



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

VALESKA MARIANO DE CASTRO

**LUKÁCS E A CRÍTICA À SOCIOLOGIA CLÁSSICA: ELEMENTOS PARA A
REFLEXÃO SOBRE A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE SOCIOLOGIA**

FORTALEZA-CEARÁ

2015

VALESKA MARIANO DE CASTRO

LUKÁCS E A CRÍTICA À SOCIOLOGIA CLÁSSICA: ELEMENTOS PARA A
REFLEXÃO SOBRE A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE SOCIOLOGIA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Educação de Pós-Graduação (PPGE) do Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre: Área de concentração: Formação de professores.

Orientadora: Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa
Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Betânia Moraes Guerra

FORTALEZA-CEARÁ

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Castro, Valeska Mariano de.

Lukács e a crítica à sociologia clássica: elementos para a reflexão sobre a formação do professor de sociologia [recurso eletrônico] / Valeska Mariano de Castro. - 2015.

1 CD-ROM: il.; 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 87 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Educação, Mestrado Acadêmico em Educação, Fortaleza, 2015.

Área de concentração: Formação de professores.
Orientação: Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa .

Coorientação: Prof.^a Dra. Betânia Moraes Guerra.

1. Sociologia. 2. Emancipação Humana. 3. Capital.
4. Trabalho. I. Título.



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e oito dias do mês de agosto de dois mil e quinze, **VALESKA MARIANO DE CASTRO** aluna regularmente matriculada no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UECE) Curso de Mestrado Acadêmico (CMAE), na área de concentração em Formação de Professores, defendeu a dissertação intitulada: **LUKÁCS E A CRÍTICA À SOCIOLOGIA CLÁSSICA: FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA A REFLEXÃO SOBRE A FORMAÇÃO DO PROFESSOR DE SOCIOLOGIA**. A Banca de Defesa foi composta pelos professores: Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa (Presidente – PPGE/UECE), Dra. Ruth Maria de Paula Gonçalves (PPGE/UECE) e Dr. Emmanoel Lima Ferreira (URCA). A defesa ocorreu das 9:00 às 10:40h, tendo sido a aluna submetida à arguição, dispondo cada membro da banca de tempo hábil para tal. Em seguida, a banca reuniu-se em separado e concluiu por considerar aprovada a mestrand **Valeska Mariano de Castro**, por sua dissertação e sua defesa pública terem recebido conceito satisfatório e nota 10,0. Eu, Frederico Jorge Ferreira Costa, que presidi a Banca de Defesa de Dissertação, assino a presente ata, juntamente com os demais membros, e dou fé.

Prof. Dr. Frederico Jorge Ferreira Costa (Presidente – PPGE/UECE)

Profa. Dra. Ruth Maria de Paula Gonçalves (PPGE/UECE)

Prof. Dr. Emmanoel Lima Ferreira (URCA)

Aos amores verdadeiros, do âmago do meu
ser, minha mãe Aparecida e meu filho Paulo
Vinicius

AGRADECIMENTOS

Aos meus **familiares**, em especial, a minha mãe **Aparecida**, incansável na luta árdua da educação, um exemplo de profissional, sendo minha referência de ser humano e meu filho **Paulo Vinicius** que do seu jeito carinhoso, faz feliz sua mãe, como ele diz: - Grande super heroína”.

Ao meu orientador **Prof. Frederico Costa**, que além de grande mestre, tornou-se um grande amigo, que ao silenciar minhas “inquietudes” me fez crer que seria capaz de escrever esta dissertação. Por sua compreensão e fortaleza durante estes dois anos de produção científica.

À **Profª Ruth de Paula**, tão especial, que acompanha a labuta desta pesquisa desde as primeiras linhas escritas. Aprendo com a *Rutinha* a simplicidade, o empenho e a dedicação de ser pesquisador

À **Profª Betania Moraes**, mesmo diante dos empecilhos que a vida nos impõe colaborou para delimitação do objeto de pesquisa e produção científica no mestrado.

Ao **Prof. Emmanoel Lima**, grande sociólogo, por aceitar o convite para o exame deste trabalho, por todas as contribuições dadas.

Entre amigos agradeço a todos (as) em especial: **Samara Chaves e Ádele Araújo**. Sem a contribuição de vocês, companheiras de luta, jamais teria vislumbrado novos horizontes de pesquisa, ao colaborarem na minha inserção no Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO, e no Programa de Pós Graduação em Educação- PPGE da Universidade Estadual do Ceará

À **Stephanie Barros**, minha grande amiga, que motiva meus sonhos, e impulsiona minha árdua caminhada na luta contra o capital.

Ao meu companheiro **Erivando Castro** por contribuir ao entender minha ausência nesta fase final da pesquisa

Aos **professores, alunos e profissionais do Programa de Pós-Graduação** em Educação da Universidade Estadual do Ceará – PPGE/UECE.

Ao **Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO**, que, na figura de seus professores e pesquisadores, desde 2011, confere minha formação no campo do marxismo, proporcionando-me a compreensão da importância do gênero humano, da emancipação humana e da luta da classe trabalhadora.

À **Secretaria de Educação do Estado do Ceará –SEDUC**, por conceder-me o afastamento para formação continuada neste programa.

“Para todo homem chega o momento em que o piloto de sua estrela entrega a ele mesmo rédeas” (Hebbel, na tragédia Herodes e Mariana, citado no livro Ontologia do Ser Social I, de Georg Lukács)

RESUMO

Este trabalho consiste em um estudo, à luz da ontologia marxiano/lukacsiana, acerca da sociologia clássica para a formação humana diante da sociabilidade capitalista. Tem-se o intuito de refletir sobre a formação do professor de sociologia no processo de emancipação humana para a superação da sociabilidade regida pelo capital. Para atender a proposta geral, elencamos nossos objetivos específicos, quais sejam: 1. analisar as contribuições da sociologia clássica para o debate o processo de formação do gênero humano; 2. compreender o papel da sociologia diante do quadro de reprodução do conhecimento para a formação humana; 3. elucidar os conceitos onto-históricos que norteia à práxis e a formação humana na lógica do capital-trabalho. Para responder às indagações que cercam o objeto, entende-se o trabalho como protoforma da atividade humana, e que tem o papel fundamental no desenvolvimento do homem como ser social. Considerando o trabalho como fundamento do ser social, sem, contudo, esgotá-lo. Sendo assim, a dissertação divide-se nos seguintes capítulos: no segundo capítulo apresenta-se um rastreamento histórico sobre os limites teóricos do surgimento da sociologia em terras inglesas, francesas e alemãs e suas contribuições para o objeto em estudo. No terceiro capítulo a sociologia clássica francesa e alemã e seus grandes pensadores: Émile Durkheim e Max Weber, apresentando suas contribuições teóricas. E o último capítulo, nos traz as reflexões acerca da sociologia nos escritos de Lukács em duas grandes obras: *História e Consciência de Classe* (HCC) e *Ontologia do Ser Social I*. Por fim, sinaliza-se o possível fundamento da sociologia e sua aplicabilidade como uma práxis revolucionária, estando diante de uma educação emancipatória, como atividade educativa que aponte no sentido da emancipação (além, obviamente, da disputa com o capital no terreno das políticas educacionais).

Palavras chave: Sociologia. Emancipação Humana. Capital. Trabalho.

ABSTRACT

This work is a study in the light of Marxian ontology / Lukacsian, about classical sociology for human development in the face of capitalist sociability. It has been the intention of reflecting on the formation of sociology professor in human emancipation process for overcoming the sociability governed by capital. To meet the overall proposal, we list our specific objectives, namely: 1. analyze the contributions of classical sociology to debate the process of formation of the human race; 2. understand the role of sociology on the playback frame of knowledge for human development; 3. elucidate the onto-historical concepts that guides the practice and human development in the logic of capital and labor. To answer questions surrounding the object, it means the work as protoform of human activity, and has the key role in the development of man as a social being. Considering the work as the foundation of social being, without, however, exhaust it. Thus, the thesis is divided into the following chapter, the second chapter presents a historical tracing on the theoretical limits of the emergence of sociology in English, French and German lands and their contributions to the object under study. In the third chapter the French and German classical sociology and its great thinkers: Emile Durkheim and Max Weber, with his theoretical contributions. And the last chapter brings us reflections about sociology in the writings of Lukacs in two major works: History and Class Consciousness (HCC) and Ontology of Social Being I. Finally, signals to the possible foundation of sociology and its application as a revolutionary praxis, standing in front of an emancipatory education as an educational activity that points towards emancipation (in addition, of course, the dispute with the capital in the educational policy field).

Keywords: Sociology. Human emancipation. Capital. Work.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

HCC História e Consciência de Classe

PPGE Programa de Pós Graduação em Educação

UECE Universidade Estadual do Ceará

IMO Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	OS LIMITES DA SOCIOLOGIA: UM RASTREAMENTO HISTÓRICO DA SOCIABILIDADE BURGUESA	17
2.1	BREVE RECUPERAÇÃO HISTÓRICA DO SURGIMENTO DA SOCIOLOGIA ..	17
2.2	A SOCIOLOGIA NA ALEMANHA E A “NOVA” SOCIOLOGIA: BREVES CONSIDERAÇÕES	27
3	A SOCIOLOGIA CLÁSSICA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA AS REFLEXOES SOCIOLOGICAS.....	33
3.1	CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO ÉMILE DURKHEIM PARA A SOCIOLOGIA FRANCESA.....	33
3.2	CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MAX WEBER PARA SOCIOLOGIA ALEMÃ.....	43
4	NOTAS INTRODUTÓRIAS DA CONTRIBUIÇÃO DE GEORG LUKÁCS PARA A SOCIOLOGIA.....	53
4.1	DESDOBRAMENTOS DA SOCIOLOGIA NA OBRA HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE (HCC) DE LUKÁCS.....	53
4.2	A CONTRIBUIÇÃO DE LUKÁCS PARA A SOCIOLOGIA NA OBRA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL I.....	68
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	81
	REFERÊNCIAS	86

1 INTRODUÇÃO

Considerada uma ciência social que pensa criticamente; um objeto em continua transformação que envolve o próprio sujeito dentro de uma relação indissociável entre teoria e prática, a sociologia, me provocou questionamentos sobre a consciência e trabalho na ótica da atividade de ser professor, sendo tais indagações em meio às práxis sociológica decisivas para pesquisa.

O caminho até a chegada ao mestrado e primordialmente ao objeto a ser estudado, foi iniciado em 2011 das relevantes investigações do grupo de estudo Psicologia Histórico Cultural e Educação: estudos na perspectiva da ontologia lukacsiana do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário – IMO, onde evidenciava os questionamentos da consciência e do trabalho sob a ótica da atividade humana por meio dos textos dos psicólogos russo e soviético: Leontiev (1978) e Luria (2001) adeptos do legado marxista.

No entorno dessa discussão, o objeto desta pesquisa, é estudar a sociologia clássica para a formação humana diante da sociabilidade capitalista, perfazendo o legado marxiano-lukacsiano.

A pesquisa intitulada *Lukács e a crítica à sociologia clássica: elementos para a reflexão sobre a formação do professor de sociologia* tem o intuito procurar refletir sobre a formação do professor de sociologia no processo de emancipação humana para a superação da sociabilidade regida pelo capital. Para atender a proposta geral, elencamos nossos objetivos específicos, quais sejam: 1- analisar as contribuições da sociologia clássica para o debate o processo de formação do gênero humano; 2- compreender o papel da sociologia diante do quadro de reprodução do conhecimento para a formação humana; 3- elucidar os conceitos onto-históricos que norteia à práxis e a formação humana na lógica do capital-trabalho.

Contextualizamos assim a contradição entre sentido e significado na atividade consciente sendo pertinente a degradação do trabalho e sua precarização nos ditames da exploração do homem pelo homem configurando o quadro de reprodução do conhecimento sociológico para a formação humana.

Para responder às indagações que cercam o objeto, partimos do entendimento que considera o trabalho protoforma da atividade humana, e que tem o papel fundamental no desenvolvimento do homem como ser social. Considerando o trabalho como fundamento do ser social, sem, contudo, esgotá-lo. Como fundamenta Lukács (1981, p.135) “(...) o trabalho,

de fato, como categoria desenvolvida do ser social, só pode chegar à sua verdadeira e adequada existência num complexo social que se mova e reproduza processualmente”.

