fundamental contradição no interior da mercadoria, contradição entre valor de uso e valor de troca. A pergunta, aparentemente tola que Marx faz é: o que é afinal uma mercadoria? Para nosso autor a mercadoria é um objeto curioso, enigmático.

Quando um determinado indivíduo produz mercadorias, por exemplo, calçados, ele não está interessado nem um pouco em consumir estes produtos fabricados (considerando é claro uma sociedade de produtores individuais isolados, embora sejam interdependentes já que fazem parta da divisão social do trabalho). Evidentemente o citado indivíduo não daria conta de consumir pares e pares de calçados num curto espaço de tempo, pois não lhe interessa o valor de uso que comportam. O que interessa a ele, acima de tudo, é seu valor de troca, isto é, trocar no mercado os calçados por dinheiro. E isto acontece não só com o produtor de calçados, mas com o alfaiate, o padeiro, etc., todos são produtores isolados. Ao mesmo tempo, existem no mercado muitos indivíduos que necessitam de uma série de outros produtos para satisfazer suas necessidades. Em verdade, o que ocorre, de acordo com Marx, é que os produtores se relacionam através do mercado. Dizendo melhor: quem comparece no mercado não são os produtores mesmos, mas suas mercadorias. A mercadoria possui, assim, uma dupla dimensão: de um lado ela é valor de uso, de outro é valor de troca. O que interessa a quem produz é o valor de troca, e para quem consome o valor de uso, isto é, as propriedades materiais capazes de satisfazer suas necessidades.

Segundo Marx (1983, p.45-46):

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. [...] O valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. *Na forma de sociedade a ser por nós examinada, eles constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do — valor de troca (grifo nosso).*

Os valores de uso são, portanto, as propriedades concretas das mercadorias. No entanto, o valor de troca, salienta Marx, não é uma propriedade intrínseca à mercadoria. De forma que, se o valor de troca é algo que torna possível a troca equivalente entre mercadorias diferentes, qualitativamente, isso se deve a algo que torna tal operação possível. Há algo em comum às diversas mercadorias, pois, sem isso, elas não poderiam ser intercambiáveis. Acompanhemos mais de perto o raciocínio do autor: “Por conseguinte, primeiro: os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Segundo, porém: o valor de troca só pode ser o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo dele distinguível” (MARX, 1983, p.46). Mais a frente, conclui o autor, esclarecendo:

Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato. Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Não restou deles a não ser a mesma objetividade fantasmagórica, uma simples gelatina de trabalho humano indiferenciado, isto é, do dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida (IDEM, p. 47).

Ficamos apenas com “cristalizações dessa substância social comum [trabalho abstrato] a todas elas, são elas valores — valores mercantis” (IDEM, IBIDEM). Não podemos seguir o itinerário da análise marxiana minuciosamente. Apenas indicar as distinções e contradições na mercadoria. A forma social que ela assume em no capitalismo, é revestida, e passa a ocultar as relações sociais por trás dela. “Como valor de uso, não há nada misterioso nela”; porém, “logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica”. De forma que o mistério da forma-mercadoria,

[...] consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais (IDEM, 1983, p. 70-71).

Quando um determinado indivíduo toma qualquer produto na prateleira do supermercado pouco importa para ele as condições concretas sob as quais aquela mercadoria foi produzida. Temos uma sociedade de indivíduos livres isolados, atomizados, produzindo isoladamente suas mercadorias, e trocando-as, ligados, mediados por coisas. De forma que são elas, as coisas (as mercadorias), que aparecem como foco de nossas atenções, desejos, frustrações, esforços, e acabamos nos (des)realizando, nos des(efetivando) nas e pelas mercadorias.

Elas aparecem para nós como sujeitos, invertendo completamente a relação. A este fenômeno social e histórico Marx denominou de fetichismo da mercadoria. Além disso, o capital como relação social, como produto desse desenvolvimento social-histórico aparece também como um produto criado pelos homens, mas que escapa ao nosso controle, e se põe como uma força hostil e estranha diante de nós. O objetivo da produção social não é, pois, a satisfação das necessidades humanas, nem a ampliação de um horizonte de maiores possibilidades de realização por parte dos indivíduos, nem a liberdade dos mesmos, menos ainda da igualdade efetiva. Dizendo melhor, há sim liberdade, mas ela se põe para nós na sociedade do capital como a liberdade de compra e venda, e a igualdade é a igualdade formal e jurídica de indivíduos que aparentam autonomia frente à sociedade. O *telos* da produção é a criação e reprodução ampliada do capital através da produção de valor de troca e de sua realização no mercado, e isto numa espiral ascendente, aparentemente sem limites. Limites estes cada vez mais problemáticos para o capital e para a sobrevivência da espécie humana.

A mistificação, por assim dizer, é um fato “objetivo”, incrustado no próprio caráter do sistema: há uma contradição estrutural inevitável entre os conteúdos reais do sistema e as formas fenomenais em que esses conteúdos se oferecem espontaneamente à mente (EAGLETON, 1997, p. 84).

Além do que foi dito, podemos acrescentar que: 1) no capitalismo mecanizado, a inversão (sujeito-objeto) aparece sob a dominação do “trabalho

morto“ sobre o “vivo”; 2) há uma relação aparentemente livre entre capital e trabalho assalariado; 3) “a forma fenomenal é obedientemente refletida pela mente, e é assim que a consciência ideológica é gerada” (EAGLETON, 1997, p. 84). A concepção de ideologia de Lukács segue sob muitos aspectos a noção de Marx. Em verdade, o filósofo húngaro se coloca como continuador da obra marxiana. Passemos então ao complexo da Ideologia.

### 2.1.1 A Ideologia na concepção Lukácsiana: o duplo sentido da ideologia

Segundo Vaisman (1989) muitos teóricos trabalharam até hoje a questão da ideologia abordando essa relação ideologia/ciência, tomando sempre como referencial o *prisma gnosiológico*. Desde Bacon (e sua teoria dos *ídola*<sup>65</sup>), o ponto fundamental na discussão teórica sobre a ciência e a ideologia, sempre foi o de estabelecer uma separação radical entre essas duas atividades. A ideologia deveria ser eliminada do conhecimento produzido cientificamente.

Importante ressaltar que esta forma de colocar o problema da ideologia diante do conhecimento, contrapondo um ao outro radicalmente, teve como função, no seu contexto histórico, romper com os critérios impostos pelas autoridades teológicas na produção do conhecimento.

Os homens do Renascimento, e com eles os homens do Iluminismo (também o positivismo no século XIX), travaram uma dura batalha contra o que chamavam de “preconceitos”, “superstições”, crenças infundadas, que muitas vezes advinham dos argumentos de autoridade de caráter religioso. O interesse em fazer uma ciência livre de qualquer tutela religiosa estava inserido num imperativo sócio-histórico, “num projeto científico e sócio-político” da burguesia em ascensão (VAISMAN, 1989, p. 400). A separação entre fatos e valores servia como “antídoto” aos argumentos da fé<sup>66</sup>. Neste ponto aparece o aspecto característico da ideologia, ela é um

---

<sup>65</sup> A teoria dos Ídolos, “[...] foi retomada por Francis Bacon, para quem os I. não são instrumentos de conhecimento, mas obstáculos ao conhecimento; são “falsas noções” ou “antecipações”, ou seja, preconceitos” (ABBAGNANO, 2007, p. 533).

<sup>66</sup> Conforme Lukács (1986, p. 04), para entender melhor a questão colocada, basta lembrar-se do exemplo de Galileu (heliocentrismo) para ver como as teorias científicas (também o pensamento de

instrumento para dirimir determinados conflitos sociais. Para isso, os pensadores buscavam nas ciências da natureza uma série de modelos explicativos que pudessem ser aplicados à sociedade.

Lukács (1986, p.04) aponta para as limitações da crítica dos “ídolos” colocando acentuadamente a questão da falsidade ou correção de determinado conhecimento. “Mas a correção ou a falsidade não bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual, correta ou errônea, é em si e por si uma ideologia”. Uma das principais críticas de Lukács é justamente o fato de ter dentro das análises da teoria do conhecimento um critério único para a questão da cientificidade, ou seja, de ter o *critério gnosiológico* como único referencial para se determinar se certo conhecimento é ou não ideologia, desprezando assim um aspecto fundamental, a questão ontológica. Para Lukács:

[...] o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente; a tarefa é de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior (*apud* VAISMAN, 1986, p. 409).

É neste preciso sentido que Marx compreende a *prioridade do ser* frente ao *pensar*, ou seja, é uma questão de prioridade ontológica. “Não é a consciência que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 1983a, p. 24). É fundamental, portanto, buscar as relações e conexões que existem entre os dois complexos sociais, ciência e ideologia entre si, e destes com o ser social, refutando o *prisma gnosiológico*<sup>67</sup> como momento predominante para a determinação da ideologia.

A ideologia também não pode ser tomada apenas em seu sentido pejorativo, afirma Lukács (1986), muito menos ainda pode ser tomada como uma “elucubração arbitrária” de certo indivíduo, ou grupo indivíduos. “Antes de mais nada: enquanto um pensamento permanece simplesmente o produto ou a expressão ideal de um

---

Darwin do século XIX) pode se tornar instrumento de luta nos conflitos sociais, operando como ideologia.

<sup>67</sup> O critério gnosiológico-epistemológico ou racionalístico-discursivo, segundo Mészáros, não é o mais adequado para se identificar a ideologia. Um determinado discurso científico ou teoria social pode muito bem ser perfeitamente coerente, preciso e racional, não carecendo de lógica interna alguma. Entretanto este é apenas um aspecto do complexo problemático da ideologia. Neste sentido é afirmado que: “[...] o que pode parecer racional (ou o contrário) nos limites de um determinado problema parcial, pode muito bem vir a ser o exato oposto quando inserido em seu contexto apropriado mais amplo” (MÉSZÁROS, 1993, p. 13).

indivíduo, não importa o valor ou desvalor que possa conter, *não pode ser considerado uma ideologia*” (LUKÁCS, 1986, p. 01, grifo nosso). Ora,

A fim de que isso ocorra é necessário uma função social bem determinada, que Marx descreve, distinguindo com precisão as perturbações materiais, nas condições econômicas de produção, das ‘formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, ou seja, as formas ideológicas que permitem aos homens conceber este conflito e de combatê-lo’”. (LUKÁCS, 1986, p. 01)

Adiciona nosso autor: “Naturalmente os portadores ontológicos imediatos de qualquer atividade social, e por isso também dos conflitos, são os homens singulares.” (LUKÁCS, 1986, p. 09). Por conseguinte:

Na imediaticidade, portanto, todos os conflitos apresentam-se como contrastes de interesse entre indivíduos singulares, ou entre individualidades e grupos, nos casos dados, se formam porque os interesses vitais das individualidades que os constituem são os mesmos ou convergem fortemente, e se encontram em oposição com os interesses vitais de outros grupos. (LUKÁCS, 1986, p. 09)

Por outro lado, a assertiva de Lukács pareceria unilateral se a ela não acrescentássemos que para se tornar uma ideologia, qualquer pensamento, opinião, teoria científica, ou comportamento, precisam estar inseridos numa disputa entre grupos sociais (classes ou frações de classe, partidos, e grupos de interesses) diversos pelo controle. Portanto, a ideologia está intimamente ligada às relações de poder e dominação existente nas sociedades, especialmente nas sociedades classistas. Tais conflitos perpassam a cotidianidade. Por isso, pondera nosso autor, argumentando que os conflitos ideológicos não ocorrem apenas nos grandes momentos de conflagração entre as classes fundamentais da sociedade. Eles ocorrem de maneiras variadas durante o curso “normal” da cotidianidade. Lukács estende a proposição marxiana ao cotidiano, uma vez que, as formações ideológicas atuam como instrumentos “pelos quais são conscientizados e enfrentados também os problemas que preenchem tal cotidianidade”. (LUKÁCS, 1986, p. 02).

Vaisman (1989) comenta a relação existente entre a teleologia e o ser social. Há uma diferenciação básica, a partir de Lukács, entre dois tipos de posições teleológicas, a saber, a teleologia primária e teleologia secundária. É importante ressaltar que “[...] o ser social é estruturalmente unitário, o que significa dizer que em seus aspectos decisivos – as posições teleológicas dos

homens – não se manifesta uma clivagem radical na constituição ontológica fundamental” (VAISMAN, 1989, p. 411). Portanto, não existe uma separação radical entre a teleologia primária (transformação da natureza) e secundária (dirigida aos homens), ao contrário, há sempre um entrelaçamento entre elas. Essa separação de que estamos tratando, conforme a autora não ocorre na realidade, mas é um artifício para fins de análise.

Para Lukács as posições teleológicas primárias estão ligadas ao âmbito do trabalho em sentido estrito, isto é, na determinação do *momento ideal* nos atos de trabalho; já as posições teleológicas secundárias estariam relacionadas às relações dos homens entre si. O trabalho é tomado tanto como fundamento do ser social como “[...] o fenômeno basilar de cada práxis econômica, mas também, como o sabemos, o modelo geral da sua estrutura e dinâmica”. Isto implica dizer que:

[...] a posição teleológica produzida na consciência (isto é, o momento ideal) deve preceder a realização material. É verdade que isso acontece no quadro de um complexo real e inseparável: do ponto de vista ontológico, não se trata de dois atos autônomos, um ideal e outro material, que de alguma maneira se interligam, não obstante, esta ligação mantenha a própria estrutura de cada um deles (LUKÁCS 1990, p. 01).

Enquanto nos atos de trabalho, em sentido estrito, os homens transformam a natureza, nas posições teleológicas de segunda ordem, o “material” com o qual “trabalham” são os próprios homens. Isto é, o que se tem por meta é a mudança ou não da ação de outros homens em determinadas situações sociais. É preciso fazer com que assumam determinada conduta para dar continuidade à reprodução daquela sociedade. Nas palavras de Lukács (1990, p. 02):

Aqui, o "material" da posição da finalidade é o homem, que deve ser induzido a tomar uma decisão alternativa. A resistência em tomar a decisão desejada, é que há uma estrutura ontológica diversa daquela que desempenha o material natural do trabalho, onde o que conta é só ter captado, corretamente ou de maneira errada os nexos do ser da natureza. O "material" é qualitativamente mais oscilante, "doce", imprevisível, que no trabalho, trata-se de posições teleológicas, cujo sucesso ou insucesso depende do conhecimento que o sujeito que põe tenha da constituição das forças que devem ser postas em movimento.

Assim, como dissemos anteriormente ao tratar da atividade vital dos homens (trabalho), os homens e mulheres para produzir precisam conhecer minimamente os nexos causais da realidade material. Também nas posições teleológicas secundárias é preciso algum conhecimento para agir, mas o “campo de incertezas”, aquilo que se sabe sobre as decisões de outros, é mais incerto. Porquanto, “O sujeito do trabalho conhece, mas não se encontra em condições de dominar todo o complexo de determinações e circunstâncias que marcam o campo sobre o qual atua, restando sempre um *espaço desconhecido*” (VAISMAN, 1989, p. 412). A posição das finalidades bem como as escolhas dos meios para efetua-las tem um conteúdo concreto, isto é, o conjunto das necessidades sociais e individuais postas pela totalidade social, em cada período histórico.

Lukács explica que, para a efetivação dos atos de trabalho, não são suficientes as posições teleológicas primárias, os atos que visam transformar a natureza em coisas úteis para satisfazer as necessidades humanas. Pois, junto com o processo de divisão social do trabalho, mesmo num estágio evolutivo muitíssimo incipiente do ser social, surgem junto com ela as posições teleológicas secundárias:

[...] já as primeiríssimas operações laborativas, [...] cuja execução exige e mobiliza forças psíquicas novas, diversas daquelas requeridas pelo próprio processo laborativo verdadeiro e próprio (pense-se na coragem pessoal, na astúcia e engenhosidade, no altruísmo em certos trabalhos realizados coletivamente) (LUKÁCS *apud* VAISMAN, 1989, p. 413).

Ou ainda:

O processo de reprodução econômica, a partir de um estágio determinado, não poderia funcionar, nem no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas, que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento da sociedade (LUKÁCS *apud* VAISMAN, 1989, p. 414).

Podemos colocar resumidamente alguns pontos importantes para a compreensão devida das posições teleológicas secundárias:

- 1) essas posições teleológicas estão conectadas a outros complexos sociais, extrapolando o complexo do trabalho em si, ainda que importante para a sua devida processualidade efetiva;
- 2) Elas estão ligadas a aspectos jurídico-políticos como também ao complexo da cultura (religião, arte, etc.).

### 2.1.2 Diferenças fundamentais entre as duas posições teleológicas

Nas posições primárias existe, é bem verdade, um *quantum* de desconhecido dentro das alternativas possíveis, isto porque é impossível ter um conhecimento total e pleno nos nexos causais envolvidos, apesar de o ato realizado com algum sucesso depender de um conhecimento efetivo. Mesmo assim um “coeficiente de incerteza” é algo que não se pode eliminar de toda e qualquer ação humana. Queremos expressar o fato de não ser possível prever ou controlar todas as decorrências de nossas decisões, seja nos atos de trabalho ou qualquer tipos de práxis humana.

“Já no outro tipo de posições teleológicas ‘o círculo de desconhecido é incomparavelmente mais amplo’”. Isto ocorre por que “... ao desencadear forças e nexos reais pode propiciar o aparecimento de ‘novas formas e novas legalidades’, fazendo com que seja difícil, mas obviamente não impossível, ‘captar as verdadeiras tendências evolutivas’ dos fatos” (VAISMAN, 1989, p. 415). Isto nos coloca diante de uma diferença em nível qualitativo, não implicando de forma alguma uma irracionalidade, mas, um grau muito maior de incerteza. Assim, “... a diferença está no fato de que uma posição teleológica [secundária] coloca em movimento, em definitivo, não uma cadeia causal, mas uma nova posição teleológica” (LUKÁCS *apud* VAISMAN, 1989, p. 415).

Devemos acrescentar, porém, a distinção entre as posições teleológicas que compõem a base estrutural dos atos de trabalho daquelas que dão origem ao complexo da ideologia:

[...] pois não constituem posições do mesmo gênero [...] ‘o mundo dos objetos das posições teleológicas primárias, no intercâmbio orgânico entre a sociedade e a natureza, é mais determinado e tem uma duração objetiva maior do que aquele das posições cujo objetivo é o agir futuro, desejado de outros homens’ (LUKÁCS *apud* VAISMAN, 1989, p. 414).

São decisões, ações, que movem outras ações, enquanto uma põe em movimento uma “causalidade objetivamente posta”, a outra põe em movimento uma “causalidade subjetivamente posta”, ampliando, dessa forma, o campo do desconhecido e aumentando a imprevisibilidade. Então, [...] *a ideologia, em qualquer uma das suas formas, funciona como momento ideal, que antecede o*

*desencadeamento da ação, nas posições teleológicas secundárias* (VAISMAN, 1989, p. 415, grifo nosso).<sup>68</sup>

Portanto existem, segundo Vaisman (1989) a partir de Lukács, as chamadas posições teleológicas primárias e secundárias; estas últimas se encontram na relação recíproca dos homens. A partir destas posições que aparecem originariamente, ao longo do processo de desenvolvimento e complexificação do homem como ser social, a Arte, a Religião, a Ciência, a Política. Enfim, as manifestações da consciência humana. E que, não são na Ontologia de Lukács um mero desdobramento das posições teleológicas secundárias encontradas no interior do trabalho, mas fazem parte de um todo complexo determinativo. Isto é, se encontram em relação recíproca, agindo um sobre o outro. Tanto a base estrutural da sociedade (economia) quanto as formas ideológicas de consciência social determinam uma à outra dialeticamente. Porém, existe sempre uma dependência ontológica, segundo Lukács, após Marx, entre base e superestrutura, onde a prioridade ontológica pertence à economia. Isto porque, segundo Marx (1991), antes de tudo os homens precisam estar vivos, precisam comer, produzir, vestir, morar, procriar para poderem, aí sim, produzir filosofia, religião, arte, etc.

Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (ENGELS & MARX, 1991, p. 27-28).

Assim sendo, a arte, a filosofia, enfim, as formas de consciência social, as formas ideológicas não possuem dentro da perspectiva instaurada por Marx, e seguida por Lukács, uma história imanente própria que possa ser descolada da produção material dos homens, com aquilo que produzem e o como produzem (VAISMAN, 1989, p. 416-417).

---

<sup>68</sup> “A partir da vida cotidiana em diante, até às objetivações máximas do reino do homem, vale sempre a dupla determinação aqui delineada. Nesta aparece aquilo que se deve entender por ideologia no sentido mais lato do termo, isto quer dizer quer a vida dos homens e, portanto, todas as suas atividades, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas etc. São em definitivo determinadas por aquele ser social no qual o indivíduo em questão vive e opera”.(LUKÁCS, 1986, p. 08)

A moral, a religião, a metafísica, e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. *Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência* (ENGELS & MARX, 1991, p.37, grifo nosso).

Sendo assim, mesmo não havendo uma “consciência social” cuja história tenha existência à parte, separada do mundo concreto, Lukács acentua a especificidade dos aspectos espirituais do mundo humano, porém considerando existir uma larga rede de mediações que ligam a base material da sociedade e este complexo que envolve a ideologia. Mais ainda, essa rede de mediações tende a crescer e a se complexificar na medida em que se desenvolve o modo de produção social (VAISMAN, 1989, p. 416-417).

### 2.1.3 Caracterização geral da ideologia: momento ideal de toda a práxis social

Dentro da perspectiva de Lukács a ideologia é uma forma de os homens tomarem consciência de sua realidade social. Esta maneira específica de os homens tomarem consciência de sua situação no mundo acontece na cotidianidade. Porquanto, “[...] qualquer reação, ou seja, qualquer resposta que os homens venham a formular, em relação aos problemas postos pelo seu ambiente econômico-social, pode, ao orientar a prática social, ao conscientizá-la e operacionalizá-la, tornar-se ideologia” (VAISMAN, 1989, p.418).

A ideologia (em sentido amplo) não é tão-somente na concepção lukacsiana apenas um instrumento de classe, ela faz parte do ser social enquanto momento ideal de sua ação. A ideologia em sentido amplo é esta forma de consciência social, é a visão de mundo que possui a sociedade. Contudo, como já dissemos, as sociedades se dividem em classes, e essa visão de mundo da sociedade é permeada por essa divisão. Passamos então à caracterização restrita da ideologia.

#### 2.1.4 Caracterização restrita da ideologia

É dentro do quadro estrutural de uma sociedade dividida em classes que se impõem os conflitos. Os homens, a cada momento histórico determinado, tomam consciência desses conflitos de classe, sejam os conflitos entre as classes sociais antagônicas, sejam os conflitos entre grupos de interesse dentro da mesma classe. E assim:

[...] na medida em que o conflito social passa a fazer parte da realidade dos homens, apresentando-se como problemática vital, a *ideologia volta-se à resolução dos problemas agora transpassados por este conflito básico*, ou seja, a ideologia passa a se manifestar como um instrumento ideal através do qual os homens e as classes se engajam nas lutas sociais, em diversos planos e níveis (VAISMAN, 1989, 419, grifo nosso).

Esse conjunto de ideias, representações do mundo, valores morais e éticos, padrões estéticos etc. entram em cena para compor as “armas” pelas quais os grupos sociais em conflito entram em cena para disputar o controle do *metabolismo social*. Todavia, neste sentido restrito, também aqui, a ideologia não entra em cena sozinha, pois é preciso que haja o suporte material para que essas ideias tenham efetivamente força no mundo dos homens. A relação material de produção dos homens é esse suporte<sup>69</sup>. Pois que, sem essa materialidade, sem essa terrenalidade, as ideias seriam apenas abstrações vazias, carentes de conteúdo e significado.

Desta forma, segundo a perspectiva marxiana, trata-se então de “permanecer sempre sobre o *solo* da história real; não de explicar a praxis a partir da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da praxis material” (ENGELS & MARX, 1991, p.56).

Ou como nas palavras de Mészáros:

A ideologia, como forma específica de consciência social, é inseparável da *sociedade de classe*. Ela se constitui como *consciência prática inescapável* de tais sociedades, vinculada à articulação de conjuntos de valores rivais e estratégias que visam ao controle do metabolismo social sob todos os seus principais aspectos (1993, p.11, grifos no original).

---

<sup>69</sup> “[...] na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais” (MARX, 1983a, p. 24 et seq.).

A ideologia neste sentido mais estrito pode ser compreendida como sendo efetivamente contraditória, e que nela se refletem os conflitos entre as classes sociais e – suas frações – de forma a se chocar em diversos momentos, incidindo, em muitos aspectos, decisivamente “sobre os processos materiais mais tangíveis do metabolismo social” (MÉSZÁROS, 1993, p. 11). Isto é, como “formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às últimas conseqüências” (MARX, 1983a, p. 25). E é desta forma, segundo Marx (1983a), na disputa entre classes sociais antagônicas que os homens viveram sua história; melhor dizendo, no período que Marx denominou de “Pré-história da humanidade”, período este que ainda vivemos. E é por conta desta luta social travada entre as classes que há sempre o interesse por parte da classe dominante em dar continuidade à condição de dominação.

E é a forma como eles elaboram idealmente a sua realidade, podendo lhes trazer condições de enxergar com clareza o universo histórico-social em que estão inseridos, ou lhes vender as contradições essencialmente existentes no real. Os homens podem se pautar (dentro de sua práxis social) por uma forma de sociabilidade em que a individualidade em-si (particularista) se constitui como predominante ou poderão abrir caminho para uma constituição de uma individualidade para-si, efetivamente genérica. Isto é, a práxis social dos homens pode ser uma práxis social fetichizada, a qual corresponde um sistema de representações em que os indivíduos compõem para eles mesmos um quadro baseado no aspecto fenomênico da realidade, e captado em sua imediatez do agir cotidiano, ou simplesmente o mundo da *pseudoconcreticidade* (KOSIK, 1976, p. 14-15).

Por outro lado, podem os homens, modificando o seu metabolismo social com a natureza e superando esta forma de sociabilidade (pré-história da humanidade), alcançar o seu caráter efetivamente genérico para-si. Esta capacidade de obscurecer a realidade social para si mesmos surge da mediação dos próprios homens com a natureza e de suas relações sociais. Relações invertidas e pervertidas fundadas na venda e compra da força de trabalho: o que Marx, em *O Capital*, denomina de fetichismo da mercadoria. Aqui, nesta forma de sociabilidade dominada pelo capital, o homem não consegue enxergar as armadilhas que ele mesmo cria para si. Além do mais, o mundo criado por nós dentro desta forma específica de sociabilidade assume uma autonomia e independência tal, que por

vezes os objetos e processos sociais acabam se voltando contra nossa vontade e contra nosso agir. (MARX, 1983, p. 70-78).

É por conta da existência e reprodução da propriedade privada, bem como da divisão social do trabalho, hierarquicamente imposta, que os homens criam o que Lukács, após Marx, denominou de estranhamento (*Entfremdung*). São obstáculos à explicitação do gênero humano efetivamente autêntico (LESSA, 1997a, p.106-118 et seq.)<sup>70</sup>.

É essa orientação prática que define também o tipo de racionalidade apropriada ao discurso ideológico, pois seus interesses devem se articular não como proposições teóricas abstratas [...]. Pelo contrário, devem se articular como indicadores práticos bem fundamentados e também como efetivos estímulos mobilizadores, direcionados às ações socialmente viáveis dos sujeitos coletivos reais [as classes sociais] (MÉSZÁROS, 1993, p.13).

Outro aspecto importante sobre a questão da ideologia, dentro desta concepção, segundo Vaisman (1989), Mészáros (1993) e Löwy (1994), não é simplesmente uma falsa consciência, ou “reflexo invertido do real”, mas antes de tudo a ideologia, de modo geral, é vista conforme sua função social. Função social esta que cumpre este papel específico de que falávamos, de tornar os homens conscientes de sua situação social conflituosa.

A ideologia em seu sentido restrito é a forma como os homens tomam consciência tanto da sua realidade cotidiana, como é a forma como os homens em sua práxis tomam consciência de seus conflitos e agem para dirimi-los.

## **2.2 A relação entre ideologia e ciência em Lukács**

De acordo com Lukács (1992, p. 77-78), o progressivo desenvolvimento das forças produtivas foi seguido de um desenvolvimento da divisão do trabalho. Por conseguinte, temos uma crescente autonomização (sempre relativa) dos complexos sociais parciais (a ciência entre eles). Ora, isso pode causar a falsa impressão de autonomia absoluta frente aos outros complexos sociais (particularmente o trabalho).

---

<sup>70</sup>Sobre a categoria do estranhamento cf. também Marx (1983b, p. 90-94), Engels & Marx (1991, p. 45-50), Mészáros (2006), Tertulian (1996) e Lessa (1997b).

O que tem uma consequência importante, pois, conduz os indivíduos fechados em sua atividade específica a imaginar que sua atividade não esteja articulada da totalidade social. Chamamos a atenção aqui para o caso dos cientistas, pois, sendo sua atividade tão especializada, tão “espiritualizada”, e por isso afastada das atividades laborativas em sentido estrito, podem acreditar que de fato estão até mesmo acima das classes sociais. De modo que:

[...] como toda relação humano-social, também esta tem caráter alternativo: por um lado, é possível que a consciência do indivíduo em questão seja plasmada de modo completamente diverso em complexos diversos, isto é, que a sua personalidade sofra certa “parcialização” (LUKÁCS, 1992, p. 78).

Decisivamente, o que marca o conhecimento científico enquanto tal é sua capacidade de captar o em-si dos objetos do mundo; o que Lukács chama de *desentroporização*<sup>71</sup>. Isto põe a questão da relação entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido. Importantíssimo lembrar aqui que, para Lukács, e também Marx, o sujeito por eles referido não é o sujeito pensante, mas o sujeito que age com todas as suas capacidades.

Dito isto, cabe afirmar, junto com Lukács (1990, p. 21), que a relação sujeito objeto (que tem seu fundamento no trabalho) vai se desenvolvendo por meio de um crescente distanciamento da consciência das imagens criadas por nós dos objetos com o qual lidamos. Tal distanciamento possibilita o surgimento da consciência humana e o seu distanciamento cada vez maior da “consciência” animal meramente reativa, possibilitando autonomização da consciência humana e desenvolvendo seu aspecto ativo. Mas o que distingue a ciência, como dissemos, de outras formas de apreensão da realidade é a possibilidade de captar as relações, processos e leis, tal qual elas são em si mesmas, e universalizar esse conhecimento. Isso mostra que a consciência ao desempenhar um papel ativo nesse processo deve conceder prioridade ao objeto que pretende conhecer. Deve captar a *lógica* da coisa. Se o mundo que nos cerca possui uma lógica, então é ela que deve ser apreendida. Isso não implica, de forma alguma, dizer que essa imagem “refletida”<sup>72</sup>, “espelhada”, na

---

<sup>71</sup> Processo pelo qual o centro privilegiado de apreensão da realidade está do lado do objeto, e não do sujeito. O olhar e os procedimentos de um cientista e de um poeta para apreender a realidade são bastante distintos ainda que tratem dos mesmos fenômenos.

<sup>72</sup> “[...] este processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções jamais possam ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis da realidade” (LUKÁCS, 1997, p.15).

nossa consciência seja idêntica à realidade. A reprodução ideativa (o reflexo) e a consciência do sujeito são coisas heterogêneas, e em muitos momentos chegam a até mesmo a se tornar opostas. Isto é, a “coisa em si” e o seu reflexo na consciência se distanciam progressivamente, criando por sua vez a separação entre sujeito e objeto (LUKÁCS, 1997, p. 14). Ora, se a identificação entre sujeito e objeto fosse possível não seria necessário conhecer a realidade social. Haveria uma identificação entre o homem e o mundo. Coisa que nem Marx, e acreditamos também, nem Lukács afirmam. Mas o fato é que:

Tal prioridade do ser-em-si demonstra-se incontestável pelo fato de que um trabalho (práxis) bem sucedido é possível somente quando a consciência percebe, reproduz no pensamento, capta os objetos do mundo externo de maneira correspondente ao ser-em-si (LUKÁCS, 1990, p. 24).

Além disso, segundo Kosik, (1976), a “teoria materialista do conhecimento, como reprodução espiritual da realidade, capta o caráter ambíguo da consciência”. A consciência humana, no curso das posições teleológicas é “reflexo”, e “projeção” simultaneamente; pois, “registra e constrói, toma nota e planeja, reflete e antecipa; é ao mesmo tempo receptiva e ativa”. (p. 33)

Sem essa sua atividade o sujeito não poderia conhecer. Assim, “não haveria nem percepção, nem reprodução da imagem, nem conhecimento praticamente relevante do mundo objetivo”. Apenas o homem atuante no mundo por meio de sua atividade vital transformadora está em condições de conhecer (LUKÁCS, 1990, p. 24). O ponto que conecta o trabalho ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é chamado por Lukács de “busca dos meios” (LUKÁCS, 1990, p. 09). Isto é, a ciência é uma mediação dos processos laborativos<sup>73</sup>, assim a busca por estabelecer nexos causais e leis científicas não é orientada tão-somente pelos procedimentos internos a ela. Assim, a ideia de uma ciência pela ciência não faz parte da perspectiva adotada por Lukács, posto que, a ciência é orientada por um fim, e os fins das ciências são colocados pelas necessidades da totalidade social. O que orienta a subjetividade no processo do conhecimento é a lógica interna do

---

<sup>73</sup> “[...] é preciso ainda sublinhar que a busca dos objetos e processos naturais que precede a posição da causalidade na criação dos meios é constituída essencialmente por atos cognitivos reais, ainda que não haja, no decorrer, consciência expressa, e deste modo traz em si o início, a gênese da ciência”. (LUKÁCS, 1990, p. 11)

mundo, porém, a ciência enquanto uma atividade social está inserida na totalidade, e por ela é condicionada. De forma que:

Temos aqui a indissociável solidariedade de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nesta nova relação ontológica, constituem o verdadeiro complexo real do trabalho e, como veremos, perfazem o fundamento ontológico da práxis social, e até do ser social no seu conjunto. Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: de um lado, o reflexo mais exato possível da realidade considerada e, de outro lado, o correlato por aquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para efetivar a posição teleológica (LUKÁCS, 1997, p.13).

Afirma o filósofo húngaro: “o trabalho criou a ciência como órgão auxiliar para alcançar um patamar cada vez mais elevado, cada vez mais social, contudo a interrelação entre ambos só pode realizar-se no âmbito de um desenvolvimento desigual” (LUKÁCS, 1997, p.19). Isto é, não há uma relação linear entre os desenvolvimentos econômicos e o desenvolvimento científico.

No processo de apreensão da realidade, a ciência, a partir do momento em que cria leis, opera uma generalização. A partir do momento em que descobre a legalidade dos seres reais os homens passam a expressar de maneira específica. Esse processo de generalização por sua vez tem, como atividade mediadora privilegiada, a linguagem. Pois ela é responsável por preservar (fixar) os conhecimentos adquiridos socialmente fundamentais para a reprodução social. Apesar dessa fixação dos conhecimentos adquiridos, cabe acrescentar: a linguagem também faz avançar o ser social, fazendo com que vá além daqueles conhecimentos apropriados e possa criar algo novo, ou conhecer algo novo (LUKÁCS, 1992, p. 45). E tanto a linguagem (sobretudo com o surgimento da escrita) como a educação, fornecem, em sentido ontológico, a possibilidade de os indivíduos se apropriarem das produções culturais postas pela humanidade. A linguagem cumpre ainda um papel fundamental no sentido de articular os diversos sentidos das coisas no cotidiano. Mas falar em linguagem é falar em ideologia, por isso: “Ela é, originariamente, o instrumento social para dar curso àquelas posições teleológicas que têm por finalidade induzir outros homens a determinadas posições teleológicas” (LUKÁCS, 1992, p. 51).

Lukács (1986) vai tornando explícito que se os homens fazem sua história, como dizia Marx, fazem a partir de sua ação no mundo, de suas escolhas, seus projetos, suas aspirações, suas hesitações, etc. De outro lado, eles fazem sua

história a partir de um conjunto de nexos causais, de um mundo já dado social e historicamente construído. E que existe independente de sua vontade e de sua consciência. Daí a paráfrase que Marx utiliza em *O capital*, quando trata do fetichismo da mercadoria: “Não sabem, mas o fazem...”. Os próprios homens vão tecendo os fios com os quais acabam enredados. A própria dinâmica social (particularmente no capitalismo) impede que vejam com clareza esse processo. Apesar disso, não estão interditados de enxergar os processos de dominação em que se encontram. Muito menos de mudá-los.

Como procuramos mostrar anteriormente, a ciência é a materialização do conhecimento efetivamente correto. Ao mesmo tempo, esse processo de conhecer não acontece no vazio, muito ao contrário, as diversas ciências estão imbricadas nos processos de trabalho, estes complexos interagem ativa e dinamicamente.

Além do mais, o caráter e a natureza da ideologia, como apresentados por Lukács, perpassam todo agir humano, em suas múltiplas relações sociais. Isto não quer dizer evidentemente que tudo seja ideológico, não podemos afirmar isso a partir do pensamento lukacsiano. Mas, o fato é que a teoria científica mais correta possível *pode* se tornar ideologia se utilizada como instrumentos de luta na disputa pelo controle da produção social. Servindo, portanto, para conservar o *status quo* ou para modificá-lo. “A ideologia é acima de tudo aquela *forma de elaboração ideal da realidade* que serve para tornar a práxis social dos homens consciente e operativa” (LUKÁCS, 1986, p. 02, grifo nosso).

De fato, a ideologia é também, [...] um instrumento de luta social que caracteriza qualquer sociedade, pelo menos aquelas da ‘pré-história’ da humanidade. [...] É por conta das lutas entre os diversos grupos sociais que o termo adquiriu ao logo do tempo um sentido pejorativo. Podendo variar os conteúdos e as formas de luta, sejam elas convicções religiosas, interpretações, teorias ou métodos científicos, o fato é que, se trata sempre, antes de tudo, de instrumentos de luta; a questão a decidir é sempre um “que fazer?” social e sua contraposição fatural é determinada pelo conteúdo social deste “que fazer” (LUKÁCS, 1986, p.03).

Ora, são nos momentos de crise da sociedade, isto é, quando as classes sociais e grupos de interesse se encontram em disputa pelo controle da produção social que as ideias (falsas ou verdadeiras), os valores, os símbolos, as imagens, são tomadas pelos homens para tentar dirimir seus conflitos. A questão é que, de acordo com Marx, “[...] não há nunca uma muralha chinesa, que separe de maneira absoluta a grande crise social do funcionamento normal do processo de reprodução

econômica [capitalista]” (LUKÁCS, 1986, p.02). De modo que, se a mercadoria é de fato a “contradição viva”, a crise é parte constitutiva da lógica do sistema capitalista. Isso faz Lukács (1986, p. 02) afirmar que o fundamento do modo de produção e reprodução do capital traz consigo, em germe, a possibilidade da crise, contida na processualidade contraditória da relação de troca de mercadorias. O critério para se determinar ser ou não de uma ideologia não se detém exclusivamente sob o prisma gnosiológico. A ideologia passa muito mais pela funcionalidade em relação à tomada de consciência da práxis dos homens historicamente determinados.

Além de tudo que dissemos, as ciências sociais, de acordo com Lukács, têm a ideologia como sua base constitutiva, isso porque “base ontológica de qualquer ciência da sociedade é constituída por posições teleológicas que intentam provocar mudanças na consciência dos homens” (1986, p. 113 ), muitas vezes, alterando o seu agir. O que não interdita, deixa claro nosso autor, é que uma ciência assim constituída possa apreender a realidade de maneira objetiva (LUKÁCS, 1986, p 113). A ciência é ela mesma perpassada de ideologia no seu sentido mais amplo. Mas cabe completar o raciocínio. Dizendo que:

“[...] a mais pura verdade objetiva pode ser usada como meio para dirimir conflitos sociais e, portanto, como ideologia, já exatamente ser ideologia não é uma *qualidade social fixa deste ou daquele produto espiritual*, mas, ao invés, *por sua natureza ontológica é uma função social, não uma espécie de ser*” (LUKÁCS, 1986, p.113, grifo nosso).

Não partilhamos da crença de que o conhecimento possa ser algo absolutamente transparente aos nossos olhos. Muito menos quando falamos das sociedades de classe. A ideologia perpassa desde as manifestações sociais mais elaboradas às atitudes individuais.

Em momentos históricos anteriores, pensamos na Grécia Antiga, havia uma crença insofismável de que os homens podiam conhecer a realidade a fim de orientar suas vidas, especialmente no que diz respeito à vida da cidade. Nisso consistia a verdadeira ação política, a ação voltada para o bem comum, era essa noção de cidadania e felicidade do homem grego. Mas o próprio conceito de cidadania entre os gregos parece revelar e esconder ao mesmo tempo. É correto dizer que o cidadão na Grécia antiga era livre. Porém, estavam fora dessa categoria as mulheres, os escravos e os estrangeiros. Vemos como um conceito tão simples e “óbvio” pode conter em seu contexto histórico um verdadeiro caráter ideológico.

### 3 A COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA E CIÊNCIA NA CONCEPÇÃO DE ÉMILE DURKHEIM

Este capítulo tem por objetivo examinar de que maneira Émile Durkheim equaciona (ou não) o problema da ideologia na ciência social. Apresentamos sumariamente o *positivismo* filosófico de Augusto Comte, visto ser este pensador uma influência decisiva para Durkheim; em seguida tratamos do *positivismo* de Durkheim e seus fundamentos teórico-metodológicos. Lançamos um olhar sobre o papel do iluminismo para reforçar a noção da ideologia como mistificação, e da neutralidade como arma na disputa da burguesia com a feudalidade.

Na *Divisão do trabalho Social* e em *O Suicídio*, procuramos esboçar alguns conceitos centrais do arcabouço teórico durkheimiano, procurando verificar como os pressupostos metodológicos (especialmente da neutralidade valorativa) são aplicados pelo autor.

#### 3.1 O positivismo de Augusto Comte

Acreditamos que antes de adentrarmos no pensamento de Durkheim seria interessante fazermos um ligeiro desvio em nosso caminho, lançando um breve olhar sobre Augusto Comte.

Segundo Giannotti (1983, p.10) o núcleo da filosofia positivista<sup>74</sup> comteana é marcado fortemente pela ideia de uma reforma intelectual do homem ou, como ele

---

<sup>74</sup> Queremos destacar que existem vários sentidos para o termo positivismo, aliás, como é comum nas ciências humanas. “Nos últimos anos, ‘positivismo’ tornou-se antes uma expressão ofensiva do que um termo técnico de filosofia. O modo indiscriminado pelo qual essa palavra vem sendo usada, entretanto, torna mais importante ainda um estudo da influência das filosofias positivistas nas ciências sociais” (GIDDENS, 1998, p. 169). E ainda, num “sentido mais restrito, o termo pode se aplicar aos escritos daqueles que se autodenominaram francamente positivistas ou, pelo menos, estavam dispostos a aceitar essa denominação. Isso diz respeito a duas grandes fases de desenvolvimento do positivismo, uma delas centrada sobretudo na teoria social e a outra mais especificamente à epistemologia. A primeira fase é dominada pelas obras do autor que cunhou o termo ‘filosofia positiva’, Augusto Comte. Apesar de haver contrastes óbvios entre o positivismo de Comte e o ‘positivismo lógico’ do Círculo de Viena, há igualmente claras conexões – tanto históricas quanto intelectuais – entre os dois” (GIDDENS, 1998, p. 169). O autor salienta também os reflexos que a sociologia positivista teve para pensadores como Durkheim, assim como para a sociologia moderna norte-americana (GIDDENS, 1998, p. 171).

prefere, da Humanidade. Para Giannotti (1983, p.10), “o núcleo da filosofia de Comte radica na idéia de que a sociedade só pode ser convenientemente reorganizada através de uma completa reforma intelectual do homem”. Por isso, “[...] seria necessário fornecer aos homens novos hábitos de pensar de acordo com o estado das ciências de seu tempo” (1983, p.10). Para ele, a ciência seria a nova *força moral* da sociedade moderna e industrial. Assim como na sociedade teológica e guerreira (sociedade medieval) a Igreja desempenhou o papel de guia espiritual da sociedade, agora a ciência também deveria ocupar o seu lugar como um guia moral e intelectual nessa nova sociedade que surge com a industrialização.<sup>75</sup> O desenvolvimento da indústria capitalista havia colocado uma série de problemas para a sociedade moderna. A industrialização, pautada pelo desenvolvimento técnico-científico, termina criando um crescimento vertiginoso da produção. Este por sua vez, leva a uma concentração de capitais nas mãos dos empresários, capitalistas e banqueiros (os gestores do capital). Ao mesmo tempo, há uma concentração de trabalhadores nas fábricas, o proletariado. Esta nova categoria social forma uma “oposição, latente ou aberta, entre empregados e empregadores, entre proletários de um lado e empresários e capitalistas do outro”. (ARON, 1999, p. 73) Ora, num momento de crise, inclusive moral, qual o grupo que poderá fazer com que a sociedade industrial e moderna possa “funcionar” adequadamente? A resposta de Comte: os cientistas. Eles seriam os herdeiros dos antigos sacerdotes religiosos, no sentido de criar um conhecimento neutro, desprovido de interesses. A ciência (especialmente a sociologia) serviria para pôr em ordem a sociedade.

Para Comte, a sociedade europeia de seu tempo estaria passando por uma crise moral. Por isso, seria preciso uma reforma moral através da sistematização da ciência positiva, e conseqüente instauração desta forma de pensar como substituto do pensamento teológico-metafísico. Forma de pensar esta que conduziria a uma

---

<sup>75</sup> Cf. “Segundo Augusto Comte, um certo tipo de sociedade, caracterizado pelos dois adjetivos, teológico e militar, está em vias de desaparecer. O cimento da sociedade medieval era a fé transcendental, interpretada pela Igreja Católica. O modo de pensar teológico era contemporâneo da predominância da atividade militar cuja expressão era a atribuição das primeiras posições aos homens de guerra. Um outro tipo de sociedade, científica e industrial, está em vias de nascer. A sociedade que nasce é científica, no sentido em que a sociedade que morre era teológica: o modo de pensar dos tempos passados era o dos teólogos e sacerdotes. Os cientistas substituem os sacerdotes e teólogos como a categoria social que dá a base intelectual e moral da ordem social”. (ARON, 1999, p. 66)

restauração, melhor dizendo, a uma regeneração individual, social e moral. Um novo ordenamento para a sociedade Humana, isto é, o positivismo. Assim a sociologia surge durante nesse processo de reorganização da sociedade moderna.

Prossegue Giannotti:

Em primeiro lugar, uma filosofia da história com o objetivo de mostrar as razões pelas quais uma certa maneira de pensar (chamada por ele de filosofia positiva ou pensamento positivo) deve imperar entre os homens. Em segundo lugar, uma fundamentação e classificação das ciências baseadas na filosofia positiva. Finalmente, uma sociologia que, determinando a estrutura e os processos de modificação da sociedade, permitisse a reforma prática das instituições (1983, p. X).

Sobre a lei dos três estados formulada por Comte, Giannotti nos explica que:

A filosofia da história [...] pode ser sintetizada na sua célebre lei dos três estados: todas as ciências e o espírito humano como um todo desenvolvem-se através de três fases distintas: a teológica, a metafísica e a positiva. No estado teológico, pensa Comte, o número de observações dos fenômenos reduz-se a poucos casos e, por isso, a imaginação desempenha papel de primeiro plano [...]. O mundo torna-se compreensível somente através das idéias de deuses e espíritos (1983, p. X).

E continua o filósofo brasileiro explicando que, no estado metafísico, Comte “[...] concebe ‘forças’ para explicar os diferentes grupos de fenômenos, em substituição às divindades da fase teológica. Fala-se então de uma ‘força física’, uma ‘força química’, uma ‘força vital’” (1983, p. X). Por fim, o terceiro e último estado:

O estado positivo caracteriza-se, segundo Comte, pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação. Cada proposição enunciada de maneira positiva deve corresponder a um fato, seja particular, seja universal. Isso não significa, porém, que Comte defenda um empirismo puro, ou seja, a redução de todo conhecimento à apreensão exclusiva de fatos isolados (1983, p. X).

A perspectiva do positivismo comteano abandona a busca pelas causas dos fenômenos, ou causas primeiras. A procura é pelo estabelecimento de leis, “entendidas como relações constantes entre fenômenos observáveis”. Isto por que, “segundo Comte, a experiência nunca mostra mais do que uma limitada interconexão entre determinados fenômenos” (1983, p.XI).

### 3.1.1 O progresso do espírito

Para Comte todas as ciências e as formas de pensar passam necessária e progressivamente pelos três estados: teológico, metafísico e o positivo.

[...] creio ter descoberto uma *grande lei fundamental*, a que se sujeita por uma *necessidade invariável*, e que me parece ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de organizações históricas [...] Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo (COMTE, 1983, p. 3-4).

Como foi dito anteriormente, no estado teológico é a imaginação que predomina como forma de compreender a realidade do mundo. Vendo nos fenômenos apenas a atuação de espíritos ou deuses, os homens buscam explicações absolutas da Natureza. O estado teológico – como forma de pensamento – desempenharia a função de coesão social, como um fundamento moral e teria como sua forma política a monarquia associada ao militarismo. Segundo Comte:

No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa palavra, conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos (COMTE, 1983, p. 4).

Já no estado metafísico, os deuses são substituídos por outras “forças”. No estado metafísico, assim como no teológico, os homens tendem a buscar explicações absolutas, ou seja, buscar a natureza íntima das coisas<sup>76</sup>.

Vê-se com isso que, a sucessão dos estados do conhecimento é invariavelmente progressiva e necessária, assim como há um finalismo em sua concepção de história. Assim, no estado positivo, os homens subordinam a imaginação e argumentação à observação dos fatos. Os homens nesse estado já

---

<sup>76</sup> “Vemos, pelo que precede, que o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando com absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais” (COMTE, 1983, p. 7, grifos no original).

não buscam as *causas* pelas quais os fenômenos naturais e sociais são produzidos. Eles renunciam a essa busca, por acreditar na impossibilidade de conhecer as causas mesmas. No estado positivo, buscam-se tão somente achar as leis invariáveis que regem esses fenômenos, estas entendidas como relações necessárias e constantes entre eles (sejam os fenômenos naturais ou sociais). Os homens desistem de procurar:

a origem e o destino do universo, a *conhecer as causas íntimas dos fenômenos*, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude (COMTE, 1983, p. 4, grifo nosso).

Essa busca pelas causas dos fenômenos, ou a produção destes, é descartada por Comte. Esse esforço tido por ele como inútil é deixado para o pensamento teológico-metafísico (positiva, no sentido comteano). Para isso, Comte se espelha no progresso já realizado pelas ciências naturais, desde Galileu e Kepler até Newton, considerando necessária a instauração da *física social*. Pois já existe a física orgânica, física celeste, física mecânica, resta completar o avanço do espírito positivo com a *física social*.

Vê-se que não há qualquer interesse de Comte na problemática ontológica. A ontologia é expulsa do horizonte científico, uma vez que é identificada à velha metafísica. Ficamos assim interditados de fazer qualquer inquirição sobre o que a realidade é. Além disso, a ciência acaba sucumbindo à crescente divisão social do trabalho, já que os diferentes ramos da ciência se tornam cada vez mais fechados e isolados em si mesmos. Assim, permanecem isolados os fenômenos específicos correspondentes a cada ciência particular, perdendo o caráter de totalidade. uma vez que:

[...] são isolados das inter-relações complexivas do ser social como totalidade e, posteriormente, analisados nesse isolamento artificial, com o objetivo — eventual — de *relacionar abstratamente* o setor assim formado com outros setores isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia, etc.) (LUKÁCS, 1979, p. 22)

Sendo assim, a ocupação em buscar a causa mesma das coisas se restringe a estabelecer relações de causa e efeito entre fenômenos empiricamente observáveis, isto é, como dados, sem jamais colocar estes dados em questão. O

axioma de tomar os “fatos sociais como coisas”, como objetos de conhecimento já dados, já estabelecidos, ganha força com Comte. Elimina-se toda a dimensão crítica, negativa e processual do conhecimento, sendo adotada uma concepção meramente *positiva*. Significativo na luta travada por Comte contra a ontologia (identificada à metafísica) é sua designação da palavra *positivo*. Segundo ele, indica o contraste entre *útil* e ocioso, entre *certeza* e indecisão; oposição entre *preciso* e vago; e fundamentalmente contrário ao que seja *negativo*.

### 3.1.2 Comte e a física social

Para o pensador considerado o fundador da sociologia (embora tenha sido mais filósofo social que sociólogo no sentido estrito do termo), cabe à ciência apenas a sistematização do conhecimento até então produzido; a consolidação do “estado positivo” para as ciências sociais e o estabelecimento de regras metodológicas com o fim de atribuir objetividade a estas ciências, de forma a conduzi-las ao mesmo progresso até então alcançado pela física, química e a biologia. É quando escreve o seu *Curso de Filosofia Positiva* (escrito de 1830 a 1842) que Comte fala pela primeira vez em sociologia ou *Física Social*. Nascia, assim, com Comte a Física Social, ou sociologia, uma ciência burguesa capaz de promover e contribuir com a necessária reforma social para fortalecer o projeto burguês contra os sujeitos sociais antagônicos, principalmente o proletariado. Não faz parte do horizonte de Augusto Comte saber a gênese da sociedade, apenas entender o seu funcionamento. Utilizando o conhecimento das leis sociais supostamente invariáveis, visando melhoramento do sistema capitalista, isto é, o progresso. O tão conhecido *slogan* do positivismo comteano, Ordem e Progresso, parece querer indicar mais ordem para a classe trabalhadora, e progresso para as classes dirigentes do capitalismo.

E o que se entende por Física Social? Escreve Comte:

Entendo por *Física Social* a ciência que tem por objeto próprio o estudo dos fenômenos sociais, considerados com o mesmo espírito que os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos, isto é, como submetidos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta é o objetivo especial em suas pesquisas (1989, p. 53).