Lukács (1981) em sua ontologia do ser social busca estabelecer os fundamentos autênticos da dialética, contemplando o objeto de modo que penetraremos com afinco no cerne da problemática pesquisada. Balizamos o estudo no método marxiano, uma vez que evidencia a essência genérica de ser social, como ativo e consciente. Assim, Marx (1968, p. 17) formulou que “[...] não é a consciência dos homens que determina o ser deles, mas ao contrário, é o ser social que determina sua consciência, e mais, que o ser social determinante da consciência estaria condicionado pelo modo de produção material”

A consciência humana é constituída da atividade do homem. Neste sentido, Marx (1968) concebe a práxis como atividade humana prático-crítica, que nasce da relação entre o homem e a natureza. Ele expressa o poder que o homem tem de transformar o ambiente externo, representado pela natureza e pelo meio social em que está inserido.

Pressupomos que a práxis sociológica, no sistema capitalista, sobretudo em sua crise estrutural, tem compactuado com formas desumanizadoras e embrutecedoras, de modo a obstaculizar o real conhecimento sociológico tendo como perspectiva a ascensão do capital e do trabalho explorado. Como Florestan Fernandes¹, diz: [...] a transmissão de conhecimentos sociológicos se liga à necessidade de ampliar a esfera dos ajustamentos e controles sociais conscientes, na presente fase de transição das sociedades ocidentais para novas técnicas de organização do comportamento humano. Vale salientar que o real sentido da ciência social está em questionar a estrutura vigente na busca pela emancipação humana e por uma renovação social.

Sinalizamos o pensamento de Lukács que defendia que a consciência proletária transcendia a imediatez do capital, sendo capaz de objetivar uma realidade “superior” que seria a verdadeira realidade. Desse modo, “[...] o critério de correção de um pensamento é, com efeito, a realidade” (LUKÁCS, 2003, p.403).

O conhecimento é restrito às necessidades locais e não é condizente com o cotidiano vivido, e o que é mais sério, resguarda em seus propósitos uma educação para atender ao mercado de trabalho explorador. Para sobrepor-se às práticas educacionais impostas pelo capital, Mészáros (2005, p. 61) frisa que “a educação pode também inculcar nos indivíduos conhecimentos e valores revolucionários, isto é, que contribuam para a superação

Artigo publicado nos anos 1950 que tratava do ensino da Sociologia (Atas do 1º Congresso Brasileiro de Sociologia, São Paulo, 1954)

da sociedade de classes e do seu Estado político”. Para ele, a educação pode ter como finalidade a emancipação humana universal podendo funcionar como mecanismo de contra-internalização dos valores da classe dominante e se converter, dessa maneira, em educação para além do capital.

Observamos que o desenvolvimento humano mesmo pautado em práticas educativas previamente estabelecidas na coletividade fragmenta-se na sociedade do capital, onde há exploração de uma classe sobre a outra, provocando um abismo entre a vida material e a vida intelectual.

Para Marx, esta relação objetividade/ subjetividade com a materialidade do mundo, explicita a subjetividade como o resultado de uma relação efetiva com a objetividade: dá-se na práxis onde a verdade é a busca do sujeito que só adquire veracidade ao demonstrar à práxis social, na “efetividade ou não efetividade do pensamento” (SILVA JÚNIOR, 2001, p. 19).

Entendemos que o trabalho fundamenta o homem como ser social tendo em vista que seu primeiro ato é imposto pela necessidade de sobrevivência, na transformação da natureza. Neste sentido, o trabalho é o intercâmbio do homem com ela, o que significa dizer que o homem é também um ser natural, um ser humano. Como diz Marx (1966, p. 116):

O homem é diretamente um ser natural. Como ser natural vivo é dotado por um lado, de forças naturais, de forças vivas, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como dotes e capacidades, como pulsões (...) Mas o homem.... diz ele- não é unicamente um ser animal; é um ser natural humano; quer dizer um ser para si mesmo, um ser genérico e como tal tem que necessariamente atuar e afirmar-se tanto em seu ser como no seu pensamento.

Assim o desenvolvimento do trabalho foi à primeira condição para a humanização do homem, ocasionando posteriormente, a modificação biológica e fisiológica do ser humano. O trabalho é o elemento que torna possível integrar o natural ao social, preservando a especificações e limitações de cada ser.

Como citado na Ideologia Alemã: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida” (MARX, 1986, p. 2). Assim Marx destaca a diferença do trabalho animal e humano:

No tipo de atividade vital – afirma ele- reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem. O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente.

A diferença primordial, existente é que a atividade animal tem um limite intransponível, ela jamais atinge o ápice onde o animal chega a ser sujeito da sua atividade. O homem ao contrário, faz da atividade vital o objeto da sua atividade imediata, de estabelecer seus próprios fins e de orientar-la no sentido de alcançá-los. Segundo Lukács (2003) o salto ontológico do ser natural para o ser social é através da consciência. Vale ressaltar que não se trata de dar ênfase à consciência, como se isto fosse uma decisão subjetiva com o fim de valorizá-la.

O mesmo autor acrescenta que a consciência e a realidade objetiva são dois momentos, de igual estatuto ontológico, onde a consciência não é mera derivação mecânica da realidade objetiva, também não é secundária a realidade. Ela é como a realidade objetiva. Como reforça Leontiev (1978) que a consciência humana não deixa de ter uma base natural, pois ela é resultado de um processo que tem suas raízes no mundo orgânico. Neste sentido, Leontiev (1978, p. 47) exemplifica essa situação através do trabalho numa tecelagem:

A tecelagem tem [...] para o operário a significação objetiva de tecelagem, a afiação, de fiação. Todavia não é por aí que se caracteriza sua consciência, mas pela relação que existe entre significação e o sentido pessoal que tem para ela as suas ações de trabalho [...]

Concordamos com Gramsci (1968) ao sinalizar que a tomada de consciência, significa construir uma visão crítica acerca dos processos históricos e das relações de poder, de forma a agir no sentido de sua superação.

Segundo Lukács (1979) o conceito de consciência, enfatizado em seus obras *História e consciência de classe* (1973) e em *Por uma ontologia do ser social* (1979) que os limites da consciência de classe da burguesia são frutos dos limites objetivos da produção capitalista. O autor faz uma articulação entre a questão da luta de classes e a (de)formação da consciência com suas proposições acerca da unidade teoria e prática através da noção da indissociabilidade entre concretização e ação.

Conforme os autores citados, compreendemos que a consciência é um produto social e continuará sendo enquanto existir humanidade. Portanto, temos que relacioná-la ao reflexo da realidade e a práxis transformadora do ser social ultrapassando o pensamento alienado objetivando a emancipação humana.

No que se refere à práxis, Marx a concebe como atividade humana prático-crítica, na medida em que é atividade sensível subjetiva ao nascer da relação entre o homem e a natureza.

Ela compreende todas as coisas materiais de que o homem se apropria, sendo a práxis a mediadora dessa relação, que é conscientemente transformada no processo produtivo que define sua utilidade. Conforme a leitura dos Manuscritos de 1844, sobre a condição ontológica do devir humano, Marx escreveu que “o homem vive da natureza: quer dizer, a natureza é seu corpo, com o qual tem de manter-se em constante intercâmbio para não morrer” (MARX, 1993, p. 164)

Lukács (2003) reconhece que a afirmação das mediações naturais não significa a equalização entre natureza e a sociedade. Onde ele retém a idéia marxiana dizendo que a atividade vital consciente especifica o ser social (sendo sua protoforma) diante da natureza. Trata-se daquilo que Marx, em O capital, denominaria, “como sua própria ação, onde regula e controla seu intercâmbio material com a natureza” (Marx, 2002, p. 211). Assim o impulso, a regulação e o controle de seu intercâmbio com a natureza são características peculiares à práxis humana.

Esboçando sobre práxis, Lukács (1982, p.268) diz que o correto da práxis humana aparecia, por exemplo, no caráter social do ritmo nascido no processo de trabalho:

No trabalho, o homem toma alguma coisa da natureza, o objeto do trabalho, e arranca-o de sua conexão natural, submete-o a um tratamento pelo qual as leis naturais são aproveitadas teleologicamente em uma posição humana de fins. Isso se intensifica ainda quando aparece na ferramenta uma “natureza” teleologicamente transformada desse modo. Assim se origina um processo, submetido sem dúvida às leis da natureza, mas que, como tal processo, submetido sem dúvida às leis da natureza, mas que, como tal processo, não pertence à natureza só no sentido que parte do objeto do trabalho, porém sociais no sentido que parte da ferramenta, do processo de trabalho. Esse caráter ontológico impõe um selo ao ritmo que assim se origina. Enquanto que o animal se trata simplesmente de que a adaptação fisiológica ao ambiente pode em determinadas circunstâncias produzir algo rítmico, no trabalho o ritmo nasce do intercâmbio da sociedade com a natureza.

Ele explica que a relação entre o animal e a natureza circundante “é entre potências da mesma ordem de ser: por isso, os ritmos que se podem produzir nessa interação não se desprendem do modo natural” (LUKÁCS, 1982, p. 269). O homem impõe um padrão ontológico no produto do seu trabalho, que no estudo lukacsiano determina a realização de uma posição teleológica atrelada à práxis social.

Sendo assim, apresentamos a introdução, no segundo capítulo um rastreamento histórico sobre os limites teóricos do surgimento da sociologia em terras inglesas, francesas e alemãs e suas contribuições para o objeto em estudo. No terceiro capítulo a sociologia clássica francesa e alemã e seus grandes mestres: Émile Durkheim e Max Weber, apresentando suas contribuições teóricas. E o último capítulo, nos traz as reflexões acerca da sociologia nos

escritos de Lukács em duas grandes obras: História e Consciência de Classe (HCC) e Ontologia do Ser Social I. Por fim, as considerações finais e referências bibliográficas.

2 OS LIMITES DA SOCIOLOGIA: UM RASTREAMENTO HISTÓRICO DA SOCIABILIDADE BURGUESA

2.1 BREVE RECUPERAÇÃO HISTÓRICA DO SURGIMENTO DA SOCIOLOGIA

Considerada uma teoria social que pretendia explicitar os nexos essenciais de uma estrutura social - isto é, sua gênese, seu desenvolvimento e reprodução, a criação da sociologia, pode ser vista como um processo no qual concorrem diversos fatores históricos – sociais e culturais. Isso significa várias coisas. Primeiro, que ela não nasceu, pronta e acabada (como poderia acontecer com um sistema filosófico), da capacidade inventiva de um pensador determinado. Segundo, que seu aparecimento apenas marca o início de um desenvolvimento mais complexo, que se subordinou, no caso, ao padrão cultural de acumulação lenta mas continua de descobertas comprovadas empiricamente, inerente ao conhecimento científico. Terceiro, que sua constituição liga-se, primariamente, a certas necessidades intelectuais e sociais, preenchidas na moderna civilização urbano- industrial pelo conhecimento científico ou por suas aplicações.

Os fatores específicos da formação da sociologia nas condições intelectuais e materiais do desenvolvimento moderno ocorreram dentro de uma série de convergências que substitui a concepção normativa e especulativa por uma representação positiva da vida social.

(...) estão fatores socioculturais, que exerceram uma influência condicionante geral e que deram sentido unívoco às diferentes formas de concepção do mundo, nascidas das exigências da vida moderna. Esses fatores operaram principalmente nas esferas práticas, como a econômica, a administrativa e a política, mas produziram efeitos que alteraram a mentalidade média do homem comum. Normas, valores e instituições sociais tradicionalmente encarados como possuindo um caráter “sagrado” e “intangível”, passaram a ser vistos como produtos da atividade humana, suscetíveis de transformação segundo padrões de “eficiência” a serem estabelecidos de acordo com a natureza dos fins visados. (...) foram os modos secularizados de conceber o mundo e os imperativos à crescente racionalização das técnicas de controle social que conduziram o homem moderno ao estado de espírito que assegura um mínimo de autonomia crítica e de objetividade diante das ocorrências da vida em sociedade. (...) fatores intelectuais que por assim dizer “canalizaram” a formação das categorias abstratas, que iriam tornar possível a constituição da sociologia. Toda a evolução do pensamento moderno é dominada por influências resultantes da nova concepção dinâmica, secularizada e racional da vida. A filosofia, o direito e a história, especialmente, sofreram uma espécie de “revolução copernicana”, caracterizada pelo repúdio progressivo às concepções providencialistas e a - históricas, herdadas do período medieval, e pela valorização contínua de explicações relativistas, fundadas no conhecimento da natureza das coisas ou da ordem existente nas relações delas entre si. Tais desenvolvimentos tiveram enorme importância para a sociologia. (...) particularmente durante o século 18, foram moldados vários conceitos essenciais para a sociologia, surgiram as primeiras tentativas de explicar o comportamento humano pelas situações de existência e

formou-se a convicção de que os fenômenos sociais variam não porque estejam sujeitos ao arbítrio dos indivíduos, mas porque são regulados por uma ordem imanente às relações deles entre si, a qual é variável de uma sociedade para outra. (...) a evolução das ciências, no mundo moderno, vincula-se diretamente a necessidade de controle racional de condições instáveis do meio artificial, criado pelo homem na natureza. Por isso, ela adquiriu funções amplas e plásticas, mas precisas e vitais, e acabou penetrando, de uma forma ou de outra, todas as esferas essenciais da vida humana. (IANNI, 2011. p. 102-103)

Historicamente a sociologia nasce como disciplina independente, em meio à crise metodológica do rompimento das questões econômicas e sociais, dentro do cenário da dissolução da economia clássica e do socialismo utópico na França. A Revolução Francesa e seu ideário de liberdade, inspiraram uma reação profundamente conservadora e de certo modo retrograda no seio do pensamento social e que se refletiu nas produções francesa e inglesa, especialmente no que se refere a preeminência da sociedade sobre o indivíduo, sua criatura, e na crítica às mazelas da sociedade moderna.