Na concepção comteana de ciência, há, portanto, uma homogeneização metodológico-epistemológica entre as ciências da natureza e as ciências sociais. Tanto a natureza quanto a sociedade têm suas “leis invariáveis”. Assim como existe a lei da gravitação dos corpos de Newton<sup>77</sup> também existem leis que regulam os fenômenos sociais. Podemos apreender essas leis sociais a partir da observação e do raciocínio, constatando certas regularidades nos fenômenos observados. Tais fenômenos são passíveis de observação empírica. Na concepção de Comte, há uma identificação entre os fenômenos da sociedade e os da natureza. O mesmo espírito desprezioso que possui o biólogo ao estudar uma bactéria, ou quando estuda um organismo vivo qualquer, deve ter também o cientista social para analisar os fenômenos ocorridos na sociedade. Isto é, com o fundador da sociologia se consolida o postulado da objetividade científica para as ciências sociais tomando como modelo explicativo as ciências da natureza. Em verdade, esta concepção não é inaugurada por Comte. Essas ideias nascem já com pensadores como Montesquieu e Thomas Hobbes<sup>78</sup>, por exemplo.

Ao mesmo tempo em que se fundem objetividade científica e neutralidade axiológica, o cientista social para ser objetivo deveria ser neutro. Portanto, para fazer ciência (positiva), é necessário se despir de todos os seus valores. Comte admite com isso que é *apenas* possível determinar relações entre os fenômenos empiricamente observáveis, nunca suas causas primeiras (ou em suas palavras, nunca “o mistério de sua produção”).

---

<sup>77</sup> Não sem razão escreve o autor de *A filosofia do Iluminismo*: “A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta do conhecimento físico-matemático e vê aí o instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral” (CASSIRER, 1997, p.30).

<sup>78</sup> “E, por esse procedimento, o ser social, por sua vez, deve condescender em deixar-se tratar como uma realidade *física* que o pensamento esforça-se por conhecer”. Segundo Cassirer, Hobbes foi o predecessor desta *démarche*, compreendendo o Estado como um “corpo”, examinando-o da mesma forma que o mundo natural (CASSIRER, 1997, p. 39).

### 3.2 O positivismo de Durkheim e seus fundamentos metodológicos

Émile Durkheim nasce na região entre a Alsácia e a Lorena, em 1858, e morre em 1917. De família judia, mas agnóstico, ainda jovem vai a Paris completar seus estudos, até que inicia sua carreira de professor universitário em *Bordeux*. É durante o período de *Bordeux* que ele produz suas obras mais conhecidas: *Da divisão do trabalho social* (1883), *As Regras do Método Sociológico* (publicada dois anos depois desta primeira) e *O Suicídio* (1887). Em 1902, deixa *Bordeux* e segue para a *Sorbonne* (RODRIGUES, 2000, p. 11-13).

Durante a juventude, Durkheim certamente sentiu o impacto de alguns acontecimentos importantes para a história da França: a derrota francesa para Alemanha em 1871, imediatamente à Comuna de Paris em 1871 e, logo em seguida, a proclamação da III República (RODRIGUES, 2000, p. 07-09). Além desses acontecimentos marcantes, havia, como em vários países europeus, a organização crescente de entidades dos trabalhadores, a CGT (*Confédération Générale Du Travail*) em 1895. Além do que, não podemos esquecer que no último quartel do século XIX tivemos várias invenções e avanços técnicos e científicos. E ainda, os homens do século XIX tinham aquele sentimento de esperança num futuro melhor e uma crença otimista no progresso da civilização. Suas “influências”, por assim dizer, vêm de pensadores como Comte, Spencer, Mill, Tarde, entre outros, todos sempre sob o olhar crítico do *pai-fundador* da sociologia (PAIS, 1996. p. 90).

A ideia central em relação à sociedade era o problema da ordem social, ou da estabilidade da sociedade. Dito de outro modo, a questão nuclear com o qual se defronta em boa parte de sua obra diz respeito à manutenção ou não dos laços de solidariedade que ligam os indivíduos e a sociedade. Sua preocupação vinha do fato de identificar na sociedade moderna um estado *anômico*. Para ele, a sociedade moderna (com a industrialização, a urbanização acelerada, conflitos de classes) havia dissolvido os vínculos sociais que eram estruturados com base na tradição, tanto em relação à família quanto em relação à religião. E, como ele mesmo disse na *Divisão do Trabalho Social*, “não haviam colocado nada no lugar”. Retomaremos e avançaremos num momento posterior a estes pontos. Neste momento, interessamos tratar dos aspectos de sua metodologia.

O que é de fundamental na metodologia proposta por Émile Durkheim foi escrito na sua obra *As Regras do Método Sociológico*, embora tenhamos uma visão

bem mais completa do seu método ao compararmos seus pressupostos com as pesquisas realizadas em *A Divisão do Trabalho Social* e *O Suicídio*. A partir daí, pretendemos tecer alguns comentários críticos a respeito da “neutra” sociologia durkheimiana.

Não nos interessa, para o objetivo de nosso estudo, explorar exhaustivamente a obra de Durkheim, ou mesmo expor toda a sua teoria. Nosso objetivo é tão-somente analisar os fundamentos metodológicos e epistemológicos que norteiam o pensamento deste autor, e que fundam, junto com ele, toda uma *démarche* por diversos outros pensadores<sup>79</sup>.

Primordialmente as regras<sup>80</sup> que Durkheim – continuador de Comte – cria para a sociologia irão conceder sistematicidade às propostas mais genéricas feitas por Comte.

Durkheim critica Comte precisamente por sua ideia de uma história unilinear e progressivamente evolutiva. E, apesar de elogiar o filósofo francês por estabelecer que os fatos sociais devam ser tratados como coisas, censura a falta de uma postura consequente frente ao postulado estabelecido.

Foi Durkheim que lutou com todos os seus esforços para dar à sociologia o *status* de ciência<sup>81</sup>. Tanto é assim que nosso autor é taxativo ao afirmar a necessidade de um objeto científico exclusivo para a sociologia, distinto de outros objetos científicos como os fenômenos psicológicos, físicos, biológicos etc. “Pois, enfim, para que a sociologia seja possível, *é preciso antes de mais nada que ela tenha um objeto, e que esse objeto seja só dela*” (DURKHEIM, 2000, p. 05, grifo nosso).

Seus esforços foram para fornecer um quadro metodológico bastante específico onde os cientistas sociais pudessem orientar sua prática. As preocupações maiores de Durkheim são sobre a *delimitação* do campo de estudo da

---

<sup>79</sup> Pensamos aqui particularmente em Mauss, Aron, Parsons, e Giddens.

<sup>80</sup> A “seqüência do método” de Durkheim parte da ideia de uma definição clara de conceitos, especialmente a separação do seu uso “vulgar” na linguagem cotidiana, em seguida procede à “classificação” dos fenômenos que devem ser agrupados conforme suas semelhanças, depois seguimos para a “explicação por indução metódica”, “seguida de enunciação de leis gerais (teorias) por comparação de resultados” (PAIS, p. 1996, p. 88).

<sup>81</sup> Sobre a luta teórica e institucional para que a sociologia se tornasse uma ciência autônoma e reconhecida academicamente, ver: CUIN & GRESLE. *História da Sociologia*. São Paulo: Ensaio, 1994, especialmente os capítulos I, II e III.

sociologia, a identificação do objeto de estudo específico desta nova ciência e a definição de procedimentos e regras bem definidas para a pesquisa sociológica, distinguindo-a da psicologia, da biologia e da filosofia<sup>82</sup>.

No prefácio de *As Regras do Método Sociológico*, o autor dá uma indicação bastante segura de sua postura epistemológica:

*O nosso método não tem, portanto, nada de revolucionário. É até, num certo sentido, essencialmente conservador, uma vez que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais elástica e maleável que seja, não é, no entanto, modificável à nossa vontade (DURKHEIM, 1983, p. 74, grifo nosso).*

Para Durkheim, a regra fundamental é a de que os fatos sociais devem ser considerados como coisas<sup>83</sup>. Note-se que o trabalho é de delimitação. Ele não afirma que os fatos sociais (objeto de estudo da sociologia) são coisas, mas que devem ser tratados enquanto tais. Aqui cabe uma observação adicional para entendermos melhor o que nosso autor quer dizer: assim como existem as ações individuais como comer, respirar, falar, andar etc., passíveis de serem tomadas como objetos de estudo pela biologia (fisiologia), medicina e até a psicologia, também existem fenômenos que estão para além dos indivíduos tomados isoladamente.

O substrato dos fatos sociais é a sociedade e não os indivíduos. A preocupação da sociologia deve ser com os fenômenos coletivos, pois estes não dependem dos indivíduos para existir, mas dependem e estão ligados à sociedade. Fica patente aqui um aspecto chave no pensamento durkheimiano, a sociedade não é a soma dos indivíduos, ela é uma composição *sui generis*, pois ela está acima deles. Quando os indivíduos interagem num grupo é como se “o grupo” tivesse uma existência própria, distinta dos sujeitos tomados isoladamente. Assim como há a consciência individual (EU), existe na interação social um “Nós” referente ao grupo.

---

<sup>82</sup> “Aliás, muitas dessas regras são enunciadas sob a forma de interditos, com o objetivo claro de demarcação de campos (exemplos: ‘afastar da ciência todas as noções prévias’, ‘a evolução social não é explicável por causas psíquicas’, ‘a sociologia não tem de tomar partido entre as grandes hipóteses que dividem os metafísicos’[...]) (PAIS, 1996, p. 89).

<sup>83</sup> “A primeira regra e a mais fundamental é a de *considerar os fatos sociais como coisas*” (DURKHEIM, 1983, p. 94, grifos no original). Ou ainda: “Regra fundamental: Tratar os fatos sociais como coisas. [...] os fatos sociais devem ser tratados como coisas porque são datas [dados] imediatas da ciência” (IDEM, IBIDEM).

Por isso que os fatos sociais são exteriores aos indivíduos e devem ser encarados como coisas, objetos exteriores observáveis empiricamente. O sociólogo deve tomar os “objetos de suas pesquisas grupos de fatos *nitidamente circunscritos*, que possam, de certo modo, *ser apontados com o dedo*, dos quais se possa dizer onde começam e onde terminam, e atenha-se firmemente a eles!” (DURKHEIM, 2000, p. 03).

Durkheim questiona a si mesmo sobre o que é uma coisa – atributo de todos os fatos sociais – e ele mesmo nos responde:

É coisa todo objeto de conhecimento que não é naturalmente compenetrável pela inteligência, tudo aquilo que não podemos ter uma noção adequada por um simples procedimento de análise mental, tudo que o espírito só consegue compreender na condição de se extorverter por meio de observações e de experimentações, passando progressivamente dos caracteres mais externos e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos. *Tratar certos fatos como coisas não é, portanto, classificá-los numa ou noutra categoria do real: é ter para com eles uma certa atitude mental*; é abordar o seu estudo partindo do princípio de que se desconhecem por completo e que as suas propriedades características, tal como as causas de que dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, por mais atenta que seja (DURKHEIM, 1983, p. 76, grifo nosso).

Segundo Durkheim, o sociólogo, quando se defronta com um fenômeno social, deve encará-lo como algo que não se conhece inteiramente. As pessoas em seu cotidiano têm seus próprios conceitos de família, Estado, direito, sociedade. Elas não esperam pela ciência para formular suas noções (prévias). Não deve imaginar que, por viver numa sociedade, os fenômenos que pretende estudar – por serem familiares – possam ser compreendidos por meio de simples raciocínios, tampouco deve se deixar levar pelas ideias corriqueiras a respeito dos fatos sociais que pretende estudar. O pesquisador deve fazer menção não aos conceitos, não como ele os recebe do senso comum, mas deve dar a eles o tratamento científico, utilizando uma linguagem própria e tendo clareza dos conceitos que utiliza.

Seguindo o cientificismo próprio do século XIX, à semelhança das ciências naturais, o sociólogo francês pretende afastar definitivamente qualquer pretensão “metafísica” do domínio da sociologia então praticada, entendendo aqui metafísica como qualquer especulação filosófica. Deve a nova ciência ater-se estritamente àquilo que a experimentação, o raciocínio e a observação puderem captar em sua imediaticidade e exterioridade. Neste sentido diz ele:

*A nossa regra não implica, portanto, qualquer concepção metafísica, qualquer especulação sobre o mais fundo dos seres.* O que ela reclama do sociólogo é que este adote o estado de espírito em que se colocam os físicos, químicos ou fisiologistas, quando se embrenham numa região ainda inexplorada do seu domínio científico. O sociólogo, ao penetrar no mundo social, precisa ter consciência de que penetra no desconhecido; é preciso que ele se sinta em presença de fatos cujas leis lhe são tão insuspeitas como eram as da vida antes da biologia ter se constituído (DURKHEIM, 1983, p.77, grifo nosso).

Explicando melhor, a natureza da sociedade ou de qualquer grupo social é heterogênea face às consciências dos indivíduos singulares, sendo os fenômenos sociais exteriores aos indivíduos (DURKHEIM, 1983, p. 78). Para ele, a sociedade é um ente distinto dos indivíduos. Por certo, a sociedade não pode prescindir de indivíduos para existir, no entanto, quando estes indivíduos se unem para compor um grupo social, eles acabam por dar origem a um ente diferente dos indivíduos considerados separadamente. Eis “porque a sociedade é composta de indivíduos, [e] parece ao senso comum que a vida social não pode ter outro substrato além da consciência individual; de outro modo, pareceria flutuar, planar no vazio” (DURKHEIM, 1983, p. 78). Ou dito de outro modo, segundo nosso autor:

Se, como nos concedem, essa síntese *sui generis* que constitui qualquer sociedade dá origem a fenômenos novos, diferentes dos que ocorrem nas consciências solitárias, é necessário admitir que esses fatos específicos residem na sociedade que os reproduz e não nas suas partes, quer dizer, nos seus membros. São, portanto, neste sentido, exteriores às conseqüências individuais consideradas como tais... (IDEM, IBIDEM).

Isto é, os fatos sociais devem ser encarados como efetivamente exteriores ao observador, pois eles são produzidos por essa “síntese *sui generis*” que é a sociedade. O cientista social deve ter a mesma disposição de exterioridade que o químico ou o biólogo têm em relação à bactéria, ou aos átomos. Para Durkheim, porém, mesmo nas ciências físicas devem ser afastadas as prenoções e preconceitos, assim como ensinava Bacon e sua *teoria dos ídolos*. As noções prévias, a subjetividade do cientista, seus valores e sua visão de mundo são tomadas como ilusão, erro, ou engano no processo do conhecimento e atuam como interferências na compreensão da realidade humana e natural evitando que tenhamos clareza sobre as coisas. Aqui vemos a ideologia em seu sentido gnosiológico, como conhecimento falso, ou pouco confiável. É como se ainda estivéssemos presos na caverna da alegoria platônica.

Dessa forma, as prenoções (ideologias) “*são uma espécie de fantasmas que desfiguram o verdadeiro aspecto das coisas e que nós confundimos com as verdadeiras coisas [...]. Até agora, a sociologia tem tratado mais ou menos exclusivamente, não das coisas, mas dos conceitos*” (DURKHEIM, 1983, p. 95-96, grifo nosso).

Junto à característica de exterioridade frente aos indivíduos – por isso devemos os considerar como coisas – os fatos sociais são dotados de coercitividade perante os indivíduos. Compelem os indivíduos a se comportarem de determinada forma, fazem com que pensem de determinada forma. E isto a tal ponto de eles se sentirem “forçados” a isto. Cumprem funções importantes sob esse aspecto a educação, a religião, a família, já que são instituições sociais capazes de inculcar nos indivíduos uma série de valores morais e de forçá-los a aceitarem os papéis que lhes são impostos socialmente. Embora existam diversos níveis de coação social, e tanto mais forte lhes parece quanto menos os valores e vínculos sociais estiverem consolidados em suas consciências.

Os indivíduos são constrangidos de diversas formas pelas instituições e representações sociais<sup>84</sup> (mitos, lendas populares, as concepções religiosas, de todas as espécies, as crenças morais, etc.) a seguirem tais normas sociais sob o risco de sofrerem determinadas sanções morais e/ou legais. Esta coercitividade e exterioridade dos fenômenos sociais face às consciências individuais não implicam uma adequação/assimilação passiva por parte dos indivíduos. Assim é que:

Pelo fato de as crenças e as práticas sociais nos chegarem do exterior, não quer dizer que as recebamos passivamente e sem as submetermos a modificações. Ao pensarmos e assimilarmos as instituições coletivas, individualizamos-las e incutimos-lhes em maior ou menor grau nosso cunho pessoal (DURKHEIM, 1983, p. 82).

Durkheim explica a questão dos papéis sociais desempenhados por todos nós, de irmão, de esposo ou de cidadão. Segundo ele, estes papéis sociais que

---

<sup>84</sup> Segundo o filósofo Giannotti (1983, p. 8), Durkheim entendia a “consciência coletiva” como “o sistema de representações coletivas em determinada sociedade. Representações coletivas seriam, por exemplo, a linguagem, ou um grupo de práticas de trabalho, encontradas em certa sociedade. [...] Para Durkheim, as representações coletivas desdobram-se nos aspectos intelectual e emocional, e é possível determiná-las de maneira direta e não apenas através dos pensamentos e emoções individuais”. Ainda nas palavras do próprio Durkheim: “Com efeito, as representações coletivas traduzem a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam” (DURKHEIM, 1983, p. 79).

correspondem a determinados deveres e obrigações não são originados de nossas vontades individuais, mas (im)postos pelos costumes, pela cultura, pela sociedade. E estes têm, conforme foi dito antes, uma realidade objetiva definida pela coercitividade e exterioridade em relação aos indivíduos. “Mesmo quando eles [papéis sociais] estão de acordo com os meus próprios sentimentos e lhes sinto interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva, pois não foram estabelecidos por mim, mas sim recebidos através da educação” (DURKHEIM, 1983, p. 87). É neste sentido que podemos observar como Durkheim compreende a relação entre indivíduo e sociedade, como uma relação de contraposição e exterioridade, sob este aspecto uma relação dicotômica, na qual a sociedade se impõe aos indivíduos. De forma que estes sentimentos, pensamentos ou estas “formas de ser” e “fazer” não são apenas exteriores aos indivíduos, mas também dotados de um poder coercitivo que se impõe a eles, ou seja, são *independentes de sua vontade*.

Para demonstrar isso, nosso autor argumenta que é suficiente qualquer indivíduo tentar ir contra as normas sociais:

Se tento violar as regras do direito, elas reagem contra mim de modo a impedir o meu ato, se ainda for possível, ou a anulá-lo e a restabelecê-lo sob a sua forma normal, caso já tenha sido executado e seja reparável, ou a fazer-me expiá-lo, se não houver outra forma de reparação (DURKHEIM, 1983, p. 88).

Estes fatos sociais são, por exemplo, a língua de um país, a moeda nacional, ou qualquer outra realidade social já consolidada e cristalizada (são formas institucionalizadas, como o direito, sistemas econômicos, religiosos), as quais os indivíduos não podem ignorar sob pena de não poder viver coletivamente sem estas manifestações sociais. Sob este aspecto nos diz o próprio autor:

No fundo, é isso o que há de mais essencial na noção de constrangimento social, pois tudo o que ela implica é que as maneiras coletivas de agir ou de pensar têm uma realidade exterior aos indivíduos que, em cada momento, a ela se conformam. *São coisas dotadas de existência própria, que o indivíduo encontra completamente formadas e não pode impedir que existam ou fazer com que existam de modo diferente; é obrigado a contar com elas, e é-lhe tanto mais difícil (não dizemos impossível) modificá-las quanto maior for o seu grau de participação na supremacia material e moral que a sociedade tem sobre os seus membros* (DURKHEIM, 1983, p. 82, grifo nosso).

Referindo-se a Comte e Spencer nosso autor atribui a eles um papel importante para o avanço da sociologia, no sentido de atribuírem aos fatos sociais o caráter de coisas. Mas ainda assim, isso por si só é insuficiente. Isto por que tanto Comte como Spencer tratam de forma metafísica as questões que pretendem tratar cientificamente, “acabam por tomar as idéias como objeto de estudo” (DURKHEIM, 1983, p. 96-97). Porém, muito semelhante ao que propõe Comte, Durkheim propõe a eliminação de toda subjetividade envolvida na pesquisa social como característica essencial à obtenção de um conhecimento verdadeiramente objetivo, portanto científico. Por isso, à semelhança do que já acontecia nas ciências naturais, é preciso afastar todas as pré-noções. Para isso,

[...] a ciência, para ser objetiva, deve partir da sensação e não dos conceitos que se formaram sobre ela [...] Mas a sensação é facilmente subjetiva. Por isso é de regra, nas ciências naturais, afastar os dados sensíveis que se arriscam a ser demasiado pessoais, retendo exclusivamente os que representam um suficiente grau de objetividade (DURKHEIM, 1983, p. 108).

Assim sendo, Durkheim (1983, p. 108) se refere ao físico, que para medir a eletricidade ou a temperatura não se baseia em impressões subjetivas, mas no termômetro ou eletrômetro. Assim também o sociólogo deve ter um ponto de referência constante e invariável para eliminar o mais possível a subjetividade do conhecimento produzido. Fica patente, assim, como é o padrão de cientificidade objetividade das ciências naturais. “Porque a condição de toda objetividade é a existência de um ponto de referência, constante e idêntico, com o qual a representação pode ser relacionada e que permite *eliminar tudo o que ela tiver de variável, logo, de subjetivo*” (DURKHEIM, 1983, p. 108, grifos nossos). A ideia de que são leis naturais invariáveis que regem os fenômenos sociais permanece, também à semelhança do que preconizava o positivismo de Comte.

Vimos até aqui que a ideia metodológica da dualidade fato/valor passa a se consolidar como um dos pilares centrais do positivismo, fazendo parte de um quadro sistemático adquirindo status de postulado científico, isto é, válido não somente para os positivistas. Este postulado fundamental (a neutralidade axiológica) se faz presente em vários pensadores de diferentes correntes e matizes epistemológicos, o que nos remete a falar em uma *dimensão positivista* de determinado pensador que não se filia ao positivismo declaradamente (LÖWY, 1994, p. 17).

### 3.3 Uma breve digressão histórica: o contexto do iluminismo

Não pretendemos aqui remontar em detalhes à história deste importante movimento intelectual e cultural que foi o Século das Luzes (século XVIII). Para nós, o importante é buscar os fios principais que ligam o surgimento do positivismo – enquanto movimento de continuidade e descontinuidade – dentro do quadro mais geral do Iluminismo.

Com o fortalecimento da burguesia desde os séculos XVI e XVII, mas ainda dentro de uma estrutura feudal, porém com traços marcantes de alterações estruturais significativas, aconteceram mudanças até então nunca vistas. O homem passou a acreditar no seu próprio poder, nas suas capacidades individuais. O indivíduo começa a ganhar relevo na sociedade moderna, os laços que o prendiam começam a se romper. O modo de vida feudal já havia entrado num processo de crise e dissolução. É neste período que surge o pensamento de Bacon e Descartes alardeando que o conhecimento não mais depende da Revelação ou Providência, buscando outro fundamento para o conhecimento que não mais a fé e a autoridade: a despeito das distinções em relação ao método, compartilhavam a crença de que os homens podem conhecer o mundo e dominá-lo (CASSIRER, 1997, p. 09-10). Os Iluministas são herdeiros dos séculos precedentes tanto do século XV, com o movimento literário e intelectual da Renascença, quanto do século XVII, com a Reforma protestante e as concepções filosóficas de Descartes e Bacon<sup>85</sup>.

Os iluministas acreditavam plenamente no poder da razão<sup>86</sup>. Para eles o homem era naturalmente racional. O conhecimento e os avanços científicos alcançados nas ciências naturais eram um dos motivos principais para tal entusiasmo. As leis naturais haviam alcançado a dimensão de leis universais, não mais baseadas na autoridade ou na tradição, mas na razão, nas técnicas e experimentos (observação).

---

<sup>85</sup> “Sem dúvida, suas construções intelectuais [dos iluministas] se erigiram sobre os fundamentos colocados pelos pensadores do século XVII – Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes e Locke –, e reelaboraram suas ideias principais; porém nesta mesma reelaboração apareceram um novo significado e novas perspectivas” (CASSIRER, 1997, p. 9-10). Sobre o contexto histórico do Iluminismo Cf. também Huberman (1986) e Soboul (1981).

<sup>86</sup> “A definição de Kant fornece os elementos de que precisávamos. A Ilustração se propunha criticar todas as tutelas que inibem o uso da razão e julgava possível fazê-lo a partir da própria razão. Ela tinha dois vetores: a crítica e a razão” (ROUANET, 1987, p. 31).

Além disso: “A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa” (MARCUSE, 1978, p. 17). Dessa forma, os homens deveriam lutar contra a opressão das autoridades religiosas e contra as forças da natureza para que elas os servissem em seu benefício. Esta luta se daria fundamentalmente com o desenvolvimento do conhecimento humano e da economia capitalista. “O mundo deveria se tornar uma ordem de razão [...]. O processo econômico aparecia como o fundamento da razão” (MARCUSE, 1978, p. 17-20). Este desenvolvimento progressivo faria com que o homem pudesse viver melhor, portanto mais feliz<sup>87</sup>. Com isto, boa parte dos filósofos iluministas fez uma identificação entre a razão (universalmente válida) e a consolidação da sociedade burguesa, o que acabou servindo como um embasamento filosófico e ideológico para a Revolução Francesa.

Mais que os pensadores de qualquer época anterior, os homens do Iluminismo aderiram firmemente à convicção de que a mente pode apreender o universo e subordiná-lo às necessidades humanas. *A razão se converteu no deus destes filósofos, os quais se inspiraram principalmente nos avanços científicos dos séculos precedentes* (ZEITLIN, 1973, p. 13, grifo nosso; tradução nossa).

É bem verdade que o Iluminismo não foi de maneira nenhuma um movimento homogêneo. Havia perspectivas diversas, ou seja, era um todo heterogêneo, o que não impedia de ser um todo. E o que conferia organicidade a este movimento era principalmente o fato de compartilharem a crença no poder da Razão.

Objetivamente considerados os caminhos divergem, mas essa divergência nada tem de dispersão. Todas as energias do espírito permanecem ligadas a um certo motor comum [...] Quando o século XVIII quer *designar* essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de ‘razão’. A ‘razão’ é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações (CASSIRER, 1997, p. 22).

Portanto, no século XVIII, com o Iluminismo, há a crença de que o homem pode, pelo conhecimento, dominar a natureza e se libertar. As luzes da Razão libertam os homens da ignorância, destroem o desconhecido e a necessidade do mistério pregado pela Igreja. O progresso obtido nas ciências naturais se refletia nos

---

<sup>87</sup> “A razão e a ciência permitiam ao homem alcançar graus cada vez maiores de liberdade, portanto, um crescente nível de perfeição. O progresso intelectual [...] devia servir constantemente para promover o progresso geral do homem” (ZEITLIN, 1973, p. 15, tradução nossa).

filósofos do Iluminismo. Há uma fé inabalável na Razão, bem como um otimismo enorme quanto ao progresso humano. Porém, a imparcialidade, isto é, a neutralidade valorativa era uma *conditio sine qua non* para a produção do conhecimento que se pretendesse científico; e isto incluía as ciências voltadas ao estudo da sociedade. “Se a ciência havia revelado a ação das leis naturais no mundo físico, talvez pudesse descobrir leis similares no mundo social e cultural” (ZEITLIN, 1973, p. 13, tradução nossa).

Aquelas leis de que falavam Comte e Durkheim, leis constantes, invariáveis e universalmente válidas. Assim como existiam leis no mundo físico-natural havia também leis da mesma ordem que regiam os fenômenos sociais. Parece-nos, a partir do que vimos até aqui, possível dizer inclusive que o positivismo compreende que entre o mundo social, o mundo dos homens, e a esfera do mundo físico-natural há uma continuidade ontológica. No sentido de entender os fenômenos sociais como objetificações sociais, como se as relações sociais fossem cristalizadas a ponto de não poderem ser modificadas.

Assim, acreditamos ter explicitado que o postulado fundamental do positivismo (a dualidade fato/valor, ou a pretensa disjunção radical entre Ideologia e Ciência) é resultado (DESDOBRAMENTO) de um processo anterior, a saber, o Iluminismo. Postulado este que surgiu desde o século XVII com o pensamento de Bacon, por exemplo, tomando corpo com a luta ideológica da burguesia do século XVIII e a consolidação do capitalismo<sup>88</sup> contra os resquícios ainda existentes do feudalismo. “Tanto a doutrina do direito natural quanto a de uma ciência natural da sociedade possuem uma dimensão utópico-revolucionária, crítica. O positivismo moderno nasceu como um legítimo descendente da filosofia do Iluminismo” (LÖWY, 1994, p. 19).

Seguimos aqui bem de perto as análises críticas de Löwy sobre a história do Iluminismo e do positivismo. O positivismo é caracterizado por ele da seguinte forma:

---

<sup>88</sup> “[...] o positivismo surge, em fins do século XVIII - princípio do século XIX, como uma utopia crítico-revolucionária da burguesia antiabsolutista, para tornar-se, no decorrer do século XIX, até nossos dias, uma ideologia conservadora identificada com a ordem (industrial/burguesa) estabelecida” (LÖWY, 1994, p. 18).

1. *A sociedade é regida por leis naturais*, isto é, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural;
2. A sociedade pode, portanto, ser assimilada epistemologicamente pela natureza (o que classificaremos como 'naturalismo positivista') e ser estudada pelos mesmos métodos, *démarches* e processos empregados pelas ciências da natureza;
3. *As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e explicação dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções e preconceitos.* (LÖWY, 1994, p. 17, grifo nosso).

Como principais representantes do positivismo, Löwy nos apresenta Condorcet, Sait-Simon, Comte e Durkheim. Entretanto, entre os quatro pensadores está interposta uma grande diferença. Os dois primeiros estão caracterizados por preconizarem uma ciência social completamente livre de valores éticos, morais, religiosos, ou mesmo livre da autoridade da Igreja e dos senhores feudais. É contra este grupo social que Condorcet se opõe, propondo então que a economia, a política e as ciências voltadas ao estudo da sociedade sejam explicadas assim como a astronomia, fisiologia, física etc.

Saint-Simon, discípulo de Condorcet, partilhava da mesma concepção. Entretanto, como esclarece Löwy, esta postura metodológica não pode ser compreendida a partir de si mesma, mas antes relacionada com a luta da burguesia na Europa contra a Igreja e a aristocracia rural, desempenhando um papel completamente inovador e revolucionário.

Ao se reportar a Durkheim e a Comte, Löwy tem o cuidado de distinguir os momentos histórico-sociais em que se achavam inseridos os dois últimos<sup>89</sup>. É com Comte e Durkheim que o positivismo assume uma face não mais contestadora, mas sim comprometida com a realidade existente (LÖWY, 1994, p. 22). E isto não por acaso, mas por ser o início do século XIX que a burguesia industrial se estabelece no poder<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Para o autor não é surpreendente que Comte seja considerado o fundador do positivismo, ao invés de Condorcet ou Saint-Simon, e isto por que “[...] é ele [Comte] que inaugura a transmutação da visão de mundo positivista em ideologia, quer dizer, em sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem estabelecida. Nota-se aqui a mudança brusca de função do conceito de ‘preconceito’, que ocupava um espaço central no dispositivo crítico da Enciclopédia e do positivismo utópico: ele não serve mais para designar as doutrinas estagnadas do Antigo Regime, mas sim o próprio pensamento utópico-revolucionário do Iluminismo [...]. Evidentemente, a ordem a que aspira Comte não é de ante de 1789, que os doutrinários do absolutismo queriam restaurar: trata-se de uma nova ordem, uma ordem *industrial*, contendo o progresso – isto é, o desenvolvimento da indústria e das ciências” (LÖWY, 1994, p. 22-23).

<sup>90</sup> Já que a física, a química e a biologia já haviam entrado no estado positivo, caberia agora estabelecer no estudo da sociedade este patamar. Cf. ainda “A sociedade passava agora a ser

Será, portanto, Comte que, trazendo toda uma carga filosófica de S. Simon, com quem irá romper posteriormente, se tornará o fundador-mor do positivismo. Comte foi quem propôs de forma mais radicalmente conservadora a sistematização, ainda que no campo puramente filosófico, das ciências.

Além de conceber a sociedade tal qual um corpo físico, identificando completamente sociedade e natureza, e conseqüentemente ciências sociais e ciências da natureza, Comte se tornará o mais completo arauto da neutralidade axiológica. Ele é quem inaugura o termo *Física social*, dividindo a sociedade em Estática e Dinâmica social. A primeira corresponde à estrutura imutável da sociedade, é a Ordem; e a segunda é a que propicia as mudanças que ocorrem nas sociedades humanas, a evolução da moral e do conhecimento etc., é o Progresso. Daí a célebre frase Ordem e Progresso, que certamente nos é familiar.

Evidentemente a ordem a que aspira Comte não é a de antes de 1789, que os doutrinários do absolutismo queriam restaurar: trata-se de uma nova ordem, uma ordem industrial, contendo o progresso - isto é, o desenvolvimento da indústria e da ciência (LÖWY, 1994, p. 23).

Para garantir a objetividade nas ciências sociais, entendida tal qual na física, na química e na biologia, Durkheim recomenda a mesma *postura*, ou seja, que fique completamente apartado dos conflitos sociais. Entretanto Löwy é bastante claro em mostrar que os critérios de Durkheim não são suficientes para afastar as prenoções. Löwy vai mais além quando diz que: “Suas análises são fundadas sobre premissas político-sociais tendenciosas e ligadas ao ponto de vista e à visão de mundo de grupos sociais determinados” (1994, p. 32).

Daquilo que foi dito até aqui, podemos dizer que a concepção de ciência dentro da perspectiva positivista, particularmente de Comte e Durkheim, está baseada na observação de fatos exteriores aos sujeitos e na relação destes fatos por meio de observações, experimentos e do raciocínio, ou seja, a busca das leis que regem os fenômenos naturais e sociais. Dentro desta concepção está excluída a busca por uma explicação da “natureza íntima das coisas”, isto é, a origem ou causa dos fenômenos do mundo (naturais e sociais). O positivismo renuncia desta forma a

---

tomada como um complexo mais ou menos definidos de fatos, governado por leis mais ou menos gerais – uma esfera a ser tratada como qualquer outro campo de investigação científica” (MARCUSE, 1978, p. 309).

qualquer colocação ontológica, pois a entende como *metafísica*, e, por conseguinte, para esta concepção qualquer colocação ontológica está fora do campo científico<sup>91</sup>.

Percebemos uma diferença fundamental entre a perspectiva epistemológica e a ontologia de Lukács. O positivismo compreende ainda a realidade apenas como uma coleção de fatos fixa e rigidamente estabelecidos. Apesar de recusar toda e qualquer metafísica por ser mera especulação, o positivismo termina caindo numa especulação ao mergulhar no que nos é dado imediatamente. O conhecimento da realidade é desenvolvido por via “sistemático-aditiva”, isto é, sistematizando esses fatos fixos (coagulados) da realidade e acrescentando a cada momento mais e mais fatos, ampliando com isso o conhecimento humano (KOSIK, 1976, p. 50). Os fenômenos sociais de acordo com essa perspectiva são “*coisas dotadas de existência própria, que o indivíduo encontra completamente formadas e não pode impedir que existam ou fazer com que existam de modo diferente*” (DURKHEIM, 1983, p. 82, grifo nosso). É como se tivessem uma “segunda natureza”.

Se for correto dizer que há entre esses dois pólos (indivíduo/sociedade) uma relação indissociável, porém heterogênea e contraditória, o que o positivismo durkheimiano não nos permite perceber é que resulta de um processo histórico produzido pelos próprios homens.

Para essa perspectiva, a realidade perde sua historicidade, pois se a sociedade é uma espécie de organismo, cujos órgãos devem manter-se em funcionamento sob pena de pôr em risco sua existência, então o papel principal da teoria é manter o sistema em equilíbrio. Ora, então se aceito a realidade tal qual ela é, e se só posso me defrontar com o mundo pela empiria, com o mundo visto como dado estabelecido, não posso criticá-lo ao ponto de mudá-lo desde sua raiz, mas apenas reformá-lo, apenas melhorar o funcionamento do sistema capitalista.

Além disso, a posição positivista compreende a relação entre objetividade e subjetividade como dois pólos distintos, separados e contrapostos. Neste sentido, é que todo conhecimento científico (positivo) deve por meio de normas, regras metodológicas e procedimentos epistemológicos eliminar todo conteúdo ideológico (subjetivo), entendendo que toda ideologia se traduz em conhecimento falso,

---

<sup>91</sup> “Comte, [...] quis elaborar uma *filosofia* que a tudo abarcasse, mas logo fica claro que, no contexto do positivismo, a filosofia significa algo inteiramente diferente do que antes significava, e isto de tal maneira que se rejeita o conteúdo autêntico da filosofia. ‘A filosofia positiva’ é, em última análise, uma contradição *in adjecto*. Ela se refere à síntese de todo conhecimento empírico ordenado em um sistema de progresso harmonioso, seguindo um curso inexorável” (MARCUSE, 1978, p. 309).

portanto, não científico. Assim se aplica o prisma gnosiológico para se determinar se tal conhecimento é ideologia ou não. Há a perfeita identificação de que todo conhecimento científico é absolutamente verdadeiro, por isso, objetivo e neutro, e, de outro lado, que todo conteúdo ideológico é a manifestação da subjetividade, por isso, falso.

### 3.4 Da divisão do trabalho ao suicídio

Durkheim descreve, na *Divisão do Trabalho Social* e em *O Suicídio*, um estado anômico da sociedade moderna, tanto uma anomia moral quanto jurídica e econômica. Há uma noção de ciência salvadora na perspectiva durkheimiana já que ela pode diagnosticar “doenças sociais” e receitar “remédios”<sup>92</sup> para essas doenças. O que ele pretende na obra é proceder a um diagnóstico que o leve a entender a causa do suicídio. A sociologia pode ser entendida como uma técnica assim como a medicina que prescreve remédios para os males sociais. “Ora, o suicídio, na situação em que se encontra hoje, é justamente uma das formas pelas quais se traduz a doença coletiva de que sofremos” (DURKHEIM, 2000, p. 04).

Particularmente, na *Divisão do Trabalho*, o autor indica haver uma dissolução dos laços de solidariedade social, a ponto de as atitudes mais censuráveis do ponto de vista moral ser toleradas por conta da lógica do sucesso. Pois uma moral “inconsistente e perniciosa” domina o mundo econômico uma vez que a economia capitalista seguindo sua lógica própria (*lógica do capital*) acaba por estabelecer a lei do mais forte. A economia por si só não consegue gerar uma moral, pois não consegue regular a ação dos indivíduos nem gerar uma ação moderadora dos conflitos de interesses obviamente divergentes entre empresários capitalistas e trabalhadores assalariados. Esse estado de coisas gera uma situação de *anomia* na sociedade moderna, perturbando assim o equilíbrio estável do sistema.

Até mesmo as “tréguas” estabelecidas violentamente entre as classes e grupos de interesses são transitórias e não resolvem os conflitos. As paixões humanas, escreve Durkheim, apenas são aplacadas frente a uma “força moral”

---

<sup>92</sup> “[...] ela [ciência] procura curar!” (DURKHEIM, 2000, p. 202). Difícil dizer se seriam remédios ou poções mágicas.

capaz de impor autoridade e ter ascensão sobre os indivíduos e interesses particulares, pois “o estado de guerra é necessariamente crônico” (1999, p. VII, grifo nosso).

Deixada à sua própria sorte, isto é, se deixada guiar pela “mão invisível do mercado”, a sociedade moderna pode desaguar na *anarquia*, ou seja, a falta de normas sociais efetivamente válidas para todos (estas pretensamente devem valer para todos). O mercado não produz regras sociais (morais). Ora, a sociedade deseja que exista ordem e tranquilidade; é preciso existir segurança e estabilidade. Mesmo do ponto de vista individual, esse estado de coisas é problemático. A própria liberdade individual depende de uma regulamentação instaurada pela sociedade, portanto, é ela que coloca os limites, os parâmetros de atuação individual, com isso, protege estes mesmo indivíduos dos abusos de poder possivelmente cometidos por aqueles que são mais fortes física e economicamente:

Só posso ser livre na medida em que outrem é impedido de tirar proveito da superioridade física, econômica ou outra de que dispõe para subjugar minha liberdade, e apenas a regra social pode erguer um obstáculo a esses abusos de poder (DURKHEIM, 1999, p. VIII).

“É por isso que se pôde dizer de nossas sociedades [...] que elas são ou tendem a ser essencialmente industriais”. Ora, argumenta nosso autor “uma atividade que tomou tal lugar na vida social não pode, evidentemente, permanecer desregulamentada, sem que disso resultem profundas perturbações” (DURKHEIM, 1999, p. VIII).

Difícil não lembrarmos aqui da concepção hobbesiana no que diz respeito ao equilíbrio do corpo social, afirmando a impossibilidade de os indivíduos sozinhos conseguirem regular sua relação, sendo necessário o poder do soberano, pois estaria acima dos interesses individuais e particulares. Neste ponto, Durkheim parece concordar com a tradição liberal que enxerga numa entidade qualquer, (no caso hobbesiano, o Soberano, no caso de Durkheim, a sociedade) a capacidade de apaziguar os conflitos dentro da sociedade civil-burguesa.

Mas qual o “remédio” para o estado anômico da sociedade moderna?

Durkheim pretende mostrar com sua obra que a divisão do trabalho não pode ser responsabilizada por esse estado de coisas. A divisão do trabalho social não produz necessariamente a dispersão e a incoerência em relação às funções sociais. Mas é preciso haver regras. E elas são (im)postas pela coletividade aos indivíduos.

Ora, escreve o sociólogo francês, a sociedade é superior em relação aos indivíduos, em termos morais e materialmente, e, além disso, os precede, já que quando os indivíduos nascem se defrontam com uma realidade social já posta (direito, religião, educação etc.). A “coletividade” é o árbitro designado para resolver os conflitos e impor os limites a cada um (DURKHEIM, 1999, p. X). “Para que a anomia tenha fim, é necessário, portanto, que exista ou se forme um grupo em que se possa constituir o sistema de regras atualmente inexistente” (DURKHEIM, 1999, p. X). Ele apresenta os diversos grupos profissionais como estas entidades capazes de regulamentar os indivíduos em sua ação econômica e de produzir uma espécie de “ética”, a ética profissional.

Curiosamente, Durkheim nega esse papel aos sindicatos (tanto dos trabalhadores quanto os patronais) afirmando ser entidades ligadas a interesses particularistas, não sendo capazes de gerar uma norma social acima dos seus interesses. Mesmo os acordos mantidos entre essas entidades de classe são estabelecidos mediante a força econômica de cada participante, eles não conseguem produzir o que hoje chamaríamos de “um estado de direito” (DURKHEIM, 1999, p. XII). Afirma também que o Estado sozinho não conseguiria cumprir esta função já que está muito distante da prática cotidiana dos indivíduos. Portanto, tal papel deveria ser reservado aos grupos profissionais ou corporações.

Nosso autor vai buscar na cultura Greco-romana e depois na Idade Média a existência dessas corporações e analisar como elas funcionavam e qual função possuíam. Ora uma instituição “tão duradoura” e “persistente não poderia depender de uma particularidade contingente e acidental”. “Se, desde as origens da cidade até o apogeu do Império, desde o alvorecer das sociedades cristãs até os tempos modernos, elas foram necessárias, é porque correspondem a necessidades duradouras e profundas” (DURKHEIM, 1999, p. XV).

Para nosso autor, as corporações deveriam ressurgir, mas não tanto pelo papel econômico que desempenhavam, mas pelo papel moral junto aos trabalhadores. Ele mostra como as corporações na antiguidade clássica ocidental desempenhavam, para além do papel econômico, a função de redes de ajuda mútua, eram grupos de solidariedade (no sentido dos laços sociais). Pois possuíam um “culto comum, banquetes comuns, festas comuns, um cemitério comum [...]”. Havia laços sociais tão estreitos e solidamente estabelecidos que “a comunidade de interesses assumia o lugar da comunidade de sangue”. Pois eram como

irmandades, quase como uma grande família, formavam confrarias, compartilhavam a mesma crença e o modo de vida etc. Assim também aconteceu na Idade Média (DURKHEIM, 1999, p. XVIII-XIX). Ao mesmo tempo, havia as regras que normatizavam sua conduta, regras muito precisas para cada ofício. Deveres e direitos entre patrões e operários, entre o mestre do ofício e os seus aprendizes. De maneira que o patrão não poderia retirar o direito ao trabalho a qualquer momento que quisesse.

Porém, as regras e obrigações mútuas se multiplicaram tanto que acabaram predominando os monopólios e privilégios. Nessas corporações, Durkheim chama a atenção para o papel tanto da religião<sup>93</sup> como da família, como órgãos que fortalecem esses laços sociais entre os indivíduos. O problema, identifica ele tanto na *Divisão do Trabalho* quanto em *O Suicídio*, é que essas instituições sociais não desempenham mais o mesmo papel, não cumprem mais sua função, qual seja, de inculcar nos indivíduos os valores que devem ter, consolidar neles “os modos de ser e agir”, para que aceitem “docilmente a disciplina coletiva” (DURKHEIM, 2000, p. 323).

O problema que Durkheim enfrenta é o da transição das sociedades tradicionais para as sociedades industriais modernas. Para ele a indústria moderna nos conduz a um processo de especialização das funções de maneira extraordinária, além de um aumento gradativo da riqueza produzida pela sociedade. A especialização se generaliza por toda a sociedade, não apenas nas fábricas, mas também em relação aos saberes, e por toda a administração do estatal (burocracia). E ainda, argumenta nosso autor, a divisão de tarefas é tão antiga quanto a humanidade. Ela ajuda os homens a produzir mais, sendo um elemento facilitador, pois contribui para que os homens cooperem na sua luta contra a natureza.

Perguntar qual a função da divisão do trabalho é perguntar a que necessidades ela corresponde dentro da sociedade. Para ele, a divisão de tarefas e papéis sociais não tem uma função meramente econômica, mas antes de tudo, moral. Isto por que essa divisão acaba multiplicando e fortalecendo os laços sociais, pois determina o papel, a responsabilidade de cada um dentro do grupo, por exemplo, na família (divisão de tarefas). O problema aqui é que os indivíduos não são consultados a respeito do papel que devem desempenhar na sociedade. Isto

---

<sup>93</sup> A religião “é a melhor das escolas para ensinar o homem a se conter” (DURKHEIM, 2000, p.323).

lhes é imposto. É um tipo de afirmação ingênua dizer que se trata de uma mera divisão de tarefas, transmitindo a idéia de que há uma liberdade de escolha a respeito de qual função desempenhar. Para ele, a verdadeira função da divisão do trabalho (radicalmente diferente da concepção de Marx e Lukács) seria o de fomentar os laços de solidariedade, inculcando nos indivíduos suas responsabilidades para com o grupo. E, “[...] se é esta de fato a função da divisão do trabalho, ela deve ter um caráter moral, porque as necessidades de *ordem*, de *harmonia*, de solidariedade social são geralmente tidas como normas morais” (DURKHEIM, 1999, p. 30). Cabe perguntar, ordem e harmonia para que e para quem?

E como percebemos a solidariedade social? Escreve Durkheim, através dos símbolos sociais exteriores aos indivíduos, e um dos mais significativos é o direito porque se torna verificável e, mais que isso, porque o direito nasce da sociedade, melhor, da consciência social.

Então, só podemos captar a solidariedade social por meio de seus efeitos externos e observáveis, da mesma maneira que é possível mensurar a temperatura dos corpos por meio de um termômetro (instrumento externo, sem subjetividade), assim também é com a solidariedade social. Esse meio externo é o direito. Assim, ele está fora e além dos indivíduos tomados isoladamente e, ainda, o direito exerce uma coerção sobre os indivíduos, pois aqueles que descumprem uma norma estabelecida são punidos. Se existem determinadas sanções punitivas, elas indicam o tipo de vínculo social existente. “Uma vez que o direito reproduz as formas principais da solidariedade social, só resta classificar as diferentes espécies de direito para descobrirmos, em seguida, quais são as diferentes espécies de solidariedade social que correspondem a elas” (DURKHEIM, 1999, p. 35). Aqui Durkheim começa a apresentar os dois tipos de solidariedade social e os tipos correspondentes de sociedades.

No caso da solidariedade mecânica (própria das sociedades “primitivas” ou “inferiores”), ela se estrutura a partir das semelhanças entre seus membros. Aqui a *consciência coletiva* é extremamente consolidada e exerce uma pressão forte sobre os indivíduos. Isto se mostra quando alguém comete um crime e é punido com a morte, apedrejado ou banido da comunidade, ainda que esse crime seja o atentado à honra, comer carne de um animal proibido, tocar num objeto sagrado. Aqui o crime não ofendeu o indivíduo, mas ao grupo, à consciência coletiva. Nas sociedades

“inferiores” ou “primitivas” o direito é inteiramente penal. Os sentimentos que existem nas consciências individuais são fortemente gravados. Importante destacar que o direito penal está bastante ligado ao direito religioso, pois tem como consolidar esses sentimentos nos indivíduos. A consciência coletiva é, pois,

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum. [...] ela não tem por substrato um órgão único; ela é, por definição difusa em toda a extensão da sociedade, mas tem, ainda assim, características específicas que fazem dela uma realidade distinta (DURKHEIM, 1999, p. 50).

Entre os povos “primitivos” a punição não possui utilidade alguma porque é uma reação apaixonada e irrefletida da consciência coletiva buscando simplesmente a vingança<sup>94</sup>, toca, pois, nos sentimentos e nas crenças mais profundas da sociedade. Por ser uma reação espontânea (quase automática) e pelo fato de os indivíduos formarem um todo coeso, Durkheim dá o nome de solidariedade mecânica. A pena aparece aqui como castigo, não como *restauração*. A coesão depende exatamente da intensidade da força com que essas sociedades reagem ao crime.

Nas sociedades “primitivas” ou “inferiores” o direito é basicamente punitivo, enquanto que nas sociedades “modernas” e industrializadas o direito é restitutivo. Nas sociedades “primitivas” a execução da pena consiste basicamente em causar dor aos indivíduos, em geral punição física ou privação de qualquer tipo; nas sociedades “modernas” a ideia é reparar aquele indivíduo para que possa assumir novamente sua função social estabelecida. A solidariedade mecânica é a que liga o indivíduo diretamente à sociedade e submete-o à sua vontade; e na solidariedade orgânica, o indivíduo é dependente de um sistema complexo de divisão de tarefas, o que os liga são suas diferentes funções. Para ele a divisão do trabalho torna os indivíduos mais livres e independentes, ao mesmo tempo em que os liga por conta da multiplicação das funções. O “egoísmo” é “inevitável”, apenas o grupo ou a coletividade pode contê-lo. Durkheim parte da noção de que essa divisão do

---

<sup>94</sup> “A pena não serve, ou só serve de maneira muito secundária, para corrigir o culpado ou intimidar seus possíveis imitadores; desse duplo ponto de vista, sua eficácia é justamente duvidosa [...]. Sua verdadeira função é manter intacta a coesão social, mantendo toda vitalidade da consciência comum. Negada de maneira categórica, esta perderia necessariamente parte de sua energia, se uma reação emocional da comunidade” (DURKHEIM, 1999, p. 81)

trabalho social é baseada numa troca justa, já que há uma dependência entre os diversos grupos profissionais e classes sociais, como se houvesse um grande pacto social implícito entre as classes. Difícil acreditar que numa sociedade atravessada por conflitos de classe isto seja possível. O que faz com que Durkheim perceba o problema da divisão do trabalho, sobretudo positivamente, é o fato de ele entender a divisão do trabalho quase exclusivamente do ponto de vista “moral”, do ponto de vista de um conjunto de funções distribuídas entre os membros dessa sociedade. A questão aqui é que nem todos aceitam suas “funções”.

Mas ele acredita que é preciso achar harmonia; curar a sociedade de sua anomia e estabelecer relações mais justas para curar o mal que tem por causa as *desigualdades extremas*. Na prática, as desigualdades sempre vão existir, esse não é o problema. O problema é quando ela é extrema, aí sim é algo fora do “normal”.

Em *O Suicídio*, uma obra já madura, o autor inicia sua pesquisa fazendo o que podemos chamar de “limpeza do terreno”. Antes de lançar as “fundações” da obra, trata primeiro de definir qual seu objeto (a taxa de suicídios) e de explicar porque ela não se confunde com uma abordagem psicológica. Como separar o fenômeno e estabelecê-la como algo específico da sociologia? Por meio de um índice estatístico, a taxa de suicídios. Em seguida ele vai afastando as causas mais comumente atribuídas ao suicídio na sua época, como a loucura, estados orgânico ou psíquicos, motivos climáticos ou geográficos. Afasta também da ação dos indivíduos, buscando situações de regularidade entre os fenômenos e suas causas a partir de seus efeitos. Por isso:

[...] deixando de lado, por assim dizer, o indivíduo como indivíduo, seus móveis e suas idéias, indagaremos imediatamente quais são as situações dos diferentes meios sociais (confissões religiosas, família, sociedade política, grupos profissionais, etc.) em função das quais o suicídio varia (DURKHEIM, 1999, p. 174-5).

Por meio dos levantamentos estatísticos que dispunha, chega a algumas conclusões curiosas. Católicos se matam menos que protestantes. Mas não por motivos religiosos, mas, segundo ele, porque o catolicismo preservou mais suas tradições, por conta de os laços sociais dos protestantes serem mais “soltos”, já que há um individualismo mais acentuado entre eles, pois recorrem mais frequentemente às suas consciências individuais (por conta da livre interpretação dos textos bíblicos). Entre os protestantes não há uma estrutura hierárquica capaz

de (im)por controle moral sobre os indivíduos. O suicídio se agrava quando as crenças tradicionais entram em crise aumentando o individualismo que leva ao *suicídio egoísta* (DURKHEIM, 1999, p. 200). Este tipo de suicídio é visto como um “mal-estar social”, pois os indivíduos se acham mais livres para dispor de sua própria vida, visto que os laços de solidariedade social se encontram dissolvidos. Ele acontece pelo enfraquecimento dos laços sociais.

Interessante ressaltar que ele segue o preceito segundo o qual o pesquisador deve reunir os tipos de fenômenos sociais em grupos a partir de suas semelhanças, formando uma “classificação” desses fenômenos e, então, podendo fazer comparações e generalizações.