Entre os principais representantes dos que tem sido chamado profetas do passado estão o inglês Edmund Burke (1729-1797) e os franceses Joseph de Maistre (1754-1821) e Louis de Bonald (1754-1840). Seus pensamentos estavam pautados nos anseios de uma sociedade estável, hierarquizada, fundada em valores familiares, religiosos e comunitários, assim como na ordem, na coesão e na autoridade. Como diz, Quintaneiro (2003),

Esse modelo havia chegado ao clímax nas sociedades medievais, começando a declinar com o Renascimento. A nostalgia de uma vida comunitária e familiar, vista então como idílica, e do processo artesanal de trabalho, ambos destruídos pelo novo modo de produção e pela urbanização descontrolada, traduziram-se em críticas à própria modernidade de que era fruto o homem alienado, anômico, desprovido de virtudes morais e espirituais. Paralelamente a essa rejeição ao moderno, tal corrente glorificava a tradição. (QUINTANEIRO, 2003, p. 22)

Neste cenário, a teoria social avança a passos rápidos na França com a obra de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) o cientificismo positivista de Condorcet e o método das ciências de observação de Saint Simon representam o caráter positivista que serviu de instrumento de luta ao conceber cientificidade nos fenômenos sociais. Explicitada por Löwy (2003, p. 20):

Este ideal de ciência neutra, tão imune aos “interesses e paixões” quanto à física ou a matemática, estará no coração da problemática positivista durante dois séculos. Mas, há ainda em Condorcet uma significação utópico-crítica: seu objeto confesso é o de emancipar o conhecimento social dos “interesses e paixões” das classes dominantes. O cientificismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical, as doutrinas teológicas, os argumentos de autoridade da Igreja, os dogmas imutáveis da doutrina social e política feudal.

As obras de Condorcet: *O Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano*; o *Racionalismo e o positivismo* representa o interesse das classes dominantes pelas doutrinações positivistas. Na primeira obra ele desenha o quadro futuro da evolução em três amplos aspectos: “a destruição da desigualdade entre nações e os progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem” (CONDORCET, 1993, p. 06).

O Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano é constituído de nove estágios que descreviam a história da humanidade até o tempo de Condorcet; fecha-se o texto com um décimo e último quadro que diz respeito às “gerações futuras”, sendo este um resultado da superação do estado de coisas da nona etapa (que perfaz a história de Descartes até a instauração da república francesa (CARLI, 2013, p. 35)

A intuição de que o desenvolvimento no terreno dos fatos sociais choca-se com os interesses de classe: “quanto mais os objetos submetidos à razão tocarem os interesses religiosos e políticos, tanto mais lentos os progressos do espírito humano”². E na segunda obra, ele discorre sobre a importância da emancipação do homem, onde os indivíduos estão cientes da sua natureza humana conferindo às luzes tal esclarecimento. Condorcet não se engana com a pretensa “neutralidade” perante as contradições sociais que finda na generalização da razão burguesa e do conhecimento. Como cita,

Uma constituição verdadeiramente livre, em que todas as classes sociais da sociedade desfrutam os mesmos direitos, não pode subsistir se a ignorância de uma parte dos cidadãos não lhes permite conhecer a natureza e os seus limites, se os obriga a pronunciar-se sobre o que eles não sabem, a escolher quando não podem julgar; uma tal constituição se destruirá ela- mesma depois de algumas tormentas e se degenerará em uma dessas formas de governo que não conseguem conservar a paz em meio ao povo ignorante e corrompido (CONDORCET, 1993, p.32).

A idéia de leis naturais da vida social e de uma ciência da sociedade formada segundo o modelo das ciências da natureza é, na sua origem, inseparável do combate intelectual do Terceiro Estado contra a ordem feudal- absolutista. Tanto a doutrina do direito natural da sociedade possuem uma dimensão utópico-revolucionária.

Daí, a idéia de uma ciência natural da sociedade ou de uma “matemática social” baseada no cálculo das possibilidades. O estudo dos fatos sociais foi, por muito tempo, abandonado ao acaso, à avidez dos governos, à astúcia dos charlatões, aos preconceitos ou aos interesses de todas as classes poderosas; aplicando o novo método à moral, à política e à economia pública, pode-se seguir nas ciências um

² Condorcet, op.cit, p. 199.

caminho quase tão seguro quanto o das ciências naturais. Aliás, as ciências da sociedade procuram incessantemente aproximar-se deste caminho das ciências físicas que o interesse e as paixões não vêm perturbar. (LOWY, 2009, p. 22)

Há ainda em Condorcet uma significação utópico- crítica: seu objetivo confeso é de emancipar o conhecimento social dos interesses e paixões das classes dominantes. O cientificismo positivista é aqui um instrumento de luta contra o obscurantismo clerical e o apelo ao modelo científico- natural em Condorcet.

Seguidor do pensamento de Condorcet, Saint Simon considerado ilustre entre os positivistas revolucionários através de sua atividade literária e política, fez uma interlocução com as classes ociosas³ estando a favor dos “trabalhadores” (tanto do operário ao burguês). Ele esteve entre os primeiros a dar-se conta da inutilidade da aristocracia no contexto da nova sociedade que se estava gestando. As idéias saint-simonicas tiveram vigoroso impacto, tanto sobre a obra de Marx e Engels, como sobre a de Durkheim, como apresentaremos adiante.

Saint- Simon é o primeiro a empregar o termo da ciência do homem como positiva quando apresentada ora da física, ora da fisiologia. Ele crê que esta ciência política positiva poderá ser neutra e objetiva, ultrapassando os diferentes pontos de vista, as diversas formas de ver, quer dizer, utilizar os métodos das ciências naturais, “pois não existe fenômeno que não possa ser observado do ponto de vista da física dos corpos brutos ou do ponto de vista da física dos corpos organizados, que é a fisiologia.

A própria política tornar-se-á uma ciência positiva quando os que cultivam este importante ramo dos conhecimentos humanos aprenderem a fisiologia e quando eles não mais considerarem os problemas a resolver apenas como questões de higiene (SAINT SIMON, 1975, p. 62)

Além disso, Saint Simon fala freqüentemente do corpo social e define a ciência da sociedade como uma filosofia social, constituída pelos fatos materiais que derivam da observação direta da sociedade. Assim, é em nome das leis fisiológicas do organismo social que ele apela abertamente pelo fim do absolutismo e por uma mudança de regime na França:

Uma vez que a natureza inspirou aos homens, em cada época, a forma de governo mais conveniente, será exatamente de acordo com este mesmo princípio que iremos insistir na necessidade de uma mudança de regime para uma sociedade que não mais se encontra nas condições orgânicas que puderam justificar o reino da opressão, porque conservaríamos hábitos higiênicos contraditórios com o nosso estado fisiológico? (SAINT SIMON, 1975, p. 58)

³ Para Saint- Simon (2002, p.60) significa um entrave para o avanço do conhecimento humano, os príncipes, os oficiais superiores da Coroa, os bispos, os marechais, os prefeitos os proprietários ociosos pois não contribuem diretamente para o progresso das ciências, das artes e dos ofícios.

Na sua obra *Para a reorganização da sociedade européia*, em 1814, ele mostra um duelo das forças burguesas contra o poderio aristocrático, nos fazendo perceber que a “(...) burguesia permanecia estática, distante de implementar o reino da razão e que contrária a isso substituíu a dominação política aristocrática por outra forma de dominação; onde o poder cindia-se em classes diferenciadas. (SAINT SIMON, 1975, p. 71).

O combate, para ciência positiva do homem, está, em Saint Simon, indissolivelmente ligado à luta dos “produtores” contra os parasitas, os clericais-feudais da restauração. No momento em que ele abandona (que se poderia designar como “burguês revolucionário” para reaproximar-se da classe que qualifica como “a mais pobre e a mais numerosa”, é significativo que não mais fale em nome da ciência, mas sim da moral e da religião se situando no terreno do socialismo utópico (LOWY, 2009, p. 25)

Essa transição faz com que Saint Simon produza um dos primeiros documentos que atestam a formação dos trabalhadores, conhecido como *O Novo Cristianismo*, de 1825, livro apreciado de Marx, onde a evangelização guiada pelos cristãos terá uma missão diferenciada:

A sociedade deve ser organizada segundo o princípio da moral cristã; todas as classes devem concorrer, com todo seu poder, para o melhoramento moral e material da classe numerosa; todas as instituições sociais devem concorrer, o mais enérgica e diretamente possível, para esta grande meta religiosa (SAINT SIMON, 1981, p.68)

Tais fatos culminaram para que a ideologia do operariado deixasse de ser utópica. Isso ocorreu após as barricadas de junho de 1848, quando esse caráter ideológico eleva-se a ciência, com os escritos de Marx e Engels, sendo o último, entusiasta das grandes aquisições racionalistas:

(...) Saint-Simon declara que a política é a ciência da produção onde há a total absorção da política pela economia. E aqui não se faz mais do que apontar a consciência de que a situação econômica é à base das instituições políticas, proclamam-se, claramente a futura transformação do governo político sobre os homens numa gestão administrativa sobre as coisas e no governo direto sobre os processos de produção que não é nem mais nem menos do que a idéia da abolição do Estado que tanto ruído levanta hoje (ENGELS, 1979, p. 225-226)

A geração desses autores fazia confluir positivismo e revolução, apesar de utópico, a filosofia de Condorcet e Saint-Simon elucidava um novo tipo de sociabilidade, além de domesticada, que não pode ser declarado por Comte e Spencer, de onde ocorreu o surgimento da sociologia na França que apresentaremos a seguir.

O caminho traçado por Comte interpreta o homem como fruto do período da decadência ideológica burguesa, aproveitando do uso das teorias e métodos das ciências naturais para estabelecer um caráter organicista-funcionalista da sociedade. De fato, é ele que inaugura como diz Michel Lowy:

(...) a transmutação da visão de mundo positivista em ideologia, quer dizer, em sistema conceitual e axiológico que tende à defesa da ordem estabelecida. Primeiramente, discípulo de Condorcet e Saint Simon, Comte irá romper com um discurso cuja carga crítica e negativa lhe parece ultrapassada e perigosa. Considerar, como alguns autores o fazem, a obra de Comte simplesmente como a continuação da metafísica naturalista da filosofia do Iluminismo e de S. Simon, como “coroamento sistemático” de um movimento que remonta o século XVIII, significa passar ao largo da novidade e da especificidade do positivismo comtiano, que representa precisamente o ponto de vista reconhecido da escola positivista moderna das ciências sociais (LOWY, 2009, p. 25)

O método positivo visa, assim, afastar a ameaça que representam as idéias críticas e anárquicas da filosofia do Iluminismo e do socialismo utópico. Para isso ele segue o sistema intelectual de Condorcet e S. Simon, o princípio metodológico de uma ciência natural da sociedade.