Segundo Durkheim, “a religião exerce uma ação profilática sobre o suicídio” (1999, p. 202). Mas não apenas a religião se enfraquece com o surgimento da sociedade moderna (com a urbanização, o desenvolvimento da ciência, e do capitalismo industrializado) também a família e a política, enquanto instâncias de socialização e de controle sobre os indivíduos. Então:

Quanto mais os grupos a que pertence [família, Estado, religião] se enfraquecem, menos o indivíduo depende deles e, por conseguinte, mais depende apenas de si mesmo para não reconhecer outras regras de conduta que não as que se baseiam em seus interesses privados. Se, portanto, conviermos chamar de *egoísmo* esse estado em que o eu individual se afirma excessivamente diante do seu eu social e às expensas deste último, poderemos dar o nome de egoísta ao tipo particular de suicídio que resulta de uma individuação descomedida (DURKHEIM, 2000, p. 258, grifo nosso).

Por outro lado, “quando a sociedade é fortemente integrada”, os indivíduos dependem dela e acreditam estar sob seu controle e a “seu serviço”, não lhes sendo permitido dispor livremente de suas próprias vidas, conforme seu “capricho” (DURKHEIM, 2000, p. 259).

Já com o suicídio de *tipo altruísta* ocorre justamente o contrário. Os laços sociais se acham tão fortes, exercendo uma coerção tão grande sobre os indivíduos, que eles enxergam o suicídio sob certas condições como um *dever moral*. Durkheim fornece vários exemplos de povos “primitivos” que praticam o suicídio como um valor moral.

Nessas sociedades (godos, visigodos, hérulos, hindus, etc.) morrer por doença ou velhice é algo desonroso, daí a prática do suicídio ser algo bastante comum e frequente entre eles. Aqui o que predomina é o tipo de solidariedade

mecânica, corresponde às “sociedades inferiores” ou tradicionais. Elas, de certa forma, apagam o indivíduo porque sua força moral é demasiadamente forte. Sendo assim:

Para que o indivíduo tenha tão pouco espaço na vida coletiva, é preciso que ele seja quase totalmente absorvido no grupo e, por conseguinte, que este seja muito fortemente integrado. Para que as partes tenham tão pouca existência própria, *é preciso que o todo forme uma massa compacta e contínua* (DURKHEIM, 2000, p. 274, grifo nosso).

Por isso a personalidade individual tem pouca importância. É como se o “EU” desaparecesse no “NÓS” da coletividade. Embora seja mais comum nas sociedades “inferiores”, esse tipo de suicídio existe, nas sociedades modernas, no exército, pois na carreira militar os sujeitos se adequam perfeitamente às normas do grupo. Ali eles estão perfeitamente “integrados”, são leais aos deveres morais porque são forjados na disciplina sendo capazes de dar sua vida pelo “amor à pátria” e ao “bem comum”. De forma que:

[...] a disciplina exige que ele [o militar] *obedeça sem discutir* e até, às vezes, *sem compreender*. Mas, para isso, é necessário que haja uma abnegação intelectual pouco compatível com o individualismo. É preciso ter pouco apego à sua individualidade para se conformar docilmente a impulsos externos. Em suma, o princípio da conduta do soldado está fora dele, o que é característico do *estado de altruísmo* (DURKHEIM, 2000, p. 292, grifo nosso).

O suicídio altruísta surge como um *novo tipo*, aquele ligado à força moral do grupo social, pois os laços de solidariedade são tão fortes que reduzem a importância da individualidade. Tal tipo de fato social aparece mesmo em sociedades modernas (a princípio mais individualistas), como é o caso do exército.

### **3.5 Durkheim diante da questão ciência e ideologia ou o princípio do Barão de Münchhausen I**

Chegamos por fim ao tipo *anômico*. Característico das sociedades modernas ocidentais. Durkheim relaciona a sua incidência estatística aos ciclos econômicos. As estatísticas mostram que o suicídio anômico é frequente: 1) *em momentos de*

*crise econômica*, pois os indivíduos são lançados numa situação inferior a que possuíam antes da crise; 2) nos momentos de *efervescência econômica*, nos momentos de prosperidade capitalista, quando há um súbito aumento de poder e de riqueza, desestabilizando os indivíduos. Ou seja, tanto as *crises* do sistema capitalista quanto os momentos *ascendentes* da economia capitalista conduzem a uma propensão maior ao suicídio<sup>95</sup>. Daqui, o método “neutro” e “objetivo” de Durkheim parecem cair num “subjetivismo”. Ora, se crise e prosperidade fazem aumentar os números de suicídio, o que faz Durkheim (2000, p. 309) dizer que a miséria protege os indivíduos do suicídio?

Na Irlanda, onde o camponês leva uma vida *tão penosa*, as pessoas se matam muito pouco. A Calábria, *tão miserável*, não tem suicídios, por assim dizer; a Espanha tem dez vezes menos do que a França. *Pode-se até dizer que a miséria protege*. Nos diferentes departamentos franceses, os suicídios são tão mais numerosos quanto mais há pessoas que vivem de rendas.

Ele toma a hierarquia social como algo dado, pois no final das contas ela jamais é questionada, pois, para ele, a hierarquia socialmente imposta é considerada parte constituinte de toda e qualquer sociedade. A assimetria entre os grupos e classes sociais é da natureza das *coisas*. Portanto, é normal que nas sociedades exista uma distribuição desigual dos bens socialmente produzidos, cabendo mais e melhores produtos a uns e não a outros.

Não há sociedade em que eles [desejos] sejam igualmente satisfeitos nos diferentes graus da hierarquia social. Contudo, em suas características essenciais, a natureza é sensivelmente a mesma em todos os cidadãos. Não é ela, portanto, que pode atribuir às necessidades *o limite variável* que lhes seria obrigatório (DURKHEIM, 2000, p. 313).

Essas inferências de Durkheim não estão inseridas nos dados estatísticos, mas são muito mais advindas de sua perspectiva e visão de mundo, tudo que ele pretendia afastar de suas pesquisas. Além do mais, partir da noção de que os indivíduos possuem por sua natureza desejos insaciáveis parece algo muito mais

---

<sup>95</sup> “O numero de falências é um barômetro que reflete com sensibilidade suficiente as variações por que passa a vida econômica. Quando, de um ano para o outro, as falências repentinamente se tornam mais numerosas, pode-se ter certeza de que ocorreu alguma perturbação grave” (DURKHEIM, 2000, p. 304). E também: “Tanto não é o crescimento da miséria que provoca o crescimento dos suicídios que também crises favoráveis, cujo efeito é aumentar bruscamente a prosperidade de um país, agem sobre o suicídio do mesmo modo que desastres econômicos” (DURKHEIM, 2000, p. 306).

próximo da metafísica do que da ciência “neutra” e “objetiva” que pretendia praticar. Afinal de contas, utilizar a expressão “desejos insaciáveis” não é uma noção muito “objetiva” que se possa aferir com precisão! Ele acaba justificando e naturalizando a miséria. E acima de tudo tornando-a desejável. Ora, os desejos humanos precisam de limites, mas, principalmente, o “desejo” daqueles que aspiram ser o que não podem, ou aspiram ter além daquele limite imposto pela hierarquia socialmente estabelecida. Então,

[...] é preciso portanto, antes de tudo, que as paixões sejam limitadas. Só então elas poderão se amortizar com as faculdades e, assim, ser satisfeitas. Mas, como não há nada no indivíduo que lhes possa fixar o limite. Este lhes deve necessariamente vir de alguma força exterior ao indivíduo. *É preciso que uma força reguladora desempenhe para as necessidades morais o mesmo papel que o organismo para as necessidades físicas. Isso significa que essa força só pode ser moral* (DURKHEIM, 2000, p. 315).

Essa força exterior não advém da violência física, da força bruta, mas de uma força moral, já que os “corações” não podem ser modificados pela força. É preciso uma força que os indivíduos reconheçam como legítima, e aceitem o lugar que “a sociedade” lhes conferiu como algo “justo”.

A quem o discurso de Durkheim é endereçado? – Ele é claro sob esse aspecto – à classe trabalhadora. Eles devem reconhecer um padrão de vida médio e aceitá-lo sem reivindicar ir além desse limite<sup>96</sup>. Por conseguinte:

As diferentes funções são como que hierarquizadas na opinião e um certo coeficiente de bem-estar é atribuído a cada uma conforme o lugar que ocupa na hierarquia. Segundo as idéias estabelecidas, há, por exemplo, uma certa maneira de viver que é vista como o limite superior que o operário pode se propor em seus esforços para melhorar sua existência, e um limite inferior abaixo do qual dificilmente se tolera que ele desça, *desde que não tenha algum demérito grave* (DURKHEIM, 2000, p. 315, grifo nosso).

Por isso, a autoridade coletiva “não se pode estabelecer sem pedir a uns ou outros e, mais geralmente a uns e outros, sacrifícios e concessões, em nome do interesse público” (DURKHEIM, 200, p. 318). Por que afinal os “sacrifícios” são

---

<sup>96</sup> “Só que eles não podem ditar a si mesmos essa lei de justiça, pelas razões que mencionamos. Portanto, *devem recebê-la de uma autoridade que respeitem e diante da qual se inclinam espontaneamente*. Só a sociedade seja direta e em seu conjunto, seja por intermédio de um de seus órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador, pois ela é o único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este último aceita”. (DURKHEIM, 2000, p. 315 grifo nosso)

sempre exigidos das classes trabalhadoras? Por que *mais* a “uns” do que a “outros”? Por que há desigualdade social? A isso Durkheim responde ingenuamente<sup>97</sup>. Ele vai ainda mais longe, afirmando que:

[...] sempre subsistirá uma hereditariedade, a de nossos dons naturais. A inteligência, o gosto, o valor científico, artístico, literário, industrial, a coragem, a *habilidade manual* são forças que cada um de nós recebe ao nascer, como proprietário nato recebe seu capital, como o nobre, antigamente, recebia seu título e sua função. Portanto, será preciso que ainda uma disciplina moral para fazer com que aqueles que a natureza favoreceu menos aceitem a mínima situação que devem ao acaso de seu nascimento (DURKHEIM, 2000, p. 318-19, grifo nosso).

Aparentemente Durkheim “esquece” que o Terceiro Estado, durante a Revolução Francesa, derrubou os estamentos feudais, por conseguinte os privilégios de nobreza. A questão é que a consolidação da sociedade civil-burguesa ergueu tantos outros. No caso, o “privilégio” da propriedade privada. Mais uma vez a pobreza é colocada como uma “proteção” ao suicídio. A partir do raciocínio durkheimiano chega-se a noção de que a pobreza sempre existiu e sempre irá existir, além disso é perfeitamente aceitável e desejada já que não desperta no indivíduo maiores desejos e anseios, pois assim possui um círculo menor de necessidades.

Se a pobreza protege contra o suicídio, é porque, por si mesma, ela constitui um freio. Por mais que façamos, os desejos, em certa medida, são obrigados a contar com os meios; o que temos serve, em parte, como ponto de referência para determinar o que gostaríamos de ter. Por conseguinte, quanto menos possuímos, menos somos levados a ampliar sem limites o círculo de nossas necessidades. A impotência, obriga-nos à moderação, habitua-nos a ela, além de que, quando a mediocridade é geral, nada excita o desejo. A riqueza ao contrário, pelos poderes que confere, nos dá a ilusão de que só dependemos de nós mesmos. (DURKHEIM, 2000, p. 322).

Lukács (1986, p. 29) se apropria do argumento utilizado por Marx, em *A Ideologia Alemã* (1991, p.46), mostrando que a partir dos conflitos existentes entre os interesses da coletividade e o interesse de determinados grupos sociais (classes ou frações de classe), o discurso de uma classe assume, às vezes, o interesse da coletividade. É verdade que a conexão entre os homens não é imaginária, ela existe

---

por conta de uma dependência mútua que eles mantêm entre si para produzir e reproduzir suas vidas. Porém, os interesses precisam ser generalizados, é preciso que as construções discursivas (sejam elaborações científicas ou não) tragam sempre um “NÓS” que de alguma forma inclua aqueles que são alvos da dominação.

Ao tomar a divisão do trabalho *apenas* sob seu aspecto positivo, como uma forma de integração e solidariedade social, Durkheim deixa de lado, sequer observa, que a divisão hierárquica do trabalho tem como seu reverso a propriedade privada e a dominação dos homens. Aliás, ele termina naturalizando as relações de dominação na sociedade capitalista.

Sabemos das lutas dos trabalhadores ao longo dos últimos dois séculos para alargar os limites realmente impostos pela lógica do capital. Suas lutas não foram movidas pelos “desejos insaciáveis”, mas às suas necessidades vitais. Esses limites são reforçados e inculcados pela “força moral” (ideológica) da sociedade capitalista. Mézszáros, a esse respeito, escreve sobre ajustes necessários à reprodução social (que na sociedade moderna passa necessariamente pela reprodução ampliada do capital), e da sua relação com o papel da ideologia nas sociedades de classe:

O que nos interessa diretamente é o papel específico da ideologia nesse processo de *ajustamentos estruturais*, pois a reprodução bem-sucedida das condições de dominação não pode ocorrer sem a mais ativa intervenção de poderosos fatores ideológicos, paralelamente à manutenção da ordem vigente. (1993, p.09)

Esta é a função da ideologia dominante numa sociedade de classes, manter a estrutura específica de um ordenamento social com fins à preservação. E o papel da teoria a esse respeito é claro, pois é no campo das ciências sociais que a teoria “pode se permitir ser ‘consensual’, ‘orgânica’, ‘participativa’, e assim por diante, reivindicando, assim, também a manifesta justiça da ‘moderação’, ‘objetividade’ e ‘neutralidade ideológica’ (dominantes)” (1993, p. 09).

Durkheim acreditava que a ideologia era um erro, um engano no processo do conhecimento, uma forma de conhecimento que levaria ao engano, portanto, falso, isto é, um conhecimento contrário à ciência. Por isso é que deveríamos afastar a subjetividade do conhecimento que pretendesse ser científico, por outro lado recorre a ela para controlar os indivíduos. Não é sem propósito que ele afirma que seu método não é revolucionário, mas conservador. Conservador num duplo

sentido, tanto em termos epistemológicos (tomar os fenômenos sociais como dados da experiência empírica, sem questioná-los), como no sentido de seu método permitir justificar a sociedade estabelecida. Como pode o pesquisador imaginar que escapa a determinações e condicionamentos sociais? Como pode ser neutro diante de problemas sociais lidando com valores culturais, assimetria classista, para não dizer antagonismo de classe? “Sua pretensão à neutralidade é às vezes uma ilusão, às vezes um ocultamento deliberado, e, freqüentemente, uma mistura bastante complexa dos dois” (LÖWY, 1994, p. 32). O que os parâmetros e as investigações das ciências colocam ao estudar a realidade não são apenas produtos de um puro e abstrato sujeito cognoscente. A investigação científica (e com ela a ideologia) instaura um campo de visibilidade ou de não visibilidade. Portanto, “impõe uma certa forma de conceber este objeto, e circunscreve os limites de variação das repostas possíveis” (LÖWY, 1994, p. 41).

O problema aqui não é apenas uma questão de lógica ou de falta de coerência conceitual. Mas de como os ditames do capital e os seus limites são internalizados pela teoria.

Por isso a atitude de Durkheim assim como todo o positivismo é visto por, Löwy (1994, p. 32) como o Barão de *Münchhausen*, o sujeito que tenta sair do atoleiro puxando pelos próprios cabelos. Ou, a imagem que Mézáros retira de Marx, na *Ideologia Alemã*, falando que um sujeito imaginativo acreditou que, se retirasse a ideia de gravidade na cabeça, não se afogaria. Infelizmente esse homem terminou morrendo.

A ideologia não é simplesmente uma falsa consciência, uma mistificação deliberada, como comumente o termo é tomado, ela “não é um fantasma ilusório. Quando se diz “seu discurso é ideológico”, em geral apenas este aspecto é levado em conta. A ideologia, portanto, é mais:

uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada. Como tal, não pode ser superada nas *sociedades de classe*. Sua persistência se deve ao fato de ela ser constituída objetivamente (e constantemente reconstruída) como *consciência prática inevitável das sociedades de classe* (MÉSZÁROS, 2004, p. 65).

Por isso tem uma força material no mundo social. No sentido de conduzir os homens a tomar esta ou aquela decisão, pensar desta ou daquela forma, pretender estudar este ou aquele tema. Contribuindo para que tenhamos a respeito da

sociedade esta ou aquela visão, este ou aquele pensamento. A intenção de atribuir neutralidade valorativa aos procedimentos metodológicos é parte constituinte de uma visão de mundo. Durkheim, a partir de seu método, permite que tenhamos uma realidade quase que imutável.

#### **4 A COMPREENSÃO DA RELAÇÃO ENTRE IDEOLOGIA E CIÊNCIA NA CONCEPÇÃO DE MAX WEBER**

Este capítulo tem por objetivo examinar a relação entre ciência e ideologia – acreditamos que ela exista – no pensamento de Max Weber. Antes de iniciarmos uma discussão mais específica sobre a referida questão, procuramos esboçar alguns conceitos centrais do arcabouço teórico weberiano. Nossa análise parte de uma das obras mais significativas da sociologia, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (1904-05).

Neste primeiro momento buscamos entender, a partir dela, qual o método de Weber e como ele o põe em ação. Em seguida, utilizaremos alguns dos textos propriamente metodológicos de Weber (principalmente, *A Ciência como Vocação, “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*, e *O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*) no intento de encontrar neles suas reflexões sobre a ciência e o seu papel no mundo moderno. Num terceiro momento utilizaremos como suporte teórico as críticas de Lukács e Mészáros às teorizações weberianas, especialmente no que diz respeito ao papel da ciência e do cientista na sociedade e da relação problemática (de Weber) com o complexo social da ideologia.

##### **4.1 Introdução**

Max Weber (1864-1920) nasceu em uma família liberal – seu pai era um político do partido Nacional-liberal na Alemanha – e protestante (pietismo). Juntamente com Durkheim e Marx, entrou para a história da sociologia como um

dos *pais-fundadores* desta ciência. Estudou história, economia e direito em Heidelberg e ensinou direito em Berlim, economia política em Friburgo e economia em Heidelberg. Em 1896 saiu da Universidade de Freiburg para a Universidade de Heidelberg. Em 1897, uma crise mental o afastou dos trabalhos docentes, só voltando à atividade em 1903, na condição de co-editor do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivos para Ciência Social e Política Social), ao lado de Werner Sombart e Edgar Jaffé.

Durante a Primeira Guerra Mundial, se coloca como defensor na nação alemã, advogando pela necessidade de uma cultura política democrática para um maior fortalecimento do Estado alemão, colocando este como candidato a ser mais uma potência europeia no cenário mundial. Acabada a guerra (1914-1918) a Alemanha sai derrotada. Weber participa como delegado da Conferência de Versalhes, na qual foi realizado o acordo com os aliados. Em 1918, assumiu a cátedra de Sociologia em Viena e, em 1919, aceitou uma cátedra na Universidade de Munique. Faleceu em 1920<sup>98</sup>.

De acordo com Tragtenberg (2001) e Cohn (2003) o pensamento de Weber traz consigo várias tendências intelectuais e filosóficas bastante influentes na Alemanha de sua época, e encara ainda problemas cruciais da sociedade Ocidental europeia.

Weber, nascido numa família burguesa e liberal na Alemanha do fim do século XIX, teve de se defrontar com o “legado de Bismarck”, isto é, o surgimento de um Estado cada vez mais burocratizado com a participação discreta de uma burguesia frágil politicamente e, incapaz de efetivar uma revolução; com o crescimento extremamente acelerado do capitalismo alemão desde 1870; assim como, com uma classe operária cada vez mais numerosa e organizada, e que se colocava no cenário político como um agente em disputa. “Todo esse desenvolvimento não teve precedentes em termos de velocidade e de amplitude” (RINGER, 2000, p. 55)<sup>99</sup>. A unificação da Alemanha realizada por Bismarck teve

---

<sup>98</sup> GERTH, H. & WRIGHT MILLS, C. Introdução In: *Max Weber: Ensaios de Sociologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1974. Ver também TRAGTENBERG, Maurício. Introdução In: *Max Weber: Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, Campinas, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

<sup>99</sup> “A população dos Estados alemães saltou de cerca de 42,5 milhões, em 1875, para aproximadamente 68 milhões, em 1915. Em 1871, mais ou menos 64% dos alemães viviam em comunidades de menos de dois mil habitantes. Esse número decresceu lentamente até 1890; mas, então caiu vertiginosamente para 40% por volta de 1910. Nesse ínterim, a proporção de alemães empregados na agricultura e no serviço florestal diminuiu de 42%, em 1882, para 34% em 1907.

como consequência o afastamento da burguesia liberal das posições de influência política e o aumento da repressão contra a classe trabalhadora.

A derrota política da burguesia alemã<sup>100</sup>, principalmente sob o domínio de Bismarck, deu maior ênfase às preocupações de Weber com os destinos de sua nação. Com a unificação da Alemanha e a supremacia da burocracia, tanto do exército quanto dos *junkers*, a burocracia apareceu como uma máquina de dominação e controle do Estado sobre as classes, exercendo seu controle por meio de um aparato legal racionalmente constituído, sob a insígnia da impessoalidade e da indiferença. “No plano político, é a transformação gradual de um Estado essencialmente feudal numa monarquia altamente burocrática que favorece o desenvolvimento de uma elite mandarim forte e autoconsciente” (RINGER, 2000, p. 24). A burocracia<sup>101</sup> é utilizada para quebrar o poder das elites locais cujo poder está assentado em privilégios concedidos pelo direito consuetudinário, estabelecendo um aparato racional-legal para romper com essas estruturas locais. São aliados úteis contra a antiga nobreza. Porém, logo que ocupam maior espaço no aparelho burocrático (militar, e especialmente educacional), os modernos funcionários se voltam contra o príncipe (monarca), utilizando da racionalidade e legalidade como critério único de administração e exercício do poder.

No quadro traçado por Ringer (2000), Weber aparece como membro de um grupo especial dentro da burocracia, os “mandarins alemães”. De forma que:

O grupo constitui-se de médicos, advogados, clérigos, funcionários do governo, professores de escolas secundárias e professores universitários, todos eles com diplomas de curso superior, concedidos com base na conclusão de um currículo mínimo e na aprovação num conjunto convencional de exames. [...] Os mandarins intelectuais eram os professores universitários que cuidavam da “dieta educacional da elite”, preservando “os padrões de qualificação” que permitiam a “afiliação ao grupo” agindo como seus “porta-vozes em questões culturais” (2000, p. 22).

---

Fábricas e minas tomaram o lugar das fazendas. Em 1882, a indústria pesada alemã empregava 356 mil operários, cerca de 1,12 milhão em 1907. Na produção do aço, em 1960, a Alemanha ficou atrás da França e muito atrás da Inglaterra. Em 1910, porém, os alemães fabricavam mais ferro-gusa e mais aço do que a Inglaterra e França juntas. No espaço de algumas décadas, a Alemanha transformou-se de país relativamente atrasado e predominantemente agrícola numa das maiores potências industriais do mundo” (RINGER, 2000, p. 55). Ora, essa potência industrial se candidatava a um lugar de destaque em termos geopolíticos.

<sup>100</sup> Sobre o contexto político alemão e o posicionamento de Weber diante dos dilemas de sua classe Cf. MAYER, Jacob Peter. *Max Weber e a política alemã: um estudo de sociologia política*. Brasília: UnB, 1985. Cf. também GIDDENS (1998) p. 25-72.

<sup>101</sup> Cf. TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e Ideologia*, São Paulo. Ática. 1974.

Este tipo-mandarim floresce entre “o nível fundamentalmente agrário da organização econômica e a plena industrialização. Um nível intermediário de desenvolvimento”, em que “a posse de somas significativas de capital líquido ainda não se disseminou nem se tornou amplamente aceita como qualificação de status social e de títulos hereditários baseados na posse da terra...” (RINGER, 2000, p. 23). Parece ser correta a alusão de Nietzsche feita por Cohn (2003, p.11), de que a Alemanha estava entre o ontem e o amanhã, nunca no hoje. É conhecido o diagnóstico feito por Marx e Engels desde a década de 40 do século XIX em relação à Alemanha, com seu reconhecido retardo diante das outras nações europeias (França e Inglaterra) em relação ao desenvolvimento do capitalismo e de um amadurecimento da sociedade civil-burguesa.

Sobre as influências no pensamento de Weber poderíamos perguntar: a que corrente filosófica Weber poderia ser filiado? Um intérprete do sociólogo alemão responde weberianamente: ele não teria ficado indiferente a nenhuma corrente importante de sua época, porém, não esteve filiado a nenhuma delas. “Considerá-lo, como é comum, um representante nas ciências sociais de tal ou qual escola filosófica ‘neokantiana’ da época é uma grosseira simplificação” (COHN, 2001, p.11).

A partir do material por nós estudado podemos notar que Weber não se filiou a nenhuma corrente filosófica oficialmente, mas é possível encontrar em sua obra várias referências a outros autores que o influenciaram. E isto, no sentido de acolher determinadas ideias ou em sentido contrário, de rejeitá-las, em geral não integralmente, mas aceitando determinados aspectos e rejeitando outros aspectos de um mesmo pensador. Assim, pretendia ter uma postura *crítica* diante de todos, inclusive de si mesmo. Aparentemente esse foi o tratamento dispensado a todos com quem manteve diálogo direto, ou um tanto implícito, como é o caso de Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Leon Tolstói, entre outros.

As influências de Weber são muitas, podemos apontar sumariamente algumas delas; o historicismo Alemão (Roscher e Knies), com quem debateu; os filósofos ligados a escola neokantiana (Windelband, Rickert); a sociologia de Simmel; e a escola neoclássica da economia (Menger). Boa parte deles reagia aos

desenvolvimentos intelectuais e filosóficos no campo das Ciências Humanas vindos da França e da Inglaterra<sup>102</sup>.

É certo, acreditamos, que esta postura crítica diante do capitalismo e da sociedade ocidental europeia (tecnológica, racional e industrializada) foi ao longo de sua trajetória intelectual marcada mais pela *resignação*. O aparato metodológico e o edifício teórico weberiano são de grande porte. Essa estrutura é construída a partir de dualidades articuladas, onde predomina o par conceitual racional/não-racional, ou, racional/irracional. A bem da verdade, a postura de Weber, segundo Cohn (2001, p. 09), é ela mesma ambígua, estaria ele lançado num mundo dividido, o mundo dividido que surge com o processo de racionalização específica da modernidade ocidental, mas o que está dividido não é só o mundo, mas ele mesmo é um homem dividido. Embora, Cohn (2001) faça questão de ressaltar: ele está mergulhado em dilemas insolúveis, mas nem por isso lhe falta coerência.

Iniciemos nossa análise tomando como referência *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* de Max Weber.

#### **4.2 Do sentido da ação a ação sem sentido: A Ética protestante e o “espírito” do capitalismo**

A *ação social* aparece como *elemento central* de análise para a compreensão/explicação do mundo histórico-social. Em verdade, é bem mais que isso, é possível e necessário ao cientista social captar o sentido da ação do agente, ou agentes sociais.