Numa palavra, como indiquei no meu trabalho de 1822, a marcha da civilização não se realiza, propriamente, segundo uma linha reta, mas segundo uma série de oscilações, desiguais e variáveis, como na locomoção animal, em torno de um movimento médio, que tende sempre a predominar, e cujo conhecimento exato permite regularizar previamente a preponderância natural, diminuindo as oscilações e as hesitações mais ou menos funestas que lhes correspondem. Seria, contudo, exagerar o alcance real de tal arte, embora cultivada tão racionalmente quanto possível, e aplicada em toda a extensão conveniente, atribuir-lhe a propriedade de impedir, em todos os casos, as revoluções violentas que nascem dos obstáculos que se opõem ao curso espontâneo da evolução humana. No organismo social, em virtude da sua maior complexidade, as doenças e crises são, necessariamente, ainda mais inevitáveis, sob muitos aspectos, do que no organismo individual. No entanto, enquanto ciência real é forçada a reconhecer sua impotência momentânea e fundamental diante de desordens profundas ou pressões irresistíveis, pode ainda contribuir utilmente para atenuar r, sobretudo, para abreviar as crises, graças à apreciação exata de seu caráter principal e à previsão racional da sua solução final, sem renunciar jamais a uma intervenção prudente, a menos que sua impossibilidade seja suficientemente constatada. Aqui, como em outros pontos, e mais ainda do que em outros, não se trate de controlar os fenômenos, mas apenas modificar seu desenvolvimento espontâneo; isso exige, é evidente, o conhecimento prévio de suas leis reais. (Comte, p. 213-214)

A nova ciência proposta por Comte chamada de sociologia ficou conhecida como o estudo das leis do desenvolvimento histórico. Ela se fundamenta na observação e na comparação, portanto em métodos análogos aos empregados por outras ciências tendo como seus inspiradores ou predecessores: Montesquieu e Bossuet. Esses nomes introduzem alguns

dos temas fundamentais do pensamento social. Combinando o tema de Montesquieu- com o de Condorcet (citado anteriormente)- das etapas necessárias, segundo uma ordem inelutável dos progressos do espírito humano- chega-se a concepção central de Comte: os fenômenos sociais estão sujeitos a um determinismo rigoroso, que se apresenta sob a forma de um devenir inevitável das sociedades humanas, comandados pelos progressos do espírito humano (ARON, 1982).

Para Comte, a sociologia é, portanto, a ciência do conhecimento. O homem só pode entender o espírito humano se observar sua atividade e sua obra na sociedade e através da história. Essa verdadeira ciência do entendimento é o que chamaríamos hoje de sociologia do conhecimento. É a observação, análise e compreensão das capacidades do espírito humano, tais como se manifestam a nós pelas suas obras na duração histórica. Como cita Aron (1982),

A sociologia é também a ciência do entendimento porque o modo de pensar e a atividade do espírito são, em todos os momentos, solidários como o contexto social. Não há um eu transcendental que se pudesse aprender pela análise reflexiva. O espírito é social e histórico. O espírito de cada época e de cada pensador está vinculado a um contexto social. É preciso compreender esse contexto para poder compreender como funciona o espírito humano. (ARON, 1982, p. 110)

Ou seja, a fórmula: a coordenação racional da série fundamental dos diferentes acontecimentos humanos, segundo um designo único é a chave da concepção sociológica de Comte. Ele é bem o sociólogo da unidade humana. Seu objetivo é reduzir a infinita diversidade das sociedades humana, e a um projeto único, o de chegar a um estado final do espírito humano. Ainda diz que:

O espírito positivo observa os fenômenos, analisa-os, descobre as leis que comandam suas relações. Ora, é impossível, pela observação e análise, descobrir imediata e rapidamente essa ordem exterior. Antes de filosofar o homem precisa viver. Desde a primeira fase da espécie humana foi possível, a rigor, explicar certos fenômenos simples de maneira científica. (...). Mas a filosofia positivista, filosofia da observação, da experimentação, da análise e do determinismo, não podia se fundamentar na explicação autenticamente científica desses poucos fenômenos. Na fase inicial da história, era preciso outra filosofia, diferente daquela que, no final, é sugerida pela descoberta das leis. (ARON, 1982, p. 90)

Tratava-se de conhecer as leis sociais para poder prever racionalmente os fenômenos e agir com eficácia; explicar e antever, combinando a estabilidade e a atividade, as necessidades simultâneas de ordem e progresso- condições fundamentais da civilização moderna.

Uma das grandes preocupações de Comte era a crise de sua época, causada, segundo ele, pela desorganização social, moral e de idéias. A solução se encontraria na constituição de uma teoria apropriada- a Sociologia- capaz de extinguir a anarquia científica vigente, origem do mal. Esse seria, precisamente, o momento em que se atingiria o estado positivo, o grau máximo de complexidade da ciência. (QUINTANEIRO, 2003, p.24)

E ainda, para Comte o sociólogo é um reformador social não um engenheiro de reformas parciais, deve-se considera-lo como um espécie de profeta pacifico, que institui os espíritos, congrega almas e, secundariamente, atua como grande sacerdote da religião sociológica “um anunciador sereno de novos tempos”. É o homem que sabe qual é essencialmente a ordem humana e, por conseguinte, qual será a sociedade do futuro, quando os homens se tiverem aproximado do objetivo do seu empreendimento comum. (ARON, 1982)

Este pensador francês lutava para que todo o ramo de estudos se obedecesse à preocupação da máxima objetividade. Em sua classificação das ciências, colocou a matemática na base e, no ápice, os esforços de compreensão de tudo o que se referia ao homem, principalmente as relações entre eles.

Nessa atitude, entretanto, assumia uma posição diferente dos socialistas. Defendia o ponto de vista de somente serem válidas as análises das sociedades quando feitas com verdadeiro espírito científico, com objetividade e com ausência de metas preconcebidas, próprios das ciências em geral.

Os estudos das relações humanas, assim, constituir uma nova ciência, a que se deu o nome de Sociologia. Esta não deveria limitar-se apenas a análise, mas propor normas de comportamento, seguindo a orientação resumida na famosa fórmula positivista: “saber para prever, a fim de prover”. Portanto, a criação da sociologia, como a de outras entidades culturais, pode ser vista como um processo no qual concorrem diversos fatores históricos-sociais e culturais. Isso significa varias coisas.

Primeiro, que ela não nasceu, pronta e acabada (como poderia acontecer com um sistema “filosófico”), da capacidade inventiva de um pensador determinado. Segundo, que seu aparecimento apenas marca o início do desenvolvimento mais complexo, que se subordinou, no caso, ao padrão cultural de acumulação lenta mas continua de descobertas comprovadas empiricamente, inerente ao conhecimento científico. Terceiro, que sua constituição liga-se, primariamente, a certas necessidades intelectuais e sociais, preenchidas na moderna civilização urbano-industrial pelo conhecimento científico e outras aplicações (IANNI, 2011, p. 103-104)

É verdade que, nos seus escritos sobre a sociedade, Comte esteve bem longe de seguir à risca as suas recomendações de “positividade”. Mas teve enorme repercussão, e ainda tem, a atitude que preconizou, quanto ao estudo dos fenômenos sociais, não influenciado pela emotividade, mas levado a efeito com a isenção de animo, semelhante à adotada na Química ou na Física. Alias, inicialmente, em vez do termo Sociologia, denominara esta ciência de Física Social (LAKATOS, 1983). Podemos discernir, nos estudos de Comte, três princípios básicos:

Prioridade do todo sobre as partes: significa que, para compreender e explicar um fenômeno social particular devemos analisá-lo no contexto global a que pretende. O progresso dos conhecimentos é característico da sociedade humana: a sucessão de gerações, com seus conhecimentos, permite uma acumulação de experiências e de saber (...) O homem é o mesmo por toda a parte e em todos os tempos, em virtude de possuir idêntica constituição biológica e sistema cerebral. (LAKATOS, 1983, p. 40)

Desses princípios básicos, Comte concluiu ser natural que a sociedade, em toda parte, evolua da mesma maneira e no mesmo sentido, resultando daí que a humanidade em geral caminha para um mesmo tipo de sociedade mais avançada.

Tais discussões são referendadas por suas obras: *O Curso de filosofia positiva de 1826*, ele propõe descrever as leis do progresso humano, e em *o Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo de 1948*, ele denomina esta obra como uma filosofia de doutrina regeneradora”.

Este movimento do autor junto as suas obras desvenda a crítica ao real balizado por um racionalismo, a qual implica a aceitação da imediatez empírica como objeto da ciência, parcelando a vida social, pondo-a em compartimentos diferenciados.

Neste sentido, a doutrina positivista de Comte interpreta a concepção da ciência natural como física social, “A física social é uma ciência que tem por objeto o estudo dos fenômenos sociais, considerados também, como fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos” (CARLI apud COMTE, 2013, p. 25). Essa é a teoria da natureza humana onde a história não altera. Pelo contrário, a história lhe dá a possibilidade de realizar o que há de mais nobre na sua natureza, e favorece o desenvolvimento progressivo das disposições altruístas.

Dá-lhe a possibilidade de utilizar plenamente a inteligência, como guia de sua ação. A inteligência nunca será para o homem mais do que um órgão de controle, mas não pode ser, no princípio da sua evolução, um controle válido de atividade, pois, como foi dito (...) o pensamento positivo não é espontâneo. Ser positivo significa descobrir as leis que governam os fenômenos. Ora, é preciso tempo para tirar da observação e da experiência o conhecimento dessas leis. A história é indispensável para que a inteligência humana atinja seu fim imanente e realize sua vocação própria. (ARON, p. 98)

Löwy (1987) interpreta que os males que resultam dos problemas naturais são inevitáveis e diante deles a atitude científica deve ser de resignação, procurando analisá-los e identificá-los. Essa “sabia resignação” deve perpassar inclusive o proletariado, diminuindo sua postura revolucionária e crítica diante da ordem imposta.

Enquanto ciência natural da sociedade, a física social – mais tarde qualificada pelo neologismo da sociologia – não pode ser senão tão neutra e livre de julgamentos de valor quanto a astronomia e a química [...]. De fato, o discurso positivista pode (e deve) fazer economia de todo posicionamento ético ou político sobre o estado de coisas existente: “sem admirá-lo”, ele se limita a constatar que este estado é natural, necessário, inevitável, e é produto de ‘leis invariáveis’” (LÖWY, 1987, p.24)

Essa busca incansável de constituir uma sociologia científica com objeto e método claramente, definidos, muitas hipóteses explicativas da natureza da vida social e das possíveis leis de sua evolução foram propostas, nesta linha a teoria evolucionista exerceu profunda atração sobre a Sociologia e a Antropologia, estimulando a utilização de analogias entre a sociedade e os organismos.

A sociedade era vista como um sistema vivo, como uma estrutura dotada de funções e relações, organizada com componentes diferenciados, mas que garantem a contínua harmonia do todo em atividade. O inglês Herbert Spencer foi o sociólogo mais representativo dessa corrente.

Ele difundiu o chamado darwinismo social- a teoria do evolucionismo biológico aplicada à compreensão dos fenômenos e, particularmente, das desigualdades sociais, através de conceitos como: evolução, seleção natural, luta e sobrevivência. Para ele,

uma sociedade não é mais do que um nome coletivo empregado para designar certo número de indivíduos. É a permanência das relações existentes entre as partes constitutivas que faz a individualidade de um todo e que a distingue da individualidade das partes (...) sendo os indivíduos- unidades elementares- organismos sujeitos às leis biológicas, o arranjo e a distribuição das funções reguladoras da convivência social estariam submetidos às mesmas leis do mundo natural. A sociedade é um organismo e apresenta um crescimento contínuo. A medida que ela cresce, suas partes tornam-se dessemelhantes, sua estrutura fica mais complicada e as partes dessemelhantes assumem funções também dessemelhantes. Essas funções não são somente diferentes: suas diferenças são unidas por via de relações que as tornam possíveis umas pelas outras. A assistência que mutuamente se prestam acarreta uma mútua dependência das partes. Finalmente, as partes, unidas por esse liame de dependência mútua, vivendo uma pela outra e uma para outra, compõem um agregado constituído segundo o mesmo princípio geral de um organismo individual. A analogia de uma sociedade com um organismo torna-se, ainda, mais surpreendente quando se vê que todo organismo de apreciável volume é uma sociedade (...) (SPENCER, 1977, p. 148-149)

O modelo de relações que a caracteriza é o contrato, por que os indivíduos procuram associar-se na busca da própria felicidade ou graças ao seu auto-interesse, e o tipo de ordem daí resultante é utilitário. Concepções evolucionárias desse tipo continuam a exercer um certo fascínio, dada a simplicidade de seu esquema explicativo. (QUINTANEIRO, 2013, p. 28).

Segundo a concepção desse pensador, a sociedade assemelha-se a um organismo biológico, sendo o crescimento caracterizado pelo aumento da massa; o processo de crescimento dá origem à complexidade da estrutura; aparece nítida interdependência entre as partes; tanto a vida da sociedade como a do organismo biológico são muito mais longas do que a de qualquer de suas partes ou unidades.

Desses princípios básicos chega-se à formulação de uma lei geral, segundo a qual a evolução de todos os corpos (e, por analogia, a das sociedades) passa de um estágio primitivo, caracterizado pela simplicidade de estrutura e pela homogeneidade, a estágios de complexidade crescente, assinalados por uma heterogeneidade progressiva das partes, acompanhadas por novas maneiras de organização.

Especificamente no que concerne às sociedades, para Spencer, a História demonstra a diferenciação progressiva das mesmas: de pequenas coletividades nômades, homogêneas, indiferenciadas, sem qualquer organização política e de reduzida divisão do trabalho, as sociedades tornam-se cada vez mais complexas, mais heterogêneas, compostas de grupos diferentes, mais numerosos, onde a autoridade política se torna organizada e diferenciada, aparecendo uma multiplicidade de funções econômicas e sociais, exigindo maior divisão de trabalho. (LAKATOS, 1983)

2.2 A SOCIOLOGIA NA ALEMANHA E A “NOVA” SOCIOLOGIA: BREVES CONSIDERAÇÕES

O surgimento da sociologia na Alemanha ocorreu em meio ao socialismo científico e a tardia formação do capitalismo, onde o progresso burguês- democrático e a ciência econômica não detinham o poder. Sendo descrito por uma burguesa de poder político baixo comprometida com o absolutismo feudal e os estamentos dos Junker (latifundiários militarizados). Como enfatiza Cohn (2003, p. 14):

(...) Alemanha de 1848 ainda era fundamentalmente uma sociedade de base agrária e que as reações dos seus grupos dominantes aos sinais de diferenciação social e

política (...) mas refletiam muito mais o temor da repetição daquilo que ocorria em outros países, especialmente na França.

Neste cenário do coturno prussiano de Bismark, a apologia ao Estado fazia com que os problemas da vida social fossem identificados como meras questões jurídicas estadunistas. Reiterando isso, o historiador e nacional liberal Treitschke, diz que todos os problemas sociais deste período foram políticos e jurídicos, onde o Estado demandava obediência de suas leis que deveriam ser mantidas, forçosamente ou não. Ou melhor, exigia-se obediência servil, conforme aponta estudos de Lukács (2003). Por esta razão a sociologia ficava momentaneamente sem objeto na Alemanha.

Esta situação transbordou em novos fatos quando ocorreu o florescimento da luta de classes entre burguesia e operariado, esta última tornou-se força ativa no palco político da Alemanha ao organizar-se no partido social-democrata mais antigo e mais forte que na França e se tornará graças à influência pessoal de Marx e, principalmente do velho Engels, o centro político do proletariado europeu. Como deixa claro Lukács (1968, p. 473): “o socialismo científico foi criado precisamente por pensadores alemães e teve necessariamente sua primeira ampla influência e divulgação literária em terreno alemão”.

Essa nova objetividade histórica é a demanda à qual a sociologia virá a conceder respostas. Por isso, os economicistas são contra toda “abstração” e toda “dedução”, ou seja, contra qualquer tipo de teoria; são empiristas puros e relativistas históricos.

Nessas circunstâncias, o que melhor define a filosofia alemã diante da nascente sociologia é a crítica nos escritos de Dilthey de 1883, exposto em sua obra *Introdução às ciências humanas*. A proposição a que ele chega é a seguinte:

Os fatos da sociedade nos são compreensíveis desde dentro, podemos revivê-los, até certo grau, à base da percepção de nossos próprios estados, e acompanhamos a representação do mundo histórico com amor e ódio, com apaixonada alegria, com todo fogo dos afetos. A natureza nos é estranha por que é algo exterior, nada íntimo. A sociedade é nosso mundo (DILTHEY, 1943, p.49)

Ele propõe que os métodos das ciências do espírito estejam de um lado, e das naturais, de outro, a fim de cancelar as generalizações do modelo positivista de cientificidade, recusando as categorias sociológicas e perfazendo a realidade compreendida através de ciências singulares rigorosamente especializadas, quando a sociologia opera com princípios metafísicos.

Cohn (1979, p. 23), fundamenta o pensamento de Dilthey apontando-o como relativista reducionista “a própria noção de visão de mundo fez assumir plenamente uma posição relativista, onde toda ela é condicionada, portanto relativa e limitada”

O positivismo não influenciou esta sociologia produzida na Alemanha, pelo menos não em sua versão clássica comteana. Os pensadores alemães já estavam parcialmente imunizados contra a cientificidade naturalista da escola de Comte, Spencer e Durkheim. Na verdade, tem-se um positivismo peculiar à Alemanha, da herança de um subjetivismo kantiano, que diferencia o ser e o dever ser e a fragmentação entre as disciplinas.

Em meio às circunstâncias do desenvolvimento do capitalismo fica impossível a recusa ao estudo da sociologia mesmo diante de um campo teórico contracensual de problemas econômicos da burguesia e de superação do marxismo. Nessa discussão metodológica entre as orientações de uma ciência sociológica autônoma separada da economia e complementar a ela, as obras de Carl Menger tem ímpeto por ascender essa “nova” sociologia (CARLI, 2013, p. 44). O legado teórico de Menger apresenta-se como o conjunto de contribuições sobre o valor, o capital e a gênese de instituições sociais.

Neste ínterim, surge o livro que permaneceria por muito tempo sendo o ápice da sociologia alemã: *Comunidade e sociedade* de Ferdinand Toennies (1887), onde ele empreendeu a análise dos fundamentos psíquicos das relações sociais, que constituem a trama de toda a coletividade humana.

Segundo sua concepção, as relações sociais são criações da vontade do homem, reconhecendo a existência de dois tipos de vontade: a essencial ou orgânica e a arbitrária ou reflexiva. A vontade essencial compreende a tendência básica, instintiva e orgânica, que dirige a atividade humana; vontade arbitrária é a forma deliberada, propositada, voluntária, que determina a atividade humana em relação ao futuro.

As duas vontades são opostas por natureza e essa oposição aparece nas atividades individuais. Dão origem a dois tipos de relações sociais entre seres humanos; de acordo com a predominância de um ou de outro, têm-se dois tipos fundamentais de agrupamentos comunidade e sociedade ou associações.

As comunidades (ou grupos sociais comunitários) ou são compostas por indivíduos unidos por laços naturais (comunidade de sangue: família, parentesco, tribo, clã, etc), ou são espontâneas (comunidade de lugar: vizinhança; comunidade de espírito; baseada na amizade, na unidade de espírito e de sentimentos), ou são compostas por objetivos comuns, que transcendem os interesses particulares de cada pessoa. Os integrantes estão ligados por simpatia e afinidade, e o sentimento de pertencer ao grupo domina o pensamento e as ações das pessoas, assegurando a união do grupo e a cooperação de cada membro. (LAKATOS, 1983, p. 45)

As sociedades (ou complexos sociais) são grupos baseados na vontade livre das pessoas que os integram, ou que formam uma associação deliberada para a consecução de determinados fins (políticos, econômicos, etc). Os membros pertencem à associação, em virtude de uma decisão voluntária, por estarem de acordo com seus fins, os contatos entre os indivíduos estabelecem-se na base dos interesses individuais, consistindo em relações de competição, de concorrência ou com um cunho de indiferença. (LAKATOS, 1983, p. 45)

Ele pretende estabelecer a seguinte diferença: uma espécie de “vontade essencial” fez vir ao mundo às comunidades e toda a sua coesão interna, enquanto que uma “vontade arbitrária” produziu a sociedade desagregadora. De acordo com o sociólogo, a comunidade parte da unidade da vontade humana. “Toennies hipertrofia a subjetividade e atribui a ela o papel instituidor da dinâmica social” (RANIERI, 2013, p. 49)

O sujeito de ambas (a vontade arbitrária e a essencial) põe em movimento o corpo (de outra sorte representável como desprovido de movimento) por meio de um impulso exterior. Esse sujeito é uma abstração. É o “eu” humano, concebido como desprendido de todas qualidades e como essencialmente cognoscente, como se representado as conseqüências (prováveis ou seguras) de possíveis efeitos que partam dele mesmo e medindo-as por um resultado final, cujas idéias se fixam como norma para separar esses possíveis efeitos, ordená-los e dispô-los para que se convertam em realidade no futuro (TOENNIES, 1947, p. 121)

Alem disso, os estudos do sociólogo Toennies, o qual fundamenta a sociologia como a antítese entre sociedade primitiva de classes e o capitalismo nascido da evolução político-social, se sobressai teoricamente, ao aceitar o marxismo para concluir sua crítica romântica quando identifica os escritos de O Capital como uma magistral análise. A aceitação a Marx particulariza Toennies de outros autores contemporâneos. Podemos identificar isso quando ele descrever a sociedade,

(...) como uma construção artificial que dista longinquamente da “unidade perfeita” de uma autentica comunidade; o romantismo está posto nestes termos: “comunidade é ávida em comum duradoura e autêntica; sociedade é só uma vida em comum passageira e aparente (TOENNIES, 1947, p.21)

Dando resposta aos questionamentos de Toennies com a teoria de Marx, podemos elencar a obra *Comunidade e sociedade de 1887*, que o autor presta tratamentos diferentes às duas formas societárias: comunidade e sociedade. Ao analisar a comunidade, o sociólogo privilegia os aspectos culturais, instituições como o matrimônio, a família, a autoridade política, e quando o assunto é a sociedade, discorre sobre divisão do trabalho, a produção de valores, a mercantilização da vida social, o dinheiro, o lucro, mais valia etc.

Em outra obra, no *Princípios de sociologia* de 1931 ele reverbera tais afirmações, onde influenciado por Hobbes, Toennies descaracteriza a sociedade burguesa e retira do iluminista inglês a noção de que em sociedade o homem é o lobo do homem; ao dizer que os indivíduos agem conforme interesses particulares.

O novo e o jovem (os trabalhadores) constituem precisamente um esforço em direção à comunidade, representando concretamente a tendência, condenada sempre ao fracasso, de restabelecer circunstâncias passadas e mortas; porém também representam mais frequentemente e com melhores perspectivas de êxito uma tendência em direção ao estabelecimento de uma nova base econômica que quer diferenciar-se por princípio da capitalista e societária- mesmo quando tenha igualmente necessidade do capital. Neste sentido, são de grande importância, antes de tudo, as tão reiteradamente mencionadas organizações cooperativas, as quais partem nada menos que o princípio que faz da produção de valores de uso um objeto imediato do trabalho societário; é dizer, de um princípio que afirma a guerra de valor de troca, cuja a generalização devem-se os enormes êxitos do capitalismo, e que o próprio trabalho domine e tome em suas mãos o capital em forma de instrumentos que lhe são necessários (TOENNIES, 1946, p. 342, 343)

Na mesma esteira do pensamento de Toennies segue Georg Simmel que exerceria uma grande influência no desenvolvimento da sociologia alemã. O autor apresenta uma preocupação em torno da metodologia sociológica, onde a realidade concreta deve ser despida da teoria valor trabalho e sempre distante da ontologia, considerando, tão somente, a equalização dos trabalhos um dispêndio de energia humana genérica “o valor do trabalho não se mede por seu *quantum*, mas pela utilidade de seu resultado (SIMMEL, 1983, p.70).

No livro *a Filosofia do dinheiro* (1900), ele afirma não existir um valor dos objetos em si, pois todos estão ligados a forma de nossa consciência, ou seja, ele é sempre relativo às vontades de livre arbítrio. Isso é demonstrado quando Simmel insere o dinheiro na corrente de desagregação pragmática e da valorização simbólica. “O dinheiro é uma forma característica de substitutivos e símbolos, que não possuem nenhum parentesco de conteúdo com o que representam” (SIMMEL, 1999, p. 157).

(O dinheiro) tem justamente relações significativas, psicologicamente, com a idéia de Deus (...) A essência profunda do pensamento divino é de unir todas as diversidades e contradições do mundo (...) A idéia de que tudo que é estranho e inconciliável para ser unifica-se e compensa-se no pensamento divino, realiza esta paz, esta segurança, esta riqueza afetiva universal ligada à representação de Deus e ao sentimento de sua presença. Indubitavelmente em seu domínio, os sentimentos suscitados pelo dinheiro possuem uma analogia com aqueles últimos. Ao passo que se torna cada vez mais a expressão absolutamente suficiente e o paralelo de todos os valores, o dinheiro eleva-se a uma altura abstrata para além da vasta multiplicidade de objetos, converte-se no centro em que as coisas mais opostas, mais estranhas, mais distantes encontram seu ponto em comum e entram em contato; assim o dinheiro concede esta elevação para além do particular, esta confiança em seu ser todo-poderoso como aquela de um princípio supremo (SIMMEL, 1999, p. 281)

Com esses argumentos, Simmel apresenta as categorias da sociedade burguesa identificando-as pelo seu cotidiano fetichista que aceita as normatizações do valor, e a partir disso, compõem-se os conceitos sociológicos. Para um melhor entendimento, o trecho do prefácio do livro supracitado, demonstra sua postura anti-histórica ao delimitar que “a gênese do dinheiro não é o ponto aqui em causa: ela pertence à história, não à filosofia” (SIMMEL, 1999, p. 14).