Ora, para compreender melhor, vejamos o que o próprio Weber (2001d, p. 400, grifo nosso) diz quando define o que pretende ser a sociologia. Sociologia significa: “uma ciência que pretende *compreender interpretativamente a ação social* e assim *explicá-la causalmente* em seu curso e em seus efeitos”. O método de Weber é o *Verstehen* (compreensão). Podemos perceber dois momentos importantes nesta primeira definição: 1) cabe ao cientista social o papel de intérprete da ação dos atores, individuais ou coletivos, 2) esta interpretação deve estar

---

<sup>102</sup> Para uma discussão dessas influências e os debates feitos por Weber com as várias correntes de pensamento de sua época, Cf.: FREUND (2003) ÉTHIENE COLLIOT-THÉLÈNE (1995), COHN (2001), TRAGTENBERG (2001), RINGER (2004).

relacionada a uma relação causal. Weber entende “ação” como um comportamento humano, seja ele um fazer *externo* (conversar com alguém), seja ele *interno* (como o ato de fazer uma oração sozinho), e isto “sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com o *sentido subjetivo*” (WEBER, 2001d, p. 400 grifo nosso).

Ora, qual é o sentido “subjetivamente visado” na ação dos indivíduos capaz de ajudar a compreender/explicar o desenvolvimento da racionalização da vida como um todo no Ocidente?

Nesta obra, Weber parte da comparação entre Ocidente e o Oriente, mais precisamente, traça um quadro comparativo entre o processo de racionalização da vida no Ocidente e no Oriente. Afirmando haver no primeiro um processo de racionalização muito mais profundo e extenso. Assim, é que se no Oriente “conhecimento e observação de grande finura sempre existiram em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito”, de outro lado “apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido” (WEBER, 2001, p.03). Já “à astronomia da Babilônia e às demais faltavam” as bases matemáticas recebidas dos gregos; as nossas instituições de ensino ocidentais tiveram semelhantes na China e no Islão, “Mas a busca racional, sistemática e especializada da ciência por parte de pessoal treinado e especializado existiu somente no Ocidente, num sentido que se aproxima de seu papel dominante na nossa cultura atual” (WEBER, 2001, p. 04). Assim é na música, na arquitetura, nas ciências, bem como no capitalismo. A racionalização é um fenômeno não apenas ocidental, mas há uma peculiaridade no caso do ocidente. E por que os interesses capitalistas não fizeram o mesmo na Índia ou na China? Por que lá o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não tomou o mesmo caminho de racionalização que é peculiar ao ocidente? Porque, em todos os casos acima citados, o problema é o racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental. A racionalização ocorre em várias esferas de atuação social, pois:

A racionalização da contemplação mística, atitude que, vista sob outro prisma da vida, é especialmente irracional, e temos também como temos as racionalizações da vida econômica, da técnica, da pesquisa científica, do treino militar, do direito e da administração. Além disso, cada um desses campos pode ser racionalizado em termos consoantes com valores últimos e finalidades muito diferentes, e o que é racional de um certo ponto de vista, poderá ser irracional de outro. Racionalizações dos mais variados tipos têm existido em vários setores da vida, em todas as áreas da cultura (WEBER, 2001, p. 09).

O impulso para o ganho de dinheiro sempre existiu. “Pode-se dizer que tem sido comum à toda sorte e condição humanas em todos os tempos e em todos os países da Terra, sempre que se tenha apresentado a possibilidade objetiva para tanto” (WEBER, 2001, p.05). A ganância ilimitada não é sinônimo de capitalismo. Mas o que vem a ser então o capitalismo? Responde Weber:

O capitalismo pode eventualmente se identificar com a restrição, ou pelo menos com uma moderação racional desse impulso irracional. [...]. O impulso para o ganho, a persecução do lucro, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, não tem, em si mesma, nada que ver com o capitalismo. Tal impulso existe e sempre existiu (WEBER, 2001, p.05).

Mas a especificidade do capitalismo no Ocidente é que ele “identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional” (WEBER, 2001, p.05). Aqui o capitalismo é considerado enquanto uma forma de ganho aquisitivo privado efetuado de maneira disciplinada, controlada, é uma necessidade de ganhar dinheiro de forma moderada, mas que nunca cessa. Deste modo é que o capitalismo, melhor dizendo, a ação econômica capitalista é definida em termos de um agir, de um comportamento. Capitalismo é entendido como uma ação social econômica, portadora de uma determinada expectativa de ganho (lucro) tendo sua ação voltada para outros indivíduos. Ou nas palavras de Weber: “Definiremos como ação econômica capitalista aquela que repousa na expectativa de lucros pela utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro” (Idem, p. 05). Aqui, é preciso ressaltar, o acento recai sobre a necessidade de compreensão do sentido da ação destes indivíduos. Para a continuidade desta ação racional em relação a um determinado fim (lucrar), é necessário haver uma adequação em termos de um cálculo racional, isto é, “onde a aquisição capitalista é obtida racionalmente, a ação correspondente é ajustada por cálculo em termos de capital” (WEBER, 2001, p. 06).

Ora, sob certo aspecto sempre existiram aqui e ali empreendimentos em moldes capitalistas, mas no Ocidente tomou proporções bem distintas. Para que o capitalismo se desenvolvesse de maneira tão diversa, contribuíram para isso alguns fatores relevantes: 1) separação do espaço do lar (*oikos*) da empresa capitalista; 2) desenvolvimento de uma contabilidade racional e 3) a existência do trabalho livre (separação dos trabalhadores dos instrumentos de produção). E sem este último, principalmente, o cálculo racional não existiria, já que ele é a base para as demais coisas (WEBER, 2001, p. 07).

O objetivo de Weber é estabelecer uma relação entre a ética religiosa do protestantismo (estruturada a partir de determinadas forma de conduta, certas formas de sanção e principalmente as suas consequências psicológicas) e o desenvolvimento do capitalismo racional metódico e controlado do Ocidente.

A ideia de Weber é que a reforma protestante reforçou o controle sobre a vida cotidiana de seus fiéis (cristãos), significando o repúdio a um controle frouxo por parte da Igreja católica, substituindo-o por um controle mais rigoroso<sup>103</sup>. Já que a Igreja católica possuía uma série de sacramentos, orações, e o sacerdote era dotado de um poder mágico para perdoar seus pecados e de alguma forma salvar o fiel.

Weber tenta mostrar a natureza cultural de um processo especificamente significativo que conduziu à racionalização do Ocidente, mais precisamente na Europa durante os séculos XVI e XVII, quando do nascimento de uma determinada fé religiosa, a saber, o Protestantismo. E esse processo tem início com as ideias de Lutero, pioneiro da Reforma Protestante, que, apesar de recusar a ideia de que a Igreja detém poderes mágicos, sua doutrina afirma que os homens só poderiam ser salvos por meio da fé.

Além disso, para reforçar o quadro desenhado, nota-se que os adeptos da religião protestante (em comparação com os católicos) preferem uma educação voltada a aspectos técnicos, voltados ao trabalho nas indústrias e empresas capitalistas, em detrimento de uma educação universalista que preze por uma educação no sentido da *Bildung*, formação cultural.

---

<sup>103</sup> “Devemos porém notar, fato muitas vezes esquecido, que a Reforma não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle [...] [e] que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta”. (WEBER, 2001, p. 12-13)

A explicação desses casos é sem dúvidas que as peculiaridades mentais e espirituais adquiridas do meio ambiente, especialmente do tipo de educação favorecido pela atmosfera religiosa da família e do lar, determinaram a escolha da ocupação e, por isso, da carreira (Weber, 2001, p. 14).

De maneira que essas comunidades párias (*huguenotes, judeus, quakers e shakers*) nas sociedades europeias buscaram um maior engajamento em relação à educação e aos negócios, em detrimento da política. E onde devemos buscar essa explicação? De forma alguma em motivos econômicos. “A explicação principal de tais diferenças deve pois ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas situações temporárias externas, históricas e políticas” (Weber, 2001, p. 14). Mais ainda:

Se quisermos encontrar uma relação interna entre certas expressões do velho espírito protestante e a cultura capitalista moderna, deveremos tentar encontrá-la, bem ou mal, não na alegria de viver mais ou menos materialista, ou ao menos anti-ascética, mas nas suas características puramente religiosas (WEBER, 2001, p. 16-17).

Há algo no estilo de vida dos protestantes que favorece o espírito do capitalismo (leia-se capitalismo racional), caracterizados por procedimentos metódicos, pela rotinização rígida da vida que por sua vez propiciam maior facilidade de adaptação ao capitalismo racional moderno, criando um padrão de acumulação mais eficaz.

À prática da ascese cristã, que inicialmente fugia do mundo para a solidão, desde o cristianismo primitivo, mas sobretudo nos tempos medievais, acreditavam que era preciso viver isolado do “mundo” para se santificar. Era preciso viver no monastério isolado do mundo. As comunidades monásticas medievais eram centros de excelência na sistematização filosófica e de experimentações tecnológicas. Igreja é a instituição culturalmente hegemônica do Ocidente.

Apesar de sua forte influência na sociedade da época, o ascetismo cristão não interferia diretamente nas questões da vida diária.

A ascese cristã entrou no coração do mercado, converteu-se no aspecto dinâmico do capitalismo, penetrando no mercado da vida. Ela transforma a rotina diária do mundo do trabalho, o ritmo de trabalho e a padronização com elementos essenciais de culto, graças a Deus. Assim o ascetismo cristão se coaduna e se identifica à lógica do capitalismo racional moderno.

Assim coube aos protestantes (calvinismo, pietismo, metodismo e seitas batistas) a santificação da vida mundana através do trabalho. Pois o caráter sectário (minoría) dessas comunidades e a motivação de serem eleitos de Deus fazia deles eleitos, vocacionados ao aprimoramento ético, intelectual e profissional. A atividade laboriosa constitui-se para o puritanismo um imperativo ético que todos devem respeitar, diferentemente da ética produzida pelo catolicismo que enxerga no trabalho o castigo de Deus sobre os homens, um sinal do pecado original. “E comerei o pão que escorre do teu rosto”, diz o texto bíblico.

Mas que vem a ser o “espírito” do capitalismo? A resposta de Weber é nos apresentar o recuso metodológico do tipo ideal. Ora, o que é o tipo ideal? De maneira sintética podemos dizer que é um instrumento metodológico, um conceito puramente abstrato, um quadro de pensamento coerente logicamente, cujas características são retiradas do material histórico de acordo com a conveniência do pesquisador, seus valores etc. A partir daí o pesquisador exagera, isto é, promove uma “*acentuação unilateral*” de “*um ou vários pontos de vista*”. Uma imagem que ajuda a entender é a ideia da caricatura. A caricatura em geral é um desenho onde o artista exagera uma característica (ou algumas) específica(s) da pessoa ou situação retratada com o objetivo de transmitir uma mensagem. De forma alguma a caricatura será idêntica à pessoa ou situação retratada. E qual a utilidade do tipo ideal? Para Weber é um instrumento útil porque possibilita a comparação com a realidade, mostrando até que ponto o tipo ideal se afasta ou se aproxima da realidade empírica. Então, torna-se possível retirar dessa comparação determinadas hipóteses e possíveis causas de certos fenômenos culturais. Evidentemente, podem-se construir vários tipos ideais do mesmo fenômeno estudado. Voltaremos a falar um pouco mais sobre o tipo ideal, mas por ora, basta sabermos que aquilo que Weber chama de “espírito” do capitalismo moderno é um tipo ideal<sup>104</sup>.

Weber produz uma imagem do protestante, a partir de algumas recomendações feitas por Benjamin Franklin, ele (Weber) busca a definição do espírito do capitalismo a partir da ética protestante, particularmente do calvinismo. Weber enxerga em Benjamin Franklin um modelo ideal de ação, portador de um

---

<sup>104</sup> Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados*, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se firmar um *quadro homogêneo de pensamento* (WEBER, 2001, p.38, grifo nosso).

*ethos* específico, pois a série de suas recomendações é tomada como um valor cultural, que geram um tipo de comportamento individual utilitarista, calculista, frio, metódico, portanto, racional em relação aos fins pretendidos<sup>105</sup>.

A ideia de que “tempo é dinheiro” e que a vida não deve ser levada com diversões; a premissa de que o crédito é dinheiro; “Além da industriiosidade e da frugalidade, nada contribui mais para a subida de um jovem na vida que a pontualidade e a justiça em todos os seus negócios; por isso, nunca mantenha dinheiro emprestado uma hora sequer além do tempo prometido [...]” (WEBER, 2001, p.19). Fica a imagem de um sovina, que enxerga oportunidade de ganho de dinheiro em várias situações, mais que isso, o propósito de ganhar dinheiro se converte em um valor em si mesmo.

O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio guia do capitalismo, tanto quanto soa estranha para todas as pessoas que não estão sob a influência capitalista. Ela expressa ao mesmo tempo um tipo de sentimento que está intimamente ligado com certas idéias religiosas. Se, pois formularmos a pergunta *por que* devemos fazer dinheiro às custas dos homens [...] O ganho de dinheiro na moderna ordem econômica é, desde que feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência em certo caminho; e essas eficiência e virtude são, como agora se tornou fácil de ver, o alfa e o ômega da verdadeira ética de Franklin [...] (WEBER 2001, p. 21 grifo nosso).

Ou ainda:

A honestidade é útil, pois assegura o crédito; e é assim com a pontualidade, com a industriiosidade, com a frugalidade e essa é a razão pela qual são virtudes. Uma dedução lógica disso seria que a aparência de honestidade serviria ao mesmo propósito quando fosse suficiente, e um excesso desnecessário desta virtude pareceria, aos olhos de Franklin, um desperdício improdutivo. [...]. De acordo com Franklin, tais virtudes, assim com as demais, só são virtudes a medida em que são úteis ao indivíduo, é a substituição pela mera aparência é sempre suficiente desde que atinja o fim desejado (WEBER 2001, p. 20).

---

<sup>105</sup> “A peculiaridade dessa filosofia de avareza parece ser o ideal dos homens honestos, de crédito reconhecido, e acima de tudo a idéia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim a si mesmo. De fato, o que nos é aqui pregado não é apenas um meio de fazer a própria vida, mas uma ética peculiar. A infração de suas regras não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Essa é a essência do exposto. Não se trata de mera astúcia de negócios, o que seria algo comum, mas de um *ethos*” (WEBER 2001, p. 20).

O que há de mais característico na ética social da cultura capitalista e, em certo sentido constitui sua base fundamental, “é uma obrigação que se supõe que o indivíduo sinta, e de fato sente, em relação ao conteúdo de sua atividade profissional” (WEBER, 2001, p. 21).

Para entender melhor, certamente tornar o quadro desenhado mais intenso, Weber opõe ao espírito do capitalismo racional moderno um tipo de conduta, de ação econômica capitalista, mas, tradicionalista. O tipo tradicional e o tipo ideal moderno são duas formas culturais de gerir os negócios capitalistas. Na conduta capitalista de tipo moderno, o empresário é movido pela lógica de um ganho de capital sistemático e reinvestido reiteradamente no negócio com o objetivo de maximizar os lucros continuamente. Ele busca sempre “otimizar” a produção, os processos técnicos e gerenciais visando tornar o negócio mais eficiente, previsível e calculável, além do mais, evita gastar o que ganha em divertimentos, passeios, preferindo poupá-lo<sup>106</sup>. O capitalista tradicional, ao contrário, se restringe a margens de lucro limitadas, movidas em grande medida por suas necessidades. Contenta-se com o que ganha. Muitas vezes, mesmo diante de possibilidades de lucro, recua, pois prefere o ócio, o descanso, ou simplesmente desfrutar dos prazeres proporcionados pelo seu capital. Sua conduta enfim é tradicional pelo modo de vida:

tradicional a margem de lucro, tradicional a quantidade de trabalho, tradicional o modo de regular as relações com o trabalho e o essencialmente tradicional círculo de clientes e modo de atrair novos. Tudo isso dominava a conduta do negócio e, diríamos, estava na base do *ethos* desse grupo de homens de negócio (WEBER, 2001, p.28).

O quadro weberiano se completa com a ideia de profissão<sup>107</sup> (vocaçã, *Beruf*), concepção que surge com a Reforma Protestante e com a doutrina calvinista da predestinação, que nasce também da esfera de ação religiosa. A conexão, melhor dizendo, a afinidade entre a atitude fomentada pelo protestantismo e o capitalismo racional é tal que:

---

<sup>106</sup> “Ele evita a ostentação e gastos desnecessários, assim como o regozijo consciente do próprio poder, e fica embaraçado com as manifestações externas de reconhecimento social que recebe. Seu modo de vida, em outras palavras, distingue se muitas vezes, e teremos de investigar a importância histórica desse fato importante por certa tendência ascética, como aparece com bastante clareza na pregação de Franklin que citamos” (WEBER, 2001, p. 29-30).

<sup>107</sup> “Isto fornece o fundamento mais favorável para a concepção do trabalho como um fim em si mesmo, como uma vocação necessária ao capitalismo” (WEBER, 2001, p. 26).

O sistema capitalista precisa tanto dessa devoção à vocação para fazer dinheiro, dessa atitude voltada para os bens materiais tão bem adaptada ao sistema e tão intimamente ligada às condições de sobrevivência na luta econômica pela existência, que hoje não mais podemos questionar a necessidade de conexão do modo de vida aquisitivo com qualquer *Weltanschauung* isolada (WEBER, 2001, p. 28).

De acordo com Weber, Lutero coloca de outra forma a relação entre o homem e o mundo, pois atribui uma importância maior para as atividades seculares. Para Lutero as atividades voltadas para o mundo, especialmente voltadas ao trabalho, devem ser encaradas como uma missão de Deus aos homens, e se é uma missão, uma vocação de Deus, eles são obrigados a cumprir, pois sua missão não está separada do mundo, mas está dentro dele. A vocação é dever de todos aqueles que se propõem a ser salvos por meio de sua fé em Cristo, ela não se restringe somente aos monges enclausurados e separados das atividades mundanas.

Lutero coloca “a valorização do cumprimento do dever nos afazeres seculares como a mais alta forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir. E foi o que trouxe inevitavelmente um significado religioso às atividades seculares do dia-a-dia e fixou de início o significado de vocação como tal” (WEBER, 2001, p. 34).

De acordo com Weber, o calvinismo concebe um Deus completamente distante deles, seus desígnios são insondáveis, mas é certo que com todo seu poder ele condenou, antes mesmo da fundação do mundo, uns e determinou a salvação de outros (os eleitos). Todos tinham sua salvação ou condenação predeterminadas por Deus.

Weber argumenta dizendo que Calvino acreditava ser ele próprio uma pessoa eleita por Deus e, por isso, tinha por certo sua salvação. Deus havia, antes da fundação do mundo, determinado quem haveria de ser salvo e quem seria condenado. Ora, tal condenação ou salvação não dependia de nada ou ninguém. E não havia nada para mudar tal situação. A salvação não é mais por obras. Então, nenhum indivíduo teria condições de saber se, a partir de suas obras, seria salvo ou condenado à desgraça eterna, uma vez que as obras não garantem a salvação. Mas como saber se estou entre os eleitos de Deus? Primeiro, por meio de uma convicção interna, uma questão de fé. Mas isso não era suficiente, alguns líderes calvinistas em sua prática eclesial começaram a orientar seus fiéis no sentido de adotar uma série de comportamentos que pudesse servir como um sinal de que tinham a graça divina. Já que o indivíduo não podia contar com o ritual da penitência e

consequente remissão dos pecados, não poderia contar com nenhuma “magia” capaz de lhe dar a graça divina. Então, o calvinismo voltou-se para este mundo, e adotou a ideia de que todos têm o dever de trabalhar. De forma alguma não para obter a salvação divina, mas porque o trabalho é a forma mais apropriada para prestar homenagem e ampliar a glória de Deus. Ou seja, não há mais o entendimento de que Deus está presente nesse mundo. Deus abandonou o mundo.

O mundo é o local onde os indivíduos podem exercer a sua vocação, ao invés de receptáculos de Deus, passam a ser seus instrumentos. A doutrina da predestinação não era facilmente suportada porque exigia que os indivíduos permanecessem firmes e constantes no propósito de Deus, isto é, sua vocação. E isso independentemente de ele ser um eleito ou um condenado. A doutrina da predestinação preservou essa prescrição, impondo a cada homem uma desolação e ao mesmo tempo um imperativo que deveria ser seguido até o fim, qual seja, trabalhar em sua vocação de forma obstinada e disciplinada para aumentar a glória de Deus. De forma que:

Esta doutrina, em sua extrema desumanidade, deve ter tido, acima de tudo, uma conseqüência para a geração que se rendeu à sua magnífica consistência: um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo. [...]. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum padre, já que quem era escolhido só poderia entender a palavra de Deus em seu próprio coração (WEBER, 2001, p. 45-46).

Dentro das atividades seculares cotidianas, o fiel deveria lutar contra as tentações da carne e as armadilhas do demônio, pois era necessário promover um processo de purificação ao longo de toda sua vida. Desse modo, segundo a imagem construída por Weber, o homem deveria dedicar-se com afinco ao trabalho árduo, pois o trabalho árduo expulsa os impulsos malignos, contaminados por impurezas hedonistas e sensuais. Isso se traduz num conjunto de práticas ascéticas, em relação às roupas sóbrias, à utilização de um rigor e autocontrole em relação aos sentimentos e paixões e à abstinência de qualquer coisa que o afaste de seu propósito.

O produto do trabalho não serve para ser desfrutado pelos indivíduos, ele serve apenas para aumentar a glória de Deus e servir como um sinal de que a graça está com ele. Assim como na parábola dos talentos, o bom servo deve aumentar os talentos do seu senhor. Portanto, além de reinvestir constantemente em seu capital,

a ética do ascetismo intramundano do cristianismo fazia com que os indivíduos poupassem tudo que podiam. Para Weber, essa ética cotidiana implementada em sua radicalidade pelas seitas protestantes contribuiu com a acumulação de capital, favorecendo assim o nascimento do capitalismo racional moderno. Assim, vê-se de que maneira a ação na esfera religiosa interferiu sob certos aspectos na conduta econômica racional, baseada no cálculo. Posteriormente, essa ética do trabalho deixou seu passado teológico para trás, transformando-se numa força secular autônoma em sintonia com a estruturação do capitalismo moderno.

A ética calvinista despertou o indivíduo para agir no mundo como sujeito autônomo que procura dominar a natureza e o mundo por ele criado. O calvinismo e as outras seitas protestantes (batistas, *quakers*, metodistas etc.) tentaram educar o homem moralmente por meio das práticas ascéticas, especialmente no trabalho, tornando-o apto para estar sempre vigilante, buscando adotar ações racionais e evitando a prática de impulsos e do prazer espontâneo. Essa visão de mundo é observada nas regras do monasticismo católico da mesma forma como na visão calvinista.

O processo de desencantamento do mundo, isto é, um mundo desprovido de uma relação mágica ou mística com o crente, teve seu início com o antigo judaísmo (os profetas hebreus), passando pelo pensamento helenístico, até desaguar na concepção calvinista. Ou, nas palavras de Weber:

Um tão grande processo histórico no desenvolvimento das religiões – a eliminação da magia do mundo, que começara com os antigos profetas hebreus e, juntamente com o pensamento científico helenístico, repudiara todos os meios mágicos para a salvação como sendo superstição e pecado, atinge aqui a sua conclusão lógica. O puritano genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa no enterro, e sepultava seus entes mais queridos e próximos sem cânticos ou rituais para que nenhuma superstição ou confiança nas forças mágicas e sacramentais de salvação pudesse se insinuar (2001, p. 46).

É curioso porque é como se a racionalização ocorrida na esfera religiosa ocasionasse a “morte de Deus”. Lançando os indivíduos numa solidão existencial profunda, pois eles passam a contar apenas consigo para cumprir seu destino. De maneira que, “racionalização do mundo e a eliminação da magia como um meio de salvação não foi levada tão longe pelos católicos como o foi pelos puritanos (e antes deles pelos judeus)” (WEBER, 2001, p.52). Entre os católicos havia uma série de

artifícios “mágicos” para livrar os pecadores, havia certas “válvulas de escape” em relação à pressão da religião, segundo Weber:

O sacerdote [católico] era um mágico que fazia o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos as chaves da vida eterna. Ele distribuía redenção, esperança de graça, certeza de perdão, garantindo assim o relaxamento daquela tremenda tensão à qual o calvinista estava condenado por um destino inexorável que não admitia mitigação (WEBER, 2001, p. 52).

Aparece aqui a dimensão trágica da vida, a maneira pela qual ela perde sentido e significação para o homem moderno. O grande drama da sociedade moderna mostrada por Weber é a conversão de uma ação como uma ação significativa no campo religioso marcado pela racionalização. Isso conduz a um comportamento sem sentido, pois a racionalização, ao se espriar para as outras esferas de ação, portanto, para praticamente todas as dimensões da vida, que ao se encontrar fracionadas e divididas, acaba jogando os homens numa *desrazão* ou, para usar a expressão weberiana, termina nos levando para um mundo desencantado. Sem magia, sem mito, sem deuses... um mundo sem sentido.

O ascetismo cristão antes, com sua rejeição do mundo (pois não havia sentido nele, o sentido da vida estava além), acabava se retirando, enclausurado na solidão dos mosteiros. Nos tempos modernos a ascese cristã se espalhava, pois:

Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo (WEBER, 2001, p. 72).

Uma das linhas de ação do desenrolar histórico é precisamente o papel da disciplina, ou da autodisciplina pelo trabalho, o autocontrole que a ascese cristã dissemina com o protestantismo e suas seitas pelo mundo. Aqui chamamos atenção desse aspecto, isto é, o percurso que existe entre o mosteiro e a fábrica<sup>108</sup>. Difícil não lembrar as imagens do filme de Charles Chaplin, *Tempos Modernos*.

---

<sup>108</sup> “Nesse caso [afirma Weber], era em primeiro lugar a grandiosa disciplina, a meio caminho entre a do mosteiro e a da fábrica, que colocava o indivíduo diante do dilema do trabalho ou aniquilação e naturalmente é na sua relação com o entusiasmo religioso que se deram as espantosas realizações econômicas desta seita” (WEBER, 2001, p. 75).

Os sacrifícios que a vida ascética do protestante exigia haviam sobrecarregado os homens, e o imperativo moral (o trabalho como uma missão de Deus), que era pregado, exercia quase que uma tirania sobre os indivíduos, já que:

A idéia do dever do homem para com suas posses, ao qual se submete como um obediente encarregado, ou mesmo como uma máquina de ganhar dinheiro, onera sua vida com seu peso desalentador. Quanto maior a posse, desde que a atitude ascética para com a vida esteja dominando, mais pesado o sentimento de responsabilidade de mantê-la intacta para a glória de Deus e de fazê-la crescer num esforço contínuo (WEBER, 2001, p. 80).

A missão (*Beruf*) deixada por Deus aos fiéis, a ideia do cumprimento do dever de exercitar sua atividade secular no trabalho, e ainda mais a auto-obrigação de se transformar numa máquina de fazer dinheiro, apenas e tão-somente para a glória de Deus, havia se convertido num destino trágico e desolador. Nosso autor descreve a condição desoladora do homem moderno:

A idéia de que o moderno trabalho teria naturalmente um caráter ascético não é nova. O limitar-se ao trabalho especializado, com a faustiana renúncia à universalidade do homem que envolve, é uma condição para qualquer trabalho válido no mundo moderno; daí que a realização e a renúncia, inevitavelmente, são, no mundo de hoje, mutuamente condicionadas. Este traço fundamentalmente ascético da vida da classe média, se é que pode ser considerado um estilo de vida e não apenas a falta de um, foi o que Goethe quis nos ensinar das alturas de sua sabedoria no *Wanderjahren* e no fim de vida que ele deu ao seu Fausto. Para ele, tal percepção significava a renúncia, a despedida de uma humanidade de plenitude e beleza que não mais poderia se repetir no curso de nosso desenvolvimento cultural, assim como não o pôde o florescer da cultura ateniense da antiguidade (WEBER, 2001, p. 85-86).

A sensação que temos ao final da obra de Weber é de um futuro sombrio e aterrador, e o que torna mais forte a esse sentimento, não há o que fazer. Apesar da dimensão *crítica* de suas análises, somos conduzidos a uma sensação de profunda impotência e conseqüente *resignação* diante dos desenvolvimentos do capitalismo<sup>109</sup>. Acabamos enredados em nossa própria ação, presos numa “jaula de

<sup>109</sup> “O puritano quis trabalhar no âmbito da vocação; e todos fomos forçados a segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora das celas monásticas e introduzido na vida quotidiana e começou a dominar a moralidade laica, desempenhou seu papel na construção da tremenda harmonia da moderna ordem econômica. Esta ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, que determina a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime com força irresistível não apenas os envolvidos diretamente com a aquisição econômica. E talvez assim a determine até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil” (WEBER, 2001, p. 86).

ferro” tecida por nós mesmos. Esse é o diagnóstico dos tempos modernos de Weber<sup>110</sup>.

#### **4.3 Da racionalização do mundo à ciência livre de valor ou a ciência como técnica**

O processo de *racionalização* pode ser entendido como o processo de fragmentação das várias esferas de ação e a possibilidade de um agir racional (relação meios e fins) referente a cada esfera tomada separadamente. A racionalização não era um privilégio das sociedades ocidentais, muito menos do capitalismo. Pois se podem encontrar processos de racionalização tanto na contemplação mística, o que poderia parecer estranho, uma vez que a essas práticas, “vista sob outro prisma da vida, é especialmente irracional”, como temos “as racionalizações da vida econômica, da técnica, da pesquisa científica, do treino militar, do direito e da administração” (WEBER, 2001, p. 09). O que coloca o problema do sentido do mundo.

Em várias sociedades, estas linhas de ação estão entrelaçadas. Pensemos apenas no exemplo do Egito antigo, como a política e a religião estavam misturadas, ou ainda no papel dos magos em relação aos desenvolvimentos “científicos” dessa sociedade. Ali, a religião através de rituais mágicos de profecias e predições conferia um sentido ao mundo e à vida das pessoas. Nas sociedades ocidentais (desde a Grécia Antiga), estas esferas de atuação vão se separando pouco a pouco e ganhando autonomia tal, a ponto de se fragmentar definitivamente.

Assim, não é mais possível aquela “velha crença”, diz Weber, de podermos ter uma visão de conjunto do mundo. Na esfera da ciência isso se torna ainda mais patente. Em *A ciência como Vocação (Beruf)*, Weber dá uma indicação importante

---

<sup>110</sup> “O puritano quis trabalhar no âmbito da vocação; e todos fomos forçados a segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora das celas monásticas e introduzido na vida quotidiana e começou a dominar a moralidade laica, desempenhou seu papel na construção da tremenda harmonia da moderna ordem econômica. Esta ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, que determina a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime com força irresistível não apenas os envolvidos diretamente com a aquisição econômica. E talvez assim a determine até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil. Na visão de Baxter, o cuidado para com os bens materiais deveria repousar sobre os ‘ombros do santo como um leve manto, que pode ser atirado de lado a qualquer momento’. Mas o destino quis que o manto se tornasse uma prisão de ferro” (WEBER, 2001, p. 86).

argumentando sobre o papel da ciência na sociedade moderna. Assim como nas empresas capitalistas existe “a separação do trabalhador dos seus instrumentos de trabalho”, ocorre algo parecido com a ciência, pois ela também é afetada pela divisão social do trabalho e pela especialização cada vez mais acentuada. Para ele, a ciência acaba se convertendo numa técnica, num instrumento útil à manipulação instrumental das forças da natureza. O cientista também está confinado numa área restrita na qual deve atuar, ele não é capaz de apreender o real em sua totalidade, mas apenas pequenos fragmentos, e cada um por vez. Ela, a ciência, é uma das esferas da vida social que sofre os efeitos da especialização crescente, assim é que:

No campo da ciência, porém, o homem que faz de si mesmo o empresário do assunto a que se devia dedicar, e aparece em cena e busca legitimar-se através da “experiência”, perguntando: como posso provar que sou algo mais do que um simples “especialista”, e como posso dizer alguma coisa, na forma ou no conteúdo, que não tenha sido dita antes por alguém? – esse homem não é uma “personalidade” (WEBER, 2001, p.163).

De acordo com Weber, a ciência não deve prescrever “receitas” para a prática. Primeiro porque para ele a ciência e a política são duas esferas de ação distintas, portanto heterogêneas (assim como água e óleo); e segundo, como consequência disso, há uma separação, há um abismo intransponível (em termos *lógicos*) entre fatos e valores, entre o ato de conhecer e o de agir no mundo. Pois, “[...] é nossa opinião de que jamais pode ser tarefa de uma ciência empírica proporcionar normas e ideais obrigatórios, dos quais se possa derivar ‘receitas para a prática’” (WEBER, 2001, p. 109).

Weber diz o que deve ser vedado à ciência fazer. Mas o que ela pode fazer então? O que ela pode oferecer ao homem de ação é uma *crítica técnica* a respeito de suas decisões. Deve verificar a relação entre meios e fins, examinar as diversas possibilidades e alternativas para o agente, explicitando as possíveis consequências de sua ação, ou de sua não ação. A ciência pode também “[...] ponderar acerca da possibilidade de alcançar um determinado *fim*, considerando os respectivos *meios* disponíveis, e, a partir dela própria, criticar indiretamente a proposta dos fins [...]”. (WEBER, 2001, p. 109, grifo nosso). Pode oferecer ainda a possibilidade de os atores sociais poderem refletir sobre as consequências “não intentadas”, comparando com suas intenções manifestas, podendo ainda perguntar sobre qual o “custo” daquela tomada de decisão. A ciência se tornou meio, apenas um

instrumento utilizável para conferir sentido ao mundo. Mas evidentemente não há apenas um sentido possível, mas vários possíveis, nenhum maior, ou melhor, que os outros. Weber parece ter uma enorme confiança no poder dos indivíduos fazerem suas próprias escolhas livremente. Mas o que é importante é que tomar uma decisão:

[...] já não é mais tarefa possível para a ciência. Ela é própria do homem da ação: ele pondera e escolhe, entre os valores em questão, aqueles que estão de acordo com sua própria consciência e sua cosmovisão pessoal. A ciência pode proporcionar-lhe a consciência de que toda ação, e também, de modo natural, conforme com as circunstâncias, a “não-ação” implicam no que tange às suas conseqüências, uma tomada de posição a favor de determinados valores, e, deste modo, em regra geral, “contra outros valores” – fato que, hoje em dia, é facilmente esquecido. Decidir-se por uma opção é exclusivamente “assunto pessoal” (WEBER, 2001, p.110).

Daí decorre um pressuposto fundamental de Weber, não se podem retirar conclusões empíricas (fatuais) a partir de valores culturais; assim como, não é possível sustentar valores culturais, ou estabelecer uma hierarquização de valores culturais em termos científicos.

Para Weber, a ciência não deve emitir juízos de valor, ela apenas se restringe a organizar conceitualmente os dados da experiência empírica, ela também não está em condições de prescrever “receitas” para a prática. “Uma ciência empírica não pode ensinar a ninguém o que deve fazer”, informa Max Weber em seu discurso. Deve manter em mundos opostos o “ser” e o “dever ser”. Ao mesmo tempo em que diz isso, o sociólogo alemão afirma ser impossível que se excluam os valores da ciência. Aparentemente é uma contradição, mas, vejamos melhor.

Nosso autor parte da concepção de que a realidade é um “todo caótico”. Dissemos anteriormente que ele compreende ser o objeto de estudo privilegiado da sociologia a *ação social*, e sendo ela passível de ser compreendida interpretativa/explicativamente a partir do sentido da ação desses indivíduos. Então imaginemos várias *linhas de ação* de milhares de indivíduos, estando eles presentes ou não durante um determinado evento. O sentido da ação pode ser captado desde que sua ação (ou não ação) esteja voltada para outros<sup>111</sup>. A interação desses

---

<sup>111</sup> Um exemplo sugestivo do próprio Weber (2001d) a esse respeito pode nos ajudar. Imaginemos que uma multidão esteja reunida num evento qualquer, então começa a chover, e todos os indivíduos ao mesmo tempo armam seus guarda-chuvas, bem, esta ação não estava voltada para os outros, o sentido da ação é um sentido subjetivamente, intencionalmente visado. Acrescenta Weber “Por sentido entendemos aqui o sentido imaginado e subjetivo dos sujeitos da ação, ou que a. existe de fato, seja a' num caso historicamente dado, ou b' como média e de um modo aproximado referente a

indivíduos forma uma teia, uma rede social de significados. Mas, como não existe um ordenamento prévio dado na realidade empírica, essa mesma rede de significados múltiplos e variados (intensiva e extensivamente) adquire um caráter sem sentido. Dessa forma, a realidade é infinita e caótica, e é o sujeito cognoscente (finito) que deve dar o sentido à realidade. Argumenta nosso autor afirmando que:

A ciência tenta explicar o real; aquilo que ele tem de específico, bem com sua significação cultural e as conexões com as nossas manifestações atuais. Porém, o real, a vida cultural se manifesta “dentro e fora” de nós, sob quase infinita diversidade de eventos que surgem e desaparecem sucessiva e simultaneamente (WEBER, 2001a, p. 124).

Weber (2001a, p.124) parte de uma concepção em que a “realidade empírica” é “na sua plenitude, [...] “inesgotável” (p. 153) e “infinita”. O que, desta realidade, nos é permitido conhecer e observar surge após o processo de seleção do material empírico, isto é, do fluxo incessante de ações individuais cuja “diversidade de eventos” “surgem e desaparecem sucessiva e simultaneamente”. Podemos ficar “perplexos diante do problema de como é possível, a explicação causal de um fato individual, *posto que nem sequer se possa pensar a mera descrição exaustiva do mais finito fragmento da realidade*” (WEBER, 2001a, p. 129, grifo nosso).

Isso porque, a um determinado evento histórico qualquer, podem ser atribuídas várias causas, cujo “número” e “natureza” das causas são “infinitos”, e se

não existe nas próprias coisas critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em consideração. A tentativa de uma análise “livre de pressupostos” só conseguiria produzir um caos de ‘juízos existenciais’ sobre inúmeras percepções particulares (WEBER, 2001a, p. 129).

Noutras palavras, cairíamos num relativismo absoluto, o que nos conduziria a negar completamente a validade de que qualquer conhecimento pretenda ser válido universalmente. Nitidamente há uma tensão permanente no pensamento weberiano, de uma lado uma dimensão historicista marcada pelo relativismo cultural, de outro uma perspectiva marcada por uma idéia de uma ciência da realidade empírica universalmente válida.

---

uma determina quantidades de casos, ou b. numa construção ideal-típica relativamente puro ou construído de maneira típico-ideal. Os *limites entre uma ação com sentido e um modo de comportamento simplesmente reativo são inteiramente imprecisos*” (p. 400-401, grifo nosso).

Weber aceita e incorpora na sua teoria uma perspectiva do relativismo oriundo do historicismo alemão. Mas sob que bases fundar um conhecimento universalmente válido, uma vez que esse fundamento não pode ser buscado na realidade fluida, múltipla, fragmentada? Ou: No que consiste exatamente a “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais e culturais? O que é possível fazer é recortar um fragmento mínimo da realidade. E para isso nós usamos nossos valores culturais. Weber aceita parte daquilo que Rickert havia sugerido, ou seja, são os valores culturais (a subjetividade do pesquisador) que possibilitam fazer esse recorte na realidade. Por isso, ele (Weber) refere nos seus textos as expressões “relação com valores”, “referência a valores”, “pertinência em relação aos valores” (*Werbeziehung*)<sup>112</sup>.

Não existe nenhuma análise científica totalmente “objetivada” da vida cultural [...] dos “fenômenos sociais”, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, analisadas e organizadas na exposição... (WEBER, 2001a, p. 124).

A tal “objetividade” científica ela mesma é uma construção a partir da subjetividade dos sociólogos, dos historiadores, dos economistas, entra aí a importância e a significação que atribuímos a certo tema, evento, e mesmo sob que angulação iremos abordar o referido acontecimento histórico. A “verdade” científica ela mesma é uma construção cultural<sup>113</sup>. São nossos interesses e nossas convicções que comparecem na seleção do material escolhido, do fragmento a ser estudado. Para ele, é impossível eliminar completamente os valores culturais da produção da ciência. “Sem as idéias de valor do investigador, não existiria nenhum critério de seleção” (WEBER, 2001a, p.132). Nossos valores e interesses condicionam nosso olhar para aqueles aspectos dos processos históricos que consideramos importantes ou não, determinando o que deve ser considerado “essencial” ou “acessório”. Mas, pondera Weber, não se pode “deduzir de tudo isso que a investigação científico-cultural apenas conseguiria obter resultados

---

<sup>112</sup> Este “momento que precede à seleção e à constituição empírica” (WEBER, 2001c, p. 377)

<sup>113</sup> “[...] o conhecimento das proposições mais seguras do nosso conhecimento teórico, é, da mesma maneira, da forma do refinamento e do aguçamento da consciência; é apenas um produto da cultura. (IDEM, p. 111)

“subjetivos”, [isto é], valer para uns e não para outros” (WEBER, 2001a, p. 133). Ora, como fazer essa separação entre os valores culturais do pesquisador (o momento da seleção e escolha do material a ser estudado, o aparato conceitual, a perspectiva, etc.) e um conhecimento que seja válido até mesmo para um chinês? A pesquisa, “na medida em que *pretende ser científica*,” deve proceder metodologicamente (separando fatos e valores; ciência e ideologia) ao ponto de poder ter sua validade aceita por um chinês<sup>114</sup>. O momento de validação do conhecimento científico deve ser presidido por “nossos melhores esforços em precaver-nos de não confundir as coisas” (WEBER, 2001a, p. 114).

O pesquisador deve exercer um autocontrole<sup>115</sup> e uma autodisciplina metódica, tal qual o calvinista em relação a sua vocação, para manter o controle sobre seus sentimentos e valores no momento da investigação, e saber distinguir “até onde fala o homem de ciência” e a partir de que momento começa a “falar o homem de ação”. Preservando assim o pressuposto da ciência como uma crítica técnica eminentemente livre de valores e válida universalmente.

Certamente Weber estava consciente das dificuldades em sustentar essa conduta, uma separação entre o intelecto e os sentimentos, entre a ciência e a ideologia. “A permanente *confusão* entre a elucidação científica dos valores [culturais] e a reflexão valorativa é uma das características mais difundidas em nossas disciplinas, e também uma das mais prejudiciais”. (WEBER, 2001a, p.115, grifo nosso).

É necessário opor tudo isto um dever elementar do autocontrole científico, único suscetível de evitar surpresas, e que nos convida a fazer uma distinção estrita entre a relação que compara a realidade a partir de ideais no sentido lógico e a apreciação avaliadora dessa realidade a partir de ideais. (WEBER, 2001a, p.144)

O tipo ideal é uma das ferramentas construídas pelos pesquisadores nas ciências culturais para apreender a realidade. Em verdade, segundo Weber, todos

<sup>114</sup> “Ao passo que Weber não examina a fundo a gênese desses valores, apenas toma-os como dados. [...] Quase sempre ele os relaciona a culturas nacionais ou religiosas. Esta é, talvez, uma das razões pela qual ele acreditava na possibilidade da ‘neutralidade axiológica’ dos resultados científicos. É, realmente, mais fácil conceber um *chinês* contemporâneo de Weber que aceitasse as conclusões de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* do que um marxista *alemão* que vivesse em Heidelberg [...]” (LÖWY, 1994, p. 44).

<sup>115</sup> “É necessário opor tudo isto a um dever elementar do autocontrole científico, único suscetível de evitar surpresas, e que nos convida a fazer uma distinção estrita entre a relação que compara a realidade a partir de ideais no sentido lógico e a apreciação avaliadora dessa realidade a partir de ideais” (WEBER, 2001c, p.144).

os modelos, todos os conceitos construídos pela ciência são tipos ideais, já que não são reproduções exatas da realidade. Não se pode reproduzir a realidade idealmente como se essa representação pudesse ser tomada como uma “cópia fiel” da realidade.

Falamos anteriormente, de forma sintética, o que é o tipo ideal. Necessário retomarmos. Ele é um modelo conceitual, (“quadro de pensamento”) que pode ser formado por meio de uma seleção de certos acontecimentos e relações retirados da “vida histórica”, “para formar um cosmo não contraditório de relações pensadas”. O conteúdo desse quadro ideal assume aspectos de uma “utopia”, já que raramente é encontrada tal e qual na realidade. Ele é resultado de uma acentuação “mental” unilateral de um ou de vários aspectos da realidade. De acordo suas próprias palavras, Weber escreve:

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se firmar um quadro homogêneo de pensamento (2001a, p. 138).

Em relação à pesquisa científica, ele tem a função de contribuir para a formação de hipóteses (ele mesmo não é uma hipótese), e a partir daí contribuir para a “imputação causal”<sup>116</sup>. Esclarecendo ainda o que é o tipo ideal, Weber afirma que ele não é nem um “dever ser” nem um modelo exemplar, muito menos deve ser confundido com a realidade empírica. Então quando se fala de “cristianismo”, “capitalismo”, “Estado”, “seita”, enfim, os historiadores e cientistas sociais estão na verdade, sem saber, diz Weber, utilizando o recurso heurístico do tipo ideal. Isto porque não é possível ao historiador dizer o que é o cristianismo, o que é o capitalismo num único sentido, de forma a se admitir uma única interpretação correta. Ao contrário, existem múltiplas interpretações possíveis de um mesmo

---

<sup>116</sup> O tipo ideal “é apenas um instrumento potencialmente eficaz para conhecer a realidade empírica, é um meio para se obter um juízo de imputação causal sobre determinado fenômeno histórico-cultural” (IDEM, p. 139).

acontecimento. A noção de causalidade<sup>117</sup> de Weber é uma noção multifatorial, onde cada linha de desenvolvimento tem um sentido próprio e independente do outro.

Imaginemos um acidente automobilístico entre dois veículos em qualquer uma de nossas cidades. A autoridade de trânsito juntamente com a perícia no local do acidente fará os levantamentos necessários para chegar a uma conclusão, escuta as testemunhas, faz as medições entre os veículos, etc. Elenca vários fatores possíveis para a causa do acidente. Entre elas podem existir várias, desde as conhecidas como condições do veículo, condição da via, situação dos condutores, etc. Ora, a realidade mesma (sob os seus mais variados fatores) não fornece uma resposta sobre qual “a causa” do acidente, o perito é que irá traçar um quadro ideal, retirar daí hipóteses e então “imputar”, atribuir uma causa plausível ao acidente. Mas digamos, para continuar com nosso exemplo, que outra equipe de peritos promova outra reconstituição da “cena” do acidente (isto é, um outro quadro ideal) e então se chegue a uma causa diferente daquela atribuída anteriormente. Qual das duas escolher? É uma questão de mera decisão subjetiva, pois, seus valores, sua visão de mundo possivelmente comparece aí. Depende simplesmente do convencimento do juiz que irá analisar o caso (formação de convicção). Vê-se como está aberta a porta para o arbítrio, nem sempre tão livre.

Para a concepção de “possibilidade objetiva” e causa adequada, assim como a ideia de “imputação causal”, Weber buscou inspiração no jurista Johannes von Kries e seus seguidores, criminalistas e juristas<sup>118</sup>. “Pois, da mesma maneira que a História, também os problemas das relações sociais práticas dos homens entre si, e especialmente o sistema jurídico, são orientados ‘antropocentricamente’, isto é, perguntam pela significação causal das ‘ações’ humanas” (WEBER, 2001b, p. 195). O historiador também age como o juiz, a respeito da questão da causalidade histórica, pois cabe a ele “a imputação de resultados concretos a causas concretas” (WEBER, 2001b, p. 195).

---

<sup>117</sup> Então, “todo o nosso ‘conhecimento’ se relaciona com uma *realidade categorialmente construída*, e que, portanto, a ‘causalidade’, por exemplo, é uma categoria do nosso pensamento” (WEBER, 2001b, p. 210, grifo nosso).

<sup>118</sup> “É natural que precisamente os juristas, e, em primeiro lugar, os criminalistas, tratem deste problema, pois a questão da culpa penal, na medida em que é incluída a questão sobre em que circunstâncias poderia se afirmar que alguém “causou”, através de sua ação, um determinado resultado externo, é uma simples questão de causalidade e, certamente, da mesma estrutura lógica que a da causalidade histórica” (WEBER, 2001b, p. 195).

Não é possível atribuir a um evento, por mais simples que seja, uma causa única. Para Weber, não é possível, a partir de um conjunto de linhas causais, dizer qual delas possui um peso maior na determinação do conjunto. Por isso:

Como é possível, de maneira geral, e em princípio, a imputação de um “resultado” concreto a uma “causa” singular, e como deve ser feita esta imputação, tendo em vista que sempre uma infinidade de momentos causais condicionaram o “surgimento” de um “processo” singular e levando-se em consideração que, no que diz respeito ao surgimento desse resultado na sua configuração concreta, poderia afirmar-se que todos aqueles momentos causais singulares foram incompreensíveis? (WEBER, 2001b, p. 196-7).

Necessariamente o pesquisador, assim como o juiz (quando considera um crime), afasta uma série de circunstâncias e fatores considerados secundários, ou então tomados como “desvios” em determinada linha de ação histórica. A imputação causal é um processo de construção ideal, que acontece por meio de “abstrações” e de uma *lógica contrafactual*, isto é, a partir da confrontação daquilo de aconteceu, com aquilo que poderia ter acontecido (“O que teria acontecido se...”). Pois “onde supomos um componente ou vários componentes modificados *num determinado sentido*, e nós nos perguntamos se, nas condições do curso dos acontecimentos que foram modificados desta maneira, seria “possível” esperar o mesmo resultado [...] (WEBER, 2001b, p. 198).

O único que interessa ao juiz é o fato de se a cadeia causal entre a punhalada e a morte está configurada de tal maneira, e a atitude subjetiva do autor e a sua relação com o fato é de maneira tal que seja possível a aplicação de uma determinada norma penal. [...] Assim como para a questão da imputação causal histórica, da mesma maneira para imputação causal jurídica está implicada a exclusão de uma infinidade de elementos do fato real, tidos por “causalmente insignificantes” [...] (WEBER, 2001b, p. 197).

Busca-se com isso “uma compreensão da ‘significação’ causal dos elementos particulares do devir histórico”. Para tal deve-se recorrer a modelos construídos artificial e intelectualmente com o objetivo de “conhecer os nexos causais reais”. Para agarrar a significação da histórica dos acontecimentos, acabamos, diz Weber, construindo “nexos irrealis”, tipo ideal (WEBER, 2001b, p. 208).

Mas o conhecimento científico é efêmero, pois está lançado nesse fluxo contínuo de acontecimentos que é a história. Na sua famosa conferência *A Ciência como Vocação*, de 1919, portanto, um ano antes de seu falecimento e um ano após

a derrota da Alemanha na Primeira Guerra, Weber faz um balanço pessimista, e resignado (quase trágico) quanto ao papel desempenhado pela ciência no capitalismo. O destino da ciência moderna está inserido na mesma lógica da racionalização e especialização, o destino do cientista é dedicar-se exclusivamente à ciência encarando-a como um território autônomo em relação às outras esferas de ação. Por outro lado, já que o conhecimento produzido pela ciência é fugaz, “por que alguém se dedica a alguma coisa que na realidade jamais chega, e jamais pode chegar, ao fim?” (WEBER, 1974, p.164), talvez o cientista respondesse que se dedica “à ciência pela ciência, e não porque outros, explorando-a, conseguem êxito comercial ou técnico e podem alimentar, vestir, iluminar e governar melhor” (WEBER, 1974, p. 164). O processo de intensificação da racionalidade ocidental faz com que a ciência se torne cada vez mais especializada, mas essa crescente “intelectualização” e “racionalização” não indicam, segundo Weber, um “conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos” (WEBER, 1974, p. 165).

Mas implica, isso sim, num controle técnico cada vez mais acentuado sobre a vida por meio do cálculo, ao mesmo tempo temos uma vida “desencantada” porque prescindimos agora dos líderes religiosos (mágicos) para decidir o que fazer e como fazer. Não existem mais mistérios além mundo, sequer existe para o homem ocidental racional o além mundo. A intelectualização em verdade significa “principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos em princípio, *dominar todas as coisas pelo cálculo*” (WEBER, 1974, p. 165). A nossa vida é administrada tal qual uma empresa capitalista, somos todos reduzidos a isso. Mas na avaliação de Weber, é a única coisa que podemos esperar.

Isso significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isso, acima de tudo, é o que significa a intelectualização (1974, p. 164).

A ideia, por vezes considerada ingênua, de uma ciência salvadora nos tempos do capitalismo racional é uma noção romântica e nostálgica. Na Grécia Antiga, acreditava-se que a ciência teria a função de iluminar os caminhos humanos, o conhecimento era iluminação, servia de guia para a política, a ação dos gregos nos negócios da cidade, a ciência estava ligada aos destinos da cidade e à busca da

felicidade (bem-comum). O modelo típico dessa visão seria a *Alegoria da Caverna de Platão*. Weber explica que:

Na Grécia, pela primeira vez surgiu uma forma prática pela qual era possível colocar os parafusos lógicos em alguém, de modo que não pudesse expressar-se sem admitir que nada sabia ou que isso, e nada mais, era a verdade, a verdade *eterna* que jamais desaparecerá, ao contrário do feito dos homens cegos, que desaparecem. Foi essa a tremenda experiência que se abriu para os discípulos de Sócrates. [...] E isso, por sua vez, parecia abrir o caminho para o conhecimento e o ensino de como agir acertadamente na vida e, acima de tudo, como agir como cidadão do Estado; pois esta questão era tudo para o homem helênico... E por essas razões as pessoas se dedicavam à ciência (1974, p. 167).

Com o Renascimento os homens preservavam essa crença de que o conhecimento científico era “a verdade”. Mas com o surgimento da ciência moderna (a partir de Galileu, Bacon, Descartes) as ciências particulares foram se afastando da velha metafísica, e a pergunta pelo *sentido da vida* acabou tornando-se sem sentido. Esse ideal foi se desfazendo pouco a pouco. E a ciência vai se tornando tão-somente um meio de domínio instrumental-racional da natureza. De maneira que ela está esvaziada de qualquer valor externo sobre o sentido ou significado da vida. Os únicos valores a que ela se submete, de acordo com Weber, estão ligados a ela mesma. É ciência pela ciência, melhor dizendo, a ciência enquanto uma técnica, capaz apenas de relacionar meios e fins, mas não colocar o fim enquanto tal. Falar sobre o sentido das coisas cabe apenas à religião ou à filosofia. Qualquer julgamento a respeito de valores culturais e éticos por parte da ciência só pode levar o cientista a converter-se num profeta, porém sem possuir a velha aura mística dos antigos profetas<sup>119</sup>. Weber argumenta que a ciência está submetida a sua lógica própria e por isso é livre de valores.