Dessa maneira, Simmel (1999) consegue alongar para toda e qualquer época a reificação do capital, quando não dá concretude as vicissitudes da sociedade moderna elucidando o método formalista, quando o aparente é substituído pelo substancial. Os autores citados foram importantes para constituição da sociologia em terras alemãs, ao encontrar o cerne da criação do fazer sociológico.

Além disso, analisa as relações de dominação, onde pode circunscrever o fenômeno sem se ater às diversidades entre a dominação do burguês sobre o proletariado, do senhor feudal sobre o servo da gleba, do cidadão antigo sobre o escravo, etc.

A sua idéia era que fenômenos como dominação (ou supraordenação) e subordinação, estruturas como as da associação voluntária e padrões característicos da vida social, como polidez, a diferenciação e o conflito de classe podem ser descritos e analisados de maneira puramente formal, isto é, sem referencia aos propósitos e interesses particulares dos relacionamentos. (SIMMEL, 2000, p.166)

Os estudos sociológicos de Simmel tiveram início com a análise do processo de transformação social, onde ele procurou dados em exemplos históricos. Para o autor, a sociedade refere-se aos indivíduos em suas múltiplas relações recíprocas, e os processos sociais têm origem principalmente nas interações sociais.

Seus estudos intensificaram-se com a obra editada em 1908: *Sociologia*. Nela ele indica formas de socialização tendo por base a interação social. Portanto, a Sociologia é, para esse autor, a ciência que estuda as maneiras pelas quais as interações sociais se repetem constantemente. O processo de socialização seria resultante da forma que mais se repetisse a mais importante. Simmel entendia por forma o elemento relativamente estável, padronizado, da vida social, distinto do conteúdo, que é variável.

Existem formas semelhantes de organização, com conteúdos completamente diferentes, orientados para interesses diversificados, ao passo que conteúdos sociais similares podem ser encontrados em formas diversas de organização social. Entretanto, as formas sociais, como as relações de autoridade e subordinação, a divisão do trabalho, a concorrência e outras, são análogas, apesar das múltiplas variações do conteúdo. Na socialização, a oposição desempenha uma função importante, pois o conflito contribui para a coesão social, isto é, para a identificação com os interesses do grupo. A oposição externa ocasiona a socialização interna. (Lukács, 1982, p. 46)

3 A SOCIOLOGIA CLÁSSICA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA AS REFLEXÕES SOCIOLOGICAS

3.1 CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO ÉMILE DURKHEIM PARA A SOCIOLOGIA FRANCESA

A sociologia da França consolidou-se enquanto disciplina acadêmica em meio ao caráter conservador do positivismo de Comte reforçado após 1830, quando a burguesia passa a ser a classe dominante deixando de ser contestadora para se transformar em um exemplo do conservadorismo.

Neste cenário histórico, as teorias e conceitos de Émile Durkheim, discípulo de Comte, ganha evidência fortalecendo o positivismo através da relação entre economia política burguesa e clássica.

É tarefa do positivista explicar aos estudantes que os fenômenos psíquicos e sociais são fatos como os outros, como os fatos naturais, são submetidos as leis da vontade humana, por consequência, as revoluções, no sentido próprio da palavra, são tão impossíveis quanto os milagres (LÖWY, 1985, p. 41)

Vale ressaltar que o processo de transformação da sociedade capitalista caracterizada pela crise econômica de 1870 e a preparação dos Estados para a primeira guerra mundial influenciaram as reflexões de Durkheim e parte daí a sua preocupação com o futuro da humanidade

Émile Durkheim não era um orimista tal qual Auguste Comte. As marcas da grande crise do capitalismo em sua fase concorrencial de 1870 (...) estavam presentes em sua reflexões. Da mesma forma, os alicerces da Primeira Guerra Mundial construídos no final do século XIX e início do XX, guerra que custaria a vida de seu filho e indiretamente a sua, eram entendidas como sinônimas da desagregação e ausência da moral. A aproximação com os pressupostos kantianos voltados à moral e, principalmente ao ordenamento social, se baseava nesse contexto (LUCENA, 2010, p. 296)

A maior parte da vida de Durkheim transcorreu durante a Terceira República Francesa (1870-1940), época caracterizada pela instabilidade política e pelas guerras civis. A sociedade europeia mostrava-se aos seus olhos ainda pouco integrada e cheia de contradições, a família e a religião acusavam sinais do enfraquecimento de suas antigas funções. Ele acreditava ser necessário descobrir novas fontes de solidariedade e de consenso entre os membros da sociedade para fortalecer sua coesão.

Durkheim foi um liberal democrata disposto a levar frente os ideais revolucionários de 1789. Sendo este período histórico caracterizado pelo movimento de idéias de Ilustração, um extraordinário impulso para que o modo sociológico de investigar e interpretar a realidade social se tornasse possível. É este movimento de idéias- que alcança seu ponto culminante com a Revolução Francesa e o novo quadro sociopolítico por ela configurado- que terá um impacto decisivo na formação da Sociologia e na definição de seu principal foco: o conflito entre o legado da tradição e as forças da modernidade.

A idéia de liberdade passou, então, a conotar emancipação do indivíduo da autoridade social e religiosa, conquista de direitos, e autonomia frente às instituições. A burguesia européia ilustrada acreditava que a ação racional traria ordem ao mundo, sendo a desordem um mero resultado da ignorância. Educados, os seres humanos seriam bons e iguais (...) A idéia que o progresso era uma lei inevitável que governava as sociedades consolida-se e vem a manifestar toda a sua força no pensamento social do século 19, atuando diretamente sobre os primeiros teóricos da Sociologia (QUINTANEIRO, 2013, p.18)

Ele é considerado por muitos estudiosos o fundador da Sociologia como ciência independente das demais Ciências Sociais. Ao preconizar o estudo dos fatos sociais como “coisas, através de regras de rigor científico, determinou seu objeto, próprio dos estudos sociológicos, e sua metodologia.

Existe efetivamente um parentesco muito profundo entre o positivismo sociológico e o positivismo da economia política. Por exemplo: Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias quanto as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível aos corpos não cair seguindo a linha vertical. Se estender esse mesmo princípio a todos os fatos sociais, a sociologia estará fundada. Essa concepção da economia clássica que ele vai aplicar, e que conduz a uma formulação de caráter diretamente político, reconhecendo a função conservadora do método.

Em linhas gerais, ele considera a sociedade como boa, sem apresentar uma justificação científica mais válida do que a dos que a concebem como má. Acha ele que a sociedade não somente é dotada de autoridade moral, mas ainda que tivesse vocação reformadora, por ser o veículo da racionalidade, à qual ele só atribui, alias, efeitos benéficos.

Acredita, portanto, no progresso moral pelo progresso social, e pensa mesmo em tirar se seus estudos sociológicos novo sistema social o qual a justiça poderia ser confirmada pela ciência. Esperava, no mesmo sentido, que a sociologia fosse capaz de produzir estruturas sociais mais sólidas para substituir as que haviam desmoronado com a queda da organização imperial às vésperas de 1870. E mais segundo o unilateralismo partidário, acreditava ele poder reduzir, além da moral e da

política, a teoria do conhecimento e o espírito da religião a simples fatores sociológicos (FREUND, 2010, p. 15)

Todas estas afirmações e posições são julgamentos de valor que escapam à competência de qualquer ciência. No entanto, Durkheim as revestiu da autoridade da sociologia. Por conseguinte, apesar de suas intenções teóricas, não deixa ele de perturbar a investigação científica pura por meio de ideais próprios através de um certo cientificismo e deturpa praticamente seu próprio projeto de constituir uma ciência positiva.

Em fim, ele era defensor da ciência⁴ que negue as teorias que se ligam ao socialismo, ao dizer que o marxismo não é ciência. “O socialismo ocupa-se menos com o que é ou foi do que com o que deve ser” (DURKHEIM, 1993, p. 36). O autor explica que para se chegar à descoberta das leis sociológicas, é “preciso praticar o método positivo, isto é, subsistir os procedimentos sumários da dialética ideológica pela observação paciente dos fatos” (DURKHEIM, 1993, p. 118).

Para resumir essa teoria, acho que não existe nada melhor que uma história famosa, do Barão de Münchhausen, famoso personagem de histórias infantis da Alemanha, personagem fanfarrão, sempre contando vantagens e relatando aventuras incríveis. Uma de suas histórias, das mais espetaculares, ilustra a meu ver perfeitamente a concepção positivista da objetividade. O Barão de Münchhausen estava em seu cavalo quando afundou em um pantanal. O cavalo foi afundando, foi afundando, o pântano já estava quase chegando à altura do ventre do cavalo e o Barão, desesperado, não sabia o que fazer, temendo morrer ali junto ao seu cavalo. Nesse momento, ele teve uma idéia genial, simples como o ovo de Colombo: ele pegou-se pelos seus próprios cabelos e foi puxando, puxando, até tirar a si mesmo e depois o cavalo, saindo ambos de um salto, do pantanal (LOWY, 1987.p. 43).

Pode-se perceber claramente o conflito do Barão de Münchhausen diante do fato, onde identificamos a concepção positivista de objetividade, quando o sociólogo tenta sair do pantanal onde esta preso às suas ideologias, valores e prenoções, para encontrar o terreno limpo e neutro da objetividade científica.

Segundo Durkheim, nunca haverá um conhecimento objetivo da realidade se o cientista social não se desvincular das realidades da propaganda, da publicidade. Como Lowy, cita:

(...) o que é importante no terreno das ciências sociais é aquela ciência que resulta efetivamente de uma tentativa sincera de produzir conhecimento científico (...) e ai

⁴ Segundo Durkheim (1966, p. 32) a ciência poderá se tornar uma espécie de arte, isto é, uma doutrina normativa da ação. A arte em efeito consiste em agir; é então arrastada pela urgência (...). A verdadeira ciência não sofre tanto da precipitação. A arte pretende a correção: a sociologia, o entendimento descritivo. Esta é a oposição entre dever ser e ser que marca com ferro e fogo o nascimento da sociologia que inexistia para as gerações de Condorcet e Saint-Simon.

que as receitas do positivismo clássico, do tipo durkheimiano, não valem nada. É preciso ir mais além. (LOWY, 1985, p. 45)

Durkheim negava a validade científica ao separar totalmente o socialismo e a sociologia, entendendo que estudo das ciências sociais deveria ater-se apenas ao conhecimento acadêmico estando separado de uma prática revolucionária

Desde finales Del siglo XIX Durkheim fue uno de los autores que más presionó para separar totalmente socialismo y sociología, negando al primero toda validez científica u reduciéndolo a um “grito de angustia, a veces de ira”. De esta forma, asimía buena parte de las acusaciones más reaccionarias contra el socialismo, según las cuales este programa no es más que la forma de aplicar la venganza u el odio de los fracasados y pobres contra los triunfadores y ricos

Esta objetividade científica das ciências naturais, que possibilita a neutralização ideológica, é uma falácia, que aproximava Durkheim de Comte, para defender que sua ciência fosse neutra. Nesta empreitada a intenção era chegar ao conhecimento objetivo, entretanto nunca o cientista social partindo dessa premissa o alcançará devido o distanciamento da realidade, ou seja, não há como chegar ao conhecimento da verdade sem seguir ontometodologicamente o percurso para se chegar a ele.

O método sociológico de Durkheim constituiu os pilares da sociologia burguesa, a qual tem a finalidade de opor-se ao marxismo. Tal perspectiva está presente na economia política:

Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços...como os corpos não caírem de forma vertical. Estenda este princípio a todos os fatos sociais e a sociologia estará fundada. (Durkheim, *La Science et l'Action*, PUF, Paris, 1970, p. 80-81; apud, Löwy, 1987:26)

Ele acredita que haja uma homogeneidade no âmbito da teoria do conhecimento entre o ser natural e social. Dentro da neutralidade científica, o sociólogo se desvincula de seus preconceitos e prenoções. Neste sentido, desconhece as características constitutivas da ciência social em relação à ciência natural, cujas causas são:

1. O caráter histórico dos fenômenos sociais, transitórios, perecíveis, suscetíveis de transformação pela ação dos homens.
2. A identidade parcial entre o sujeito e o objeto do conhecimento.
3. O fato de que os problemas sociais suscitam a entrada em jogos de concepções antagônicas das diferentes classes sociais. As implicações político-ideológicas da teoria social: o conhecimento da verdade pode ter consequências diretas sobre a luta de classes. (LÖWY, 1985, p.15)

Durkheim lançou as bases para três das maiores correntes que nasceram ao longo do século XX: o racionalismo, o empirismo e os funcionalismos sociológicos. A necessidade de colocar a sociologia sobre bases próprias, ou seja, muni-la com um método e com um objeto próprio, moveu todo o pensamento durkheimiano, por exemplo. Ele almejava tornar as ciências sociais tão objetivas quanto aquelas, cujos conceitos e teorias pudessem ser igualmente observáveis, experimentáveis e generalizáveis.

Sobre a filosofia racionalista cartesiana Durkheim vai buscar o instrumento metodológico necessário para romper com todo conhecimento definido aprioristicamente ao exame sistemático do objeto, do fato social: a dúvida metódica. Proceder à crítica das prenoções e do senso comum apaga o sujeito do processo, conferindo-lhe a possibilidade de examinar o objeto unicamente à luz dele mesmo. Toda voz é dada ao fato social, emudecendo o sujeito, esvaziando-o de qualquer idéia previa uma vez que sua fala, decerto estará contaminada ideologicamente.

(...) Durkheim se bate é pela recomendação de que o sociólogo deve fazer calar seus preconceitos e suas paixões. Se ele simpatiza com o individualismo, com o socialismo, com o liberalismo, com os operários, com os proprietários, enfim, qualquer que seja sua simpatia, ou sua paixão, ou preconceito, ele deve fazê-lo calar, e graças a esse silêncio ele poderá iniciar o discurso objetivo da ciência (LOWY, 1985, p. 42)

(...) o cientista social deve pôr de lado sistematicamente todas as prenoções antes de começar a estudar a realidade social. Estas prenoções seriam viseiras que impediriam de ver o que realmente estaria se passando. (LOWY, 1985, p. 42)

(...) o sociólogo deve se rodear de todas as precauções possíveis contra sugestões irracionais. Opor a essas paixões irracionais a calma e a imparcialidade científica, o sangue-frio (LOWY, 1985, p. 42).

Atribui-se a Durkheim o racionalismo sociológico apenas no que diz respeito à metodologia, ou seja, à dúvida metódica enquanto instrumento do pensamento crítico eficaz no combate às prenoções e ao senso comum. Na medida em que tal método não vem acompanhado de uma ontologia igualmente racionalista, muito pelo contrario, ele concebe o ser social de forma estruturada e totalizante.

Da fonte racionalista cartesiana, Durkheim bebe ainda de outro conceito, embrião radical da corrente funcionalista nas ciências sociais: o princípio da causalidade, denominado por ele de explicação sociológica. Ele concebe o social como um organismo, como uma totalidade sistêmica que encerra dentro de si diversos órgãos, cada qual especializado em funções específicas, e de cuja funcionalidade depende a sobrevivência de todo o sistema, de toda a sociedade.

(...) ele considera a sociedade como “boa”, sem apresentar uma justificação científica mais válida do que a dos que a concebem como má. Acha ele que a sociedade não somente é dotada de autoridade moral, mas ainda que teria vocação reformadora, por ser o veículo da racionalidade, à qual ele só atribui, aliás, efeitos benéficos. Acredita, portanto, no progresso moral pelo progresso social, e pensa mesmo em tirar de seus estudos sociológicos novo sistema social cuja justeza poderia ser confirmada pela ciência. Esperava, no mesmo sentido, que a sociologia fosse capaz de produzir estruturas sociais mais solidas para substituir as que haviam desmoronado com a queda da organização imperial às vésperas de 1870 (Freund, 2010, p. 15)

Em sua análise sociológica, Durkheim sempre se valeu da natureza histórica e sociológica do homem, dedicando a isso a obra *Da Divisão do Trabalho Social*, escrita em 1893, onde aborda a relação entre indivíduos e a coletividade e como se chega à condição de existência social consensual. Nesta obra, ele explicita as diferenças sociais e os privilégios decorrentes ao comparar a sociedade com um organismo vivo e as classes sociais aos órgãos.

Da mesma maneira que um corpo vivo tem certos órgãos que recebem sangue em quantidade diferente de outros por que desempenham funções não tão importantes - certas camadas que recebem o papel de cérebros da sociedade são privilegiadas, portanto isso é um fenômeno natural, necessário (DURKHEIM, 1893, grifos nossos).

Para tanto, distingue duas formas de solidariedade, a mecânica e a orgânica. A solidariedade mecânica é aquela em que os indivíduos não tem consciência da sua individualidade “Membros de uma mesma coletividade, eles se assemelham porque tem os mesmos sentimentos, os mesmos valores, reconhecem os mesmos objetos como sagrados” (ARON, 1995, p.297). Já a solidariedade orgânica, o individuo se assemelha a um órgão de um ser vivo, cada um exercendo uma função própria, embora não se pareçam uns com os outros, todos são igualmente indispensáveis à vida.

Pensando nessa relação individuo e sociedade Aron afirma que o primado da sociedade sobre o individuo tem dois sentidos: a prioridade histórica e a prioridade lógica. Há uma prioridade histórica das sociedades em que os indivíduos se assemelham uns aos outros, constituindo o todo, sobre a sociedade que os indivíduos adquirem ao mesmo tempo consciência de responsabilidade e capacidade de exprimir esta responsabilidade. Da prioridade lógica chega-se a conclusão de que se a solidariedade mecânica precedeu à solidariedade orgânica, não é possível explicar os fenômenos da diferenciação social e da solidariedade orgânica a partir dos indivíduos (ARON, 1995, p. 301)

Dizer que os homens dividiram o trabalho e atribuíram uma ocupação específica a cada um para aumentar a eficácia do rendimento coletivo é admitir que os indivíduos são diferentes uns dos outros, e conscientes dessa diferença, antes da diferenciação social. Com efeito, a consciência da individualidade não podia

existir antes da solidariedade orgânica e da divisão social do trabalho (ARON, 1995, p. 302)

A análise de Durkheim aponta como o principal problema da sociedade moderna: a relação indivíduo e o grupo. Uma vez que o indivíduo se tornou consciente de si mesmo passou a ter dificuldade para aceitar todos os imperativos sociais sem questionamento, e o indivíduo pode exigir mais da sociedade do que pode lhe dar. O individualismo desejável pode tornar-se ameaçador, daí a necessidade de um poder disciplinador. A integração dos indivíduos na sociedade seria feita, então, através da organização de grupos profissionais (Teixeira, 2013).

Em relação ao processo de divisão social do trabalho, Durkheim dá atenção às consequências da especialização que pode vir a se tornar um sintoma das deficiências da coordenação moral dos vários grupos profissionais. Assim o autor reconhece o caráter alienante do processo da divisão do trabalho moderno.

Para ele, a desumanização do trabalhador decorre da divisão do trabalho em si, da sua fragmentação, mais sim da posição moral anômica do trabalhador. Isso deriva do fato de realizar uma tarefa especializada sem a noção clara da unidade de propósitos entre sua atividade e o esforço produtivo coletivo.

Só através da aceitação moral das funções específicas que lhe competem no interior da divisão do trabalho é que o indivíduo poderá alcançar um elevado grau de autonomia como ser autoconsciente e poderá escapar, de um lado, à tirania da conformidade moral rígida que as sociedades indiferenciadas impõem e, por outro lado, à tirania dos desejos irrealizáveis. (DURKHEIM, 1996, p. 308)

Após a obra *A Divisão do Trabalho Social* (1893) ele publica *As Regras do Método Sociológico* (1985). É o seu tratado importante, pois estabelece as regras que devem ser seguidas na análise de fenômenos sociais: É o fato social toda maneira de agir, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter (DURKHEIM, 1996, p.12). “Com esta obra, ele lançava os fundamentos de uma sociologia entendida como ciência positiva e autônoma, independente de qualquer hipótese metafísica e de qualquer predileção escatológica”. (FREUND, 2010, p. 14)

Pra esse autor, a primeira regra fundamental relativa à observação dos fatos sociais, consiste em considerá-los como “coisas”. Somente assim, desvinculada de concepções filosóficas e não subordinada às noções biológicas e psicológicas, a Sociologia pode

manipular, com finalidade de estudo e análise, os fenômenos sociais. “Coisas” opõem-se a “idéias”, como as coisas exteriores se opõem às interiores (LAKATOS, 1983).

A coisa se opõe à idéia como se opõe entre si tudo o que conhecemos a partir do exterior e tudo o que conhecemos a partir do interior. É a coisa todo objeto do conhecimento que a inteligência não penetra de maneira natural, tudo aquilo de que não podemos formular numa noção adequada por simples processo de análise mental, tudo o espírito não pode chegar a compreender, senão sob condição de sair de si mesmo, por meio de observação e da experimentação, passando, progressivamente, dos caracteres mais exteriores e mais imediatamente acessíveis para os menos visíveis e mais profundos (DURKHEIM, 1996, p. 19)

Ao escolher seu método de pesquisa, o sociólogo deve selecionar um grupo de fenômenos cujos caracteres exteriores comuns sejam previamente definidos, e analisar todos os que correspondem a esta definição. Ainda mais, sabendo-se que uma mesma causa dá origem a um mesmo efeito, a explicação de um fato social complexo requer o conhecimento de seu desenvolvimento através de todos os tipos de sociedades.

Na análise dos fenômenos sociais como “coisas”, o pesquisador deve abandonar as prenoções e a pressuposição do significado ou caráter de uma prática ou instituição social. Deve ser objetivo e estabelecer, através da investigação, o próprio significado do fenômeno estudado, dentro da sociedade particular em pauta. Deve considerar somente os fenômenos que se isolados de manifestações individuais (LAKATOS, 1983, p. 43)

Para explicar um fenômeno social, deve-se procurar a causa que o produz e sua função que desempenha. Procura-se a causa nos fatos anteriores, sociais e não individuais; e a função, através da relação que o fato mantém com algum fim social.

Quando procuramos explicar um fenômeno social é preciso buscar separadamente a causa eficiente que o produz e a função que desempenha (....) A causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais anteriores, e não entre os estados de consciência individual (...) a função de um fato social deve ser sempre buscada na relação que mantém com algum fim social (DURKHEIM, 1996, p. 88 e 102)

Durkheim ao estabelecer as regras de distinção entre normal e patológico, propôs: um fato social é normal, para um tipo social determinado, quando considerado numa determinada fase de seu desenvolvimento, desde que se apresente na média das sociedades da mesma categoria, e na mesma fase de sua evolução. Esta regra estabelece uma norma de relatividade e de objetividade na observação dos fatos sociais, onde isso é demonstrado na sua obra *Suicídio* (1897).

Os fenômenos sociais, tidos como patológicos, só o são à medida que ultrapassam uma taxa dita “normal”, em determinado momento, em sociedades de mesmo nível ou estágio de evolução. Ainda sobre os fatos sociais estes apresentam características específicas: exterioridade, generalidade e coercitividade.

O conceito de exterioridade baseia-se na concepção de consciência coletiva, por ele definida como o conjunto das maneiras de agir, de pensar e de sentir, comum à media dos membros de determinada sociedade e que compõem a herança própria dessa sociedade. (...)

Sobre a generalidade diz respeito a consciência coletiva, isto é, o conjunto das maneiras de agir, pensar e de sentir, é característica geral de determinado grupo ou sociedade; dará feição particular a uma sociedade e permitirá distinguir, por exemplo, um brasileiro de um boliviano. Entretanto Durkheim reconhecia a existência de duas consciências, sendo que a segunda, a consciência individual, se manifesta através dos traços de caráter ou de temperamento e de acúmulo das experiências pessoais (...)

As normas de conduta ou de pensamento são, além de externas aos indivíduos, dotadas de poder coercitivo, por que se impõem aos indivíduos, independente de suas vontades, isso caracteriza a coercitividade do fato social (...). Quando, através da educação, aceitamos como válidas as maneiras de agir, de pensar e sentir de nosso grupo, confomando-nos com elas, de bom grado, não sentimos essa coerção, pois ela se torna, então, inútil, o que não significa que deixe de existir. A força coercitiva aparece assim que tentamos opor resistência à mesma. (LAKATOS, 1983, p. 53-54)

Em se tratando da educação o autor dispõe os seguintes escritos a obra *Educação e sociologia*, *A Evolução pedagógica na França* e *Educação moral na escola primária*. Este último documento são manuscritos em dezoito lições, onde ele define o papel da moral que, na França contemporânea, incumbe ao educador; trata-se de dar, por meio dele, uma educação moral leiga, racionalista.

A educação moral tem por função, sem dúvida alguma, incitar a criança nos diversos deveres, suscitando nela virtudes particulares, presas uma à outra. Mas também te por fim desenvolver no educando a aptidão geral da moralidade, ou disposições fundamentais que estão na raiz da vida moral, constituindo nele o agente moral, pronto às iniciativas que são a condição mesma do progresso (DURKHEIM, 1978, p. 19)

O estudo da educação moral nos permitirá apreender, nos fatos, as realidades a que correspondam, os conceitos abstratos, manejados pelos filósofos. Ela apela para ciência dos costumes, de modo a observar o que é a moralidade nos seus caracteres mais amplos; porquanto, na educação, percebemos a moral somente quando ela se transmite, no momento em que, em consequência, se distinguir mais nitidamente das consciências individuais, na complexidade das quais habitualmente se acha envolvida (DURKHEIM, 1978, p. 21)

Para ele a educação não é elemento transformador, uma vez que serve de mecanismo de reprodução do fato social. Aquele que não se comporta conforme o

socialmente desejável é considerado anômico e precisa se adequar aos valores sociais vigentes. Na sua visão o homem é egoísta e necessita ser preparado para conviver socialmente sendo função da família, da escola e da universidade e outras instituições, o exercício desta função.

É fato social toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independentemente das manifestações individuais que se possa ter. (DURKHEIM, 1978, p. 11)

Na visão de Durkheim a educação consiste em habituar os indivíduos a uma disciplina, a qual deve ter um caráter autoritário. Assim, formar os indivíduos, tendo em vista a integração da sociedade, é torná-los conscientes das normas que devem orientar a conduta de cada um e do valor imanente e transcendente das coletividades que cada homem pertencer.

(...) três elementos fundamentais da moral. São eles: o espírito da disciplina, o espírito de abnegação e o espírito da autonomia.(....). O espírito de disciplina é, a um tempo, o senso e o gosto da regularidade, o senso e o gosto da limitação ao desejo, o respeito à regra que impõe ao indivíduo a inibição dos impulsos e o esforço (DURKHEIM, 1978, p. 19)

.....

A autonomia é a atitude do indivíduo que aceita a regra, por que a reconhece racionalmente estabelecida. Ela supõe a aplicação livre mas metódica, da inteligência, ao exame das regras que a criança primeiro recebe feitas da sociedade, em cujo seio cresce, mas que depois deve aprender a vivificar, a conciliar, a depurar de seus elementos caducos, a reformar para melhor adaptá-las às condições variáveis da sociedade, de que vai tornar-se membro ativo (DURKHEIM, 1978, p. 23)

A ação educativa permite uma maior integração do indivíduo e também permitirá uma forte identificação com o sistema social. Portanto, pode-se dizer que a educação é um fato social, por ser ela exterior ao indivíduo, coercitiva e generalizada, impondo normas e integrando os homens em sociedade, buscando com isso o estabelecimento de uma prática coletiva que amenize o conflito

(....) a educação consiste numa socialização metódica de nova geração pelas gerações adultas (...), tendo em vista realizar certo ideal de homem que é, em certa maneira, o mesmo para todos os cidadãos (...) a sociedade somente poderá viver se entre os seus membros existir uma suficiente homogeneidade (DURKHEIM, 1978, p. 36)

Durkheim acredita que a sociedade estabelece os caminhos que cada indivíduo deve trilhar, no sentido de manter a ordem e buscar o progresso, Nesse contexto, a educação e

a escola tem o papel de socializar o indivíduo para que ele se desenvolva dentro dos padrões preestabelecidos o seu grupo social.

A visão do autor identifica a educação como socialização enquanto ação unilateral dos velhos para os novos, um determinismo do social sobre o individual. Deve-se isso o contexto histórico de sua obra, onde havia necessidade de se preservar a sociedade contra o individualismo das novas sociedades urbano- industriais, assegurando suficiente coesão e integração social e moral, contra o egoísmo e a anomia.

3.2 CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE MAX WEBER PARA SOCIOLOGIA ALEMÃ

“O futuro é incerto; logo, os homens podem forjá-lo, ainda que nem sempre o passado o esperado por eles coincida com suas decisões tomadas no passado. Com efeito, como diz o autor d’A ética, os puritanos lutaram para construir um mundo em que pudessem ser donos do seu destino e acabaram prisioneiros das conseqüências de uma racionalização asfixiante. Queriam ser livres e terminaram escravos dos efeitos da própria racionalização da vida, pela qual tanto lutaram”

(ARON, 1999)

À época de Max Weber, travava-se na Alemanha um acirrado debate entre a corrente até então dominante no pensamento social e filosófico, o positivismo, e seus críticos. O objeto da polêmica eram as especificidades das ciências da natureza e do espírito e, no interior destas, o papel dos valores e a possibilidade da formulação de leis.

Seus escritos apresentam-se a sociologia com uma reação conservadora às revoluções proletárias que foram ecos de ação do pensamento socialista, após 1870-71, sendo intensificados com a I Guerra Mundial (1914-1918), Revolução Russa (1917), e ao surgimento da teoria social marxiana. De fato, há em Weber certa apologia à democracia liberal burguesa, dando continuidade ao projeto da Alemanha imperialista que insiste no nascimento da fase monopolista do capital.

Weber propôs-se a verificar a capacidade que teria o materialismo histórico de encontrar explicações adequadas à história social, especialmente sobre as relações entre a estrutura e a superestrutura. Em suma, procurou compreender como as idéias, tanto quanto os fatores de ordem material, cobravam força na explicação sociológica, sem deixar de criticar o monismo causal que caracteriza o materialismo marxista nas suas formas vulgares. Neste

sentido, ele estuda a relação de dependência entre as formas econômicas e as religiões, recusando o materialismo histórico, que entendemos como:

(...) construto de uma ciência do proletariado, classe social empenhada na superação da sociedade de classes e instauração da sociedade socialista; que as concepções do pluralismo ou ecletismo metodológico representam apenas uma variação ou uma das expressões das perspectivas metafísicas. (FRIGOTTO, 1994, p. 84-85)

Weber movimenta-se no interior desse denso contexto teórico da dissolução do hegelianismo. Contrapondo-se a Hegel, expulsa o universal de sua sociologia empírica; contra os empiristas, esforça-se por conhecer o sentido que os homens atribuem à sua ação e, desse modo, vai além do empirismo ao revelar o papel decisivo das idéias nos processos históricos e na formação do destino reservado à civilização ocidental; contra o irracionalismo, constrói uma sociologia compreensiva.

A sociologia compreensiva de Weber, ao negar a semelhança proposta entre as ciências da natureza e a ciência social, entende que o objeto dessa última é o sentido da ação social. Assim, a intransparência das ações humanas, que não se reconhecem mais em suas obras (as instituições sociais), é subvertida na obra de Weber.

(...) uma sociologia compreensiva capaz, em sua neutralidade científica garantida pelo método, de captar o sentido da ação social visada pelos indivíduos e, ao mesmo tempo, de fornecer a explicação (a descoberta, pelo cientista, das conexões causais dos fenômenos observados. É importante lembrar que esses dois momentos da análise- compreensão e explicação – não se identificam. (TEIXEIRA & FREDERICO, 2010, p. 203)

Weber (1999) tratava a sociologia como ciência geral do espírito através da interpretação idealista e espiritualista da história. Em seu livro *Economia e Sociedade* o autor apagou do seu pensamento o irracionalismo clássico e julgou necessária a expansão do capitalismo imperialista. Ele parte do conceito de ação social para, em seguida, perceber os limites de uma análise centrada apenas nas ações individuais. Por isso, a partir delas, passa a enfocar a relação social e as formas de dominação.

(...) a reanimação universal do capitalismo ‘imperialista’, que desde sempre constitui a forma normal que a política reage aos interesses capitalistas, e junto com ele a forte tendência à expansão política, não é, portanto, nenhum produto casual (WEBER, 1999, p.70);

.....

(...) desde sempre, a normalidade das relações entre política e economia capitalista é o imperialismo e, assim sendo, é fácil que se conclua que “para o futuro previsível cabe prognosticar-lhe um desenvolvimento favorável (WEBER, 1999, p.170).

O autor considera que a natureza dos fenômenos religiosos estaria intrinsecamente ligada ao capitalismo moderno ao recusar as concepções da ética econômica comungando com a metodologia dos sociólogos alemães. Esse ponto de vista é reconhecido como agnóstico-relativista e impossibilita o socialismo quando apresenta pseudos considerações sociológicas para justificar o capitalismo como o sistema viável.

A economia marxista para Weber advoga que o proletariado é incapaz de gerir o Estado, por um motivo muito simples, segundo ele: esta classe não possuía a vontade de potência, onde cabe a burguesia dirigir a nação germânica com o vigor necessário (WEBER, 1974, p.26). Por meio disso, restringia a política a um número reduzido de líderes. Como no último parágrafo de Economia e sociedade:

Para defender-se contra golpes, sabotagem e outros desvios, que acontecem em todos os países- na Alemanha, com frequência menor do que nos outros – todo governo, mesmo o mais democrático e mais socialista, teria que aplicar a lei de emergência, para não correr o risco de enfrentar as mesmas consequências que, em seu tempo, enfrentou a Rússia. Mas as orgulhosas tradições dos povos politicamente maduros conseguiram confirmar-se, mantendo a cabeça fria e, apesar de combate a violência pela violência, procurando em seguida, de maneira puramente objetiva, dissolver a tensão manifesta naquele desvio, sobretudo restabelecendo imediatamente as garantias da ordem liberal e não se deixando desconcertar, em suas decisões políticas, por incidentes deste tipo (WEBER, 1999, p. 580)

Esta obra de Weber (2004, p. 03) apresenta o relativismo e sua interpretação sobre a sociologia “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e efeitos. Segundo Carli, “não é necessário reviver a ação estudada; basta lhe imputar um conexão de causa e efeito que seja coerente em si mesma e que, enquanto construto lógico, dê sentido ao agir do ator social” (CARLI, 2013, p. 82).

O mesmo autor explica que o problema essencial da sociologia alemã no imperialismo pré guerra é encontrar um teoria acerca da gênese e essência do capitalismo e, através de uma concepção teórica própria, superar o materialismo histórico. Assim sendo a concepção de Weber era a mais aceita para aquele momento exercendo maior influência. Ele se esforça para entender a natureza específica do capitalismo moderno ao relacionar o seu nascimento na Europa com a diferença da evolução ético-religiosa no Oriente e Ocidente.

O privilegio concedido à racionalidade explica-se pelo fato de Weber ter como principal objetivo a captação da singularidade da civilização ocidental. Por isso, pode-se ler, no primeiro parágrafo de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que uma “combinação de fatores” permitiu que no Ocidente surgissem “fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado. É com esse espírito que Weber detecta a presença da racionalidade em nossa cultura, visível nas mais diferentes áreas: matemática,

química, historiografia, direito, música, ciência, religião, capitalismo etc. A parte mais conhecida da vasta obra de Weber é justamente a que correlaciona a presença de seitas protestantes com a emergência do capitalismo. Mas trata-se aqui do capitalismo ocidental, já que Weber considera que o capitalismo e empresas capitalistas existiram em todos os países civilizados da Terra, como podemos julgar pelos documentos econômicos. Existiram na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na Antiguidade Mediterrâneo e na Idade Média, tanto quanto na Idade Moderna. (TEIXEIRA e FREDERICO, 2010, p. 205)

A gênese do capitalismo não deve ser buscada, exclusivamente, em causas materiais, mas, antes de tudo, em suas causas culturais, espirituais. Para Weber, é uma ingenuidade acreditar, como defendem certos adeptos do materialismo histórico que as

Idéias (...) são geradas como “reflexo” ou “superestrutura” de situações econômicas. Por ora, é suficiente para os nossos propósitos indicar: que na terra natal de Benjamim Franklin (o Massachusetts) o “espírito” do capitalismo (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente antes do “desenvolvimento do capitalismo” (...). Nesse caso, portanto, a relação de causalidade é de todo modo inversa àquela que se haveria de postular a partir de uma posição “materialista”. Mas a juventude de tais idéias é mais cravejada de espinhos do que supõem os teóricos da superestrutura, e elas não desabrocham feito flor. Para se impor, o espírito capitalista, no sentido até agora emprestado a esse conceito, teve de travar duro combate contra um mundo de forças hostis (WEBER, 2004, p. 60)

Neste sentido, a essência do capitalismo é deseconomizada e espiritualizada, apresentada por Max Weber em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004), onde não deixa de conferir ao protestantismo a causa primária do capitalismo moderno. Como diz, o autor:

Os profetas de confissão protestante romperam com as normas sagradas de tradição. As profecias cabem o mérito de haver rompido o encanto mágico do mundo, criando o fundamento para a nossa ciência moderna, para a técnica e, por fim, para o capitalismo (WEBER, 2004, p. 