Mas vejamos, Weber tinha notado que a universidade alemã estava passando por uma “americanização” ele expressando com bastante “realismo” a situação da ciência do outro lado do Atlântico, sua constatação é de que:

---

<sup>119</sup> “A ciência hoje é uma vocação organizada em disciplinas especiais a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos inter-relacionados. Não é o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa da contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo” (IDEM, p.180).

O jovem americano não tem respeito por coisa alguma, nem por ninguém, pela tradição ou pelo cargo público – *a menos que seja pela realização pessoal dos homens individualmente*. É a isso que o americano chama de “democracia”. É esse, porém, o significado da democracia, *por mais deformada que sua intenção possa ser na realidade*, e a intenção é o que conta, aqui. A concepção que o americano tem do professor que o enfrenta é: *ele me vende seu conhecimento e seus métodos em troca do dinheiro do meu pai, tal como o verdureiro vende repolhos à minha mãe. Eis tudo*. (IDEM, p. 175, grifo nosso).

A sua função (da ciência) na vida moderna se restringe basicamente ao papel de uma “tecnologia do controle da vida calculando os objetos externos bem como as atividades do homem”<sup>120</sup>. O que não se pode esquecer é que esse cálculo racional é realizado tendo como seu fundamento a lógica do capital. Resta apenas à ciência resignar-se diante dos ditames do capital, pois não cabe a ela perguntar pelo sentido da vida ou do mundo já que ela é apenas um meio.

#### 4.4 Weber e a dualidade fato/valor ou princípio do Barão de Münchhausen II

Iniciamos esta seção tendo por objetivo apresentar de maneira sintética algumas das elaborações críticas de Lukács (1976; 1981; 1986), Mészáros (1993; 2004) e Löwy (1994) às proposições metodológicas de Max Weber e sua ideia de ciência, bem como ao papel do cientista, especialmente à noção de ciência *Wertfrei* (axiologicamente neutra).<sup>121</sup> Buscamos mostrar a partir dos autores citados as consequências de tal postura metodológica para a compreensão da realidade social, e principalmente em relação ao fato de a teoria abrir espaços para uma transformação social, no sentido da emancipação humana<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> “Primeiro, é claro, a ciência contribui para a tecnologia do controle da vida calculando os objetos externos bem como as atividades do homem. Bem, direis vós, afinal de contas isso equivale ao verdureiro do rapaz americano. Concordo plenamente. Segundo, a ciência pode contribuir com algo que o verdureiro não pode: métodos de pensamento, os instrumentos e o treinamento para o pensamento. Direis, talvez: “bem, isso não são verduras, mas não vai, também, além dos meios para conseguir as verduras” (IDEM, p.177-8).

<sup>121</sup> Importante colocar que György Lukács conviveu no “círculo” de Max Weber em Heidelberg antes de fazer parte do marxismo. Desse grupo de intelectuais podemos destacar Karl Mannheim, o próprio György Lukács, Ernest Bloch, G. Simmel, entre outros. Para um panorama do ambiente intelectual e político na Alemanha durante o início do século XX Cf. LÖWY, Michael. *Para uma sociologia de intelectuais revolucionários Lukács (1909-1929)*. São Paulo: LECH, 1979.

<sup>122</sup> Cf. MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo, Ed. Martin Claret, 2001. Cf. também TONET, Ivo. *Educação Cidadania e Emancipação Humana*. Ijuí, 2005.

De acordo com Mészáros (2004, p.72), Max Weber é “o elo crucial” entre as várias tendências filosóficas e teóricas surgidas no século XIX (positivismo, relativismo histórico, irracionalismo) e algumas posturas teóricas e metodológicas dominantes adotadas no contexto histórico e ideológico do período pós-guerra. Mészáros aponta a teoria de Weber como uma das mais influentes durante o século XX no campo das ciências sociais, sugerindo que ele (Weber) seria uma das fontes de inspiração de muitos teóricos que decretaram o fim das ideologias, assim como de algumas correntes “pós-modernas”.<sup>123</sup> Isto porque a “crença no pós-guerra no ‘fim da ideologia’, a formulação teórica sistemática de tal linha de raciocínio só pode ser creditada a Max Weber, que continua sendo o mais influente dos ideólogos ‘pós-marxistas’” (MÉSZÁROS, 2004, p.146).

Para Mészáros (2004), Weber apareceu como uma alternativa mais viável àquele contexto uma vez que oferecia uma perspectiva histórica refinada e sutil. Ao mesmo tempo, suas teorizações se harmonizavam com os desenvolvimentos intelectuais dominantes e com os rumos do capitalismo. Oferecia ainda aos pesquisadores de diversas áreas (principalmente a sociologia) um rico quadro teórico como uma alternativa ao pensamento de Marx.

Num texto contundente, Lukács (*A Destruição da Razão*) traça um panorama do contexto histórico e ideológico em que se deu o surgimento da sociologia alemã. Rival de outras ciências como a história e a filosofia, a sociologia vai renunciando pouco a pouco “ser uma ciência universal como herdeira da filosofia ou da filosofia da história” (1976, p.486). O acirramento da luta de classes desde a revolução frustrada na Alemanha (1848) assim como a disputa travada no campo filosófico contra o pensamento de Hegel criaram um terreno ainda mais propício para uma “refutação do marxismo de maneira mais sinuosa”; “Ao mesmo tempo em que se toma do marxismo *elementos aceitáveis* para suas teorias, ainda que de maneira enviesada” (LUKÁCS, 1976, p. 486). Assim surgem na sociologia uma série de elaborações teóricas, que segundo Lukács, visam deixar de lado o problema da mais-valia, da luta de classes e, por conseguinte, da exploração da classe trabalhadora. “Partindo da interdependência entre os motivos materiais e a ideologia,

---

<sup>123</sup> A discussão sobre a questão da *pós-modernidade* sai do nosso foco de análise. Apesar disso, podemos indicar em meio à vasta bibliografia produzida sobre o tema algumas indicações ao leitor interessado. Anderson (1999); Connor (1996); Mészáros (2004); Eagleton (1998); Lyotard (1989) e Harvey (1993).

combate o materialismo histórico”, empreende seus esforços para atribuir várias causas à gênese do capitalismo, desde que não se toque no assunto melindroso da acumulação primitiva de capital. É como se da caricatura do pensamento de Marx (o determinismo econômico) fosse produzida uma outra em resposta, o determinismo dos aspectos ideológicos na vida social. Ainda que, de maneira enviesada,

Os argumentos de Max Weber encaminham-se sempre no [sentido de] atribuir aos fenômenos ideológicos (religiosos), com força cada vez maior um desenvolvimento 'imaneente', nascido de seu próprio interior, e esta tendência acaba se impondo sempre, de tal modo, que tais fenômenos afirmam, eventualmente, sua prioridade causal sobre todo o processo (LUKÁCS, 1976, p. 487 tradução nossa).

A sociologia de Max Weber, diz Lukács (1976), contém elementos teóricos que dão margem ao irracionalismo, ainda que sob uma face racionalista. Então:

Se nos fixarmos na gênese do capitalismo (do espírito capitalista) tal e qual exposto por Max Weber, vemos que desempenha nela [na sua sociologia] um grande papel o fato de que Weber envolva o racionalismo moderno com o fator consistente em que a religião é 'jogada no campo do irracional' (LUKÁCS, 1976, p. 488 tradução nossa).

Há no pensamento weberiano um forte traço com tendências irracionalistas, assevera Lukács. Como vimos anteriormente, Weber parte do pressuposto de que há uma afinidade eletiva entre a ética calvinista e sua conseqüente ascese cristã com o desenvolvimento do capitalismo moderno. Aparentemente movido por uma necessidade de “refutar” o marxismo, Weber termina “afirmando a prioridade do fator religioso [ideologia]” (LUKÁCS, 1976, p. 489). Faz isso em detrimento da economia, afirmando de maneira tergiversada, a predominância dos “valores culturais”, da conduta religiosa e dos “estados mentais”. Ora, vimos o que lhe permite fazer isso, é precisamente o seu método de construção de tipos ideais escolhidos arbitrariamente pelo pesquisador.

Além do método não ser exatamente neutro, há também o contexto histórico de uma Alemanha dividida entre uma burguesia frágil que busca apoio nos *junkers*, já que não consegue promover sua revolução, e uma classe trabalhadora cada vez mais importante em termos políticos. Mészáros (2004) mostra como o contexto histórico da Guerra Fria contribui para o florescimento do pensamento de Weber pelo mundo.

Retornando ao aspecto metodológico, de acordo com Mészáros, a definição weberiana de capitalismo, é um conceito tautológico. Weber define “o capitalismo como uma ‘cultura’: ‘na qual o princípio norteador é o investimento de capital privado” (1993, p. 27). Isto porque ele coloca como dado o que “deveria” explicar. Ora, de onde vem o capital? Essa pergunta jamais aparece no horizonte de Weber. Mészáros parece seguir o mesmo raciocínio de Lukács, quando este afirma que:

A verdadeira pedra no caminho para os sociólogos alemães é o problema da acumulação primitiva de capital, bem como a extração da mais-valia, e o problema da exploração da classe trabalhadora. De maneira que, apresenta o capitalismo sem adentrar nos seus “verdadeiros problemas econômicos” (LUKÁCS, 1976, p. 490 tradução nossa).

Além do mais, o que fica de todo quadro desenhado por Weber, nas suas obras *A Ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, é que o desenvolvimento do capitalismo é um destino trágico e inevitável. A concepção weberiana de uma realidade histórica “caótica”, “inesgotável”, “infinita” lhe permite fazer simples “analogias”, ficando preso aos aspectos fenomênicos da realidade “empiricamente dada”. É possível ter uma postura crítica diante do capitalismo, para logo em seguida aceitá-lo como uma “prisão de ferro” da qual não se pode escapar.

Bastante discordantes são as concepções de Weber (2001a, p.129) e de Lukács em relação à categoria da totalidade. O sociólogo alemão associa a noção de totalidade à ideia de que seria possível apreender a realidade de maneira “exaustiva”, imaginado que apreender a totalidade é apreender tudo daquela realidade. Enquanto os instrumentos conceituais weberianos são garras para apreender o real, para Marx, e a partir dele Lukács, são “formas da existência”. A totalidade para Lukács não é um recurso metodológico, é antes uma característica fundamental do real. Nas palavras do filósofo húngaro:

Marx parte da totalidade do ser, para apreender as conexões reais. “Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade ‘formas de ser, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo” (LUKÁCS, 1979, p.28 tradução nossa).

Assim, até mesmo a sua ideia de causalidade (“causa adequada”) é tão múltipla, tão ampla, que não nos permite dizer com certeza as causas efetivas de problemas sociais. Mesmo porque não existe nunca uma causa apenas, mas várias, e todas se equivalem. O que permite escolher uma entre elas é a livre vontade do cientista, com base em critérios de rigor e autocontrole científico para não emitir juízos de valor algum. A ideia de “imputação causal” em Weber é nos jogar numa realidade absolutamente fugidia e instável. O problema da totalidade não é um problema teórico, mas um problema prático. Se não é possível dar conta da totalidade da realidade histórica, ou da sociedade capitalista, também ficamos interditados de propor sua superação de maneira plausível. Sua ideia de causa é marcada por certo subjetivismo relativista, nunca se chega à causa de que o problema é o capitalismo em si, ao contrário, compreendem-se as falhas no sistema não como falhas estruturais, mas, como meros desvios de percurso no sistema capitalista. Terminamos, assim, exatamente com uma eternização desse modo de produção e sua *insuperabilidade*, Mészáros (2002).

Os tipos ideais weberianos se convertem e se transformam no único instrumento possível para que possamos apreender algo da realidade. Mas o modo de construção desses tipos “não fornece nenhuma linha de desenvolvimento, mas apenas uma justaposição de tipos ideais casuisticamente escolhidos e ordenados” (LUKÁCS 1976, p. 494). Diríamos até que fornecem várias “linhas de desenvolvimento”, no entanto, não é possível dizer qual delas possui um momento predominante num sistema explicativo. Provavelmente Weber responderia que são os valores culturais do pesquisador que permitem construir *seu* tipo ideal. Mas se tornássemos a perguntar de onde vêm esses valores? Como pergunta Löwy (1994). Possivelmente Weber não teria resposta, ou talvez afirmasse apenas que não se poderia retirar nenhuma conclusão valorativa do material empírico observável. E que ciência é uma esfera radicalmente diferente da política. De acordo com Weber, a ciência é só mais uma técnica capaz de fornecer resultados parcelares aos indivíduos.

Possivelmente Weber tenha levado às últimas consequências a “racionalização” do mundo e sua consequente especialização, interiorizando essa fragmentação. Foi o típico *sujeito cindido*<sup>124</sup>, que num momento deixa seus valores e

---

<sup>124</sup> “A divisão do trabalho no capitalismo não só subjuga todos os domínios da atividade material e espiritual, mas também penetra profundamente na alma de cada homem e lhe provoca deformação

visões de mundo falar, para no momento seguinte submeter ele mesmo ao rigor do autocontrole científico.

Ademais, Weber, de acordo com Lukács (1974. p. 50), ainda que fosse um intelectual genial, havia nele mesmo um economista, um historiador, um sociólogo, um jurista sem que com isso conseguisse reunir estas especialidades nele mesmo.

A crescente divisão social do trabalho cria a possibilidade de que determinados indivíduos ou grupos de indivíduos possam viver completamente afastados das atividades laborativas em sentido estrito. Como é o caso dos intelectuais, artistas, etc. Esse fato se exacerba com o surgimento do capitalismo. Como consequência, fica colocada a possibilidade real de uma contraposição entre o interesse da comunidade e o interesse individual. Esses grupos podem se afastar da produção, mas sempre estarão ligados a determinadas classes sociais. Assim,

[...] o resultado de qualquer trabalho intelectual pode, em determinadas situações sociais, transformar-se em ideologia, ou melhor, a divisão social do trabalho produz continuamente situações nas quais esta passagem torna-se necessária e permanente [...]. Quando esta permanente necessidade social de regular os problemas, que surgem na reprodução da vida, se reproduz simultaneamente ao processo de reprodução, este tipo de atividade se torna socialmente necessária, o que se exprime no fato de que indivíduos singulares ou grupos inteiros podem fazer dela uma ocupação específica da qual vivem (LUKÁCS, 1986, p. 38).

O que define uma ideologia não é esta ou aquela ideia, não é este ou aquele conceito em si e por si mesmo. A ideologia é muito mais uma função social. Em certas situações históricas (nos momentos em conflito) os conceitos, teorias, fatos, ideias, valores podem assumir o papel de definidores dos parâmetros de atuação das classes sociais e de grupos em disputa pelos bens espirituais (culturais) e materiais que são produzidos socialmente. O fato de serem ideias falsas ou verdadeiras, evidentemente, tem o seu peso na disputa ideológica, mas não define o caráter de ideologia delas. Por isso, acreditamos que a premissa de corte positivista, apaixonadamente defendida por Weber de que devemos separar fatos (ciência) e valores (ideologia) como pertencentes a mundos diferentes, não seja ontologicamente possível.

---

profunda, que, em seguida, aparecem de diferentes maneiras em diferentes manifestações ideológicas. Passiva submissão a este efeito a partir da divisão do trabalho, aceitação, sem resposta, e até mesmo a paisagem e o aprofundamento desta estirpe moral e psíquico pela poesia decadente e pensamento são uma das características mais essenciais do período de decadência” (LUKÁCS, 1974, p. 49).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar ao longo do texto, como o pressuposto teórico-metodológico da separação radical entre ideologia e ciência, pretendido pelo positivismo, não apresenta sustentação dentro de uma análise histórico-ontológica. Essa dualidade está fundamentada por uma identidade entre neutralidade axiológica e objetividade científica, tendo como modelo de cientificidade para as ciências sociais as ciências da natureza. Vimos como este postulado se constituiu historicamente desde o Iluminismo no século XVIII, e se consolidou com o surgimento do positivismo.

Tentamos mostrar também, a forma como surge o ser social, os seus fundamentos principais. E de que maneira os valores sociais surgem e se relacionam com o ser social. Procuramos, ainda que de maneira breve, apresentar algumas indicações no sentido de mostrar de que maneira a Ideologia se encontra presente na Ciência, tanto natural como social. E que a neutralidade axiológica pretendida pelo positivismo é uma posição ideológica conservadora de ciência. A tarefa de se eliminar da atividade científica toda e qualquer valoração é digna de um Sísifo.

Contudo, os determinantes ideológicos e a solução teórica adequada a determinado problema histórico-social têm uma determinação reflexiva. Significativamente os determinantes ideológicos estabelecem parâmetros e condições de resolutividade dos problemas levantados pelas teorias. Mais que isto, eles estabelecem, dentro da teoria social os parâmetros dos problemas a serem levantados. É assim que uma série de problemas, simplesmente não são colocados por determinados pensadores.

Importante é acrescentar neste momento que os fatores ideológicos por sua vez estão ancorados nas relações sociais concretas historicamente determinadas. De forma que toda teoria social é portadora de fatores ideológicos, por mais objetiva que possa ser.

As condições de inteligibilidade do real são fundadas, e fundamentadas pela práxis social dos homens. Por isso, tanto a possibilidade de conhecer a realidade, quanto, até mesmo, qual medida que esse conhecimento avança ou não sobre o real estão enraizadas na práxis social. Contrariamente a esta perspectiva, é a posição que compreende a ciência como atividade autônoma face aos outros

complexos da totalidade social. Segundo esta perspectiva (positivismo) há um sujeito cognoscente abstrato que conhece a realidade objetiva, um sujeito apartado do mundo fechado em seu escritório, que possa ficar livre dos juízos de valor.

Gostaríamos de esclarecer que a perspectiva positivista também comporta um caráter ideológico (como qualquer outra teoria social. Não significa com isso que haja um falseamento nos estudos realizados neste campo teórico. Apenas procuramos indicamos os limites que esta posição comporta. A ideologia em si no seu sentido mais amplo não determina se uma teoria ou análise social é ou não falsa.

O que determinada ideologia pode propiciar é um campo de visibilidade mais amplo ou mais restrito. A ideologia põe para o cientista uma visão de mundo, um horizonte teórico que pode corresponder a determinado grupo social e/ou político-ideológico. Essa relação entre a teoria social e o contexto histórico da luta de classes não é dada, mas faz parte de uma construção concreta, em que o itinerário intelectual do cientista, suas preocupações e posicionamentos, podem variar.

Segundo a perspectiva marxiana não é o sujeito singular abstrato que instaura essa possibilidade de apreender a realidade, mas o sujeito social historicamente determinado, o sujeito coletivo, a saber, as classes sociais em suas lutas concretas. Todavia, as classes sociais são assimétricas. Elas ocupam determinadas posições dentro da estruturação social.

Durante o período em que a burguesia lutou contra o obscurantismo, contra os dogmas e as autoridades clericais; o período em que a burguesia necessitava conhecer a natureza para transformar o mundo; na fase em que esta classe social ainda lutava contra a aristocracia ligada à feudalidade pôde-se observar o seu *interesse* em descobrir a realidade efetivamente como ela é. E sua posição de classe, como classe social revolucionária a fazia se comportar dessa forma. Porém, após longas lutas durante alguns séculos, a sua vitória se consolidou finalmente após a Revolução Francesa e os seus desdobramentos. O aspecto crítico-revolucionário desta classe cedeu lugar à particularidade de novos privilégios. Se anteriormente o privilégio era do nascimento, agora a primazia para a ascensão social se dava pelo privilégio do dinheiro.

A autonomia relativa da ciência significa, portanto isto: no interior dos limites determinados pela posição social – isto é, a partir de uma posição de classe e a partir de uma das visões sociais de mundo que lhe corresponde (muitas visões de

mundo são possíveis a partir de um mesmo ponto de vista de classe) – o valor científico de uma pesquisa pode variar consideravelmente em função de variáveis múltiplas, que são independentes com relação às classes sociais. A posição em que se encontra o cientista, não faz senão definir uma possibilidade objetiva de visibilidade. Há uma relação interativa entre a ciência e a ideologia, sua autonomia é relativa. Não se pode erguer uma barreira intransponível entre as formulações científicas e as manifestações ideológicas. O problema da ideologia perpassa o tanto o cotidiano, quanto as teorias científicas.

Portanto, dentro da concepção lukacsiana, a ciência social é portadora de limites postos pela situação histórico-social, bem como pelo posicionamento que determinado pensador ou teórico se coloca para avaliar a realidade social. Assim como os limites, o horizonte que se abre para os pensadores também é posto pela situação histórico-concreta. Esta condição objetiva põe, no entanto, apenas a *possibilidade* real de uma visão de mundo mais ampla capaz de captar a realidade da maneira mais adequada possível.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do iluminismo**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1997.

CHASIN, José. Marx: Estatuto ontológico e resolução metodológica. In: Teixeira, F.J.S. **Pensando com Marx**: uma leitura crítico-comentada. São Paulo: Ensaio, 1995.

\_\_\_\_\_. **O método dialético**. Maceió, 1989 (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Superação do liberalismo**. Maceió, 1988 (mimeo).

\_\_\_\_\_. Marx: da razão do mundo ao mundo sem razão. **Marx hoje**, São Paulo: Ensaio, n. 1, 1987.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação**: fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Max Weber e a história**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva**. Tradução: José Arthur Giannotti; Miguel Lemos.. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 3. ed. São Paulo, 1996.

CUIN, Charles-Henry; GRESLE, François. **História da sociologia**. 2. ed. São Paulo: Ensaio, 1994.

DUARTE, Nilton. **A individualidade para-si**: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas: autores associados, 1993.

DURKHEIM, Émile. As regras do método sociológico. São Paulo. Abril Cultural, 1983. (Os pensadores)

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **O suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: editora da UNESP: Boitempo, 1997.

\_\_\_\_\_. **As ilusões do pós-modernismo**. São Paulo: editora da UNESP: Boitempo, 1998.

ENGELS, F.; MARX, K. **A ideologia alemã**. 8. ed. São Paulo: HUCITEC, 1991.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GERTH, H. H., WRIGTH, MILLS, C. (Org.). **Max Weber ensaios da sociologia**  
Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

GERTZ, René Eranani. **Max Weber & Karl Marx**. São Paulo: Hucitec, 1994.

GIANNOTTI, José Arthur. Vida e obra. In: COMTE, Auguste, **Os pensadores**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento clássico e contemporâneo**. São Paulo, UNESP, 1998.

GOLDMANN, Lucien. **Ciências humanas e filosofia**. 7. ed. São Paulo: Difel, 1979.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

HOBBSBAWM, Eric. **A era das revoluções**. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. 21. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MAYER, Jacob Peter. **Max Weber e a política alemã: um estudo de sociologia política**. Brasília: UnB, 1985

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LEAKEY, Richard. **A origem da espécie humana**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LEONTIEV, Alexei. **O desenvolvimento do psiquismo**. São Paulo: Centauro, 2004.

LESSA, Sérgio. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2007.

LESSA, Sérgio. **Trabalho e ser social**, 2. ed. Fortaleza: EUFC: EDUFAL, 1997b.

\_\_\_\_\_. **A ontologia de Lukács**, 2. ed. Maceió: EDUFAL, 1997a.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen**, 5. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

\_\_\_\_\_. **Para uma sociologia de intelectuais revolucionários Lukács (1909-1929)**. São Paulo: LECH, 1979.

LUKÁCS, György. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

\_\_\_\_\_. **Estética I: la peculiaridad de lo estético**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1963.

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: a reprodução**. Tradução: Sérgio Lessa. Maceió: 1992 (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: o trabalho**. Tradução: Ivo Tonet. Maceió: 1997 (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: o problema da ideologia**. Tradução: Ester Vaisman. João Pessoa: 1986 (mimeo).

\_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: o momento ideal na economia e sobre a ontologia do momento ideal**. Trad. Maria Angélica Borges, colaboração de Silvia Salvi, a partir da Versão italiana de Alberto Scarponi, cap. 3, seções 1 e 2, v. 2, "Il momento ideale nell'economia e sulla ontologia del momento ideale", da edição italiana *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti. (Vol I, 1976, Vol II, 1981). 1990 (mimeo).

\_\_\_\_\_. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. **Revista Temas**. São Paulo: LECH, n. 4, 1978.

\_\_\_\_\_. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo: entrevista a I. Eörsi e E. Vezér**. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999.

LUKÁCS, György. **Marx y el problema de la decadencia ideológica**. México: Siglo XXI, 1981.

\_\_\_\_\_. **El asalto a la razón**. 2. ed. Tradução: Wenceslao Roces. Bracelona: Grijalbo, 1976.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1989.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber, In: PARSONS, T. et al. (Org.) **Presencia de Max Weber**. Buenos Aires: Nueva Vision, 1971.

MÀRKUS, György. **Marxismo y 'antropología'**. Barcelona: Grijalbo, 1974.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983 v. 1, t. 1-2.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983a.

\_\_\_\_\_. Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Tradução de Octavio Alves Velho. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983b.

\_\_\_\_\_. Introdução à crítica da economia política. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores)

\_\_\_\_\_. A questão judaica. In: \_\_\_\_\_. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: M. Claret, 2002.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**: ensaios de negação e afirmação. São Paulo: Ensaio, 1993.

\_\_\_\_\_. **Marx**: a teoria da alienação em Marx. São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 1996.

MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). Augusto Conte: sociologia. 3. ed. São Paulo: Ática, 1989. (Grandes cientistas sociais)

PAIS, José Machado. Das regras do método aos métodos desregrados. **Tempo Social: Rev. Sociologia**, São Paulo: USP, n. 8, 1996.

RINGER, Fritz. **A metodologia de Max Weber**: unificação das ciências culturais e sociais. São Paulo: Edusp, 2004.

\_\_\_\_\_. **O declínio dos mandarins alemães**. São Paulo: EDUSP, 2000.

RODRIGUES, José Albertino. Introdução. In: Durkheim, Émile. **Grandes cientistas sociais**. São Paulo: Ática, 2000.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOBOUL, Albert. **História da revolução francesa**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à ontologia do ser social de Lukács. **Crítica Marxista**, S. Paulo, n. 3, 1996.

TONET, Ivo. **Educação cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2005.

TRAGTENBERG, Maurício. **Burocracia e ideologia**. São Paulo. Ática. 1974.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. **Rev. Ensaio**, São Paulo, 17-18, 1989.

\_\_\_\_\_. A obra tardia de Lukács e os revezes de seu itinerário intelectual. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 2, 2007.

VATTIMO, Gianni. Conceitos sociológicos fundamentais. In: Max Weber: **Metodologia das ciências sociais II** São Paulo, Cortez: Editora da UNICAMP, 2001d.

\_\_\_\_\_. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. In: Max

Weber: **Metodologia das ciências sociais II**. São Paulo, Cortez: Editora da UNICAMP, 2001b.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Pioneira. 2001.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: M. Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: Max Weber. **Metodologia das ciências sociais I**. São Paulo, Cortez: Editora da UNICAMP, 2001a. (Espaço)

\_\_\_\_\_. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: Max Weber: **Metodologia das ciências sociais II**. São Paulo: Cortez: Editora da UNICAMP, 2001 c. (Espaço)

ZEITLIN, Irving. **Ideologia y teoria sociológica**. Buenos Aires: Amorrurtu, 1973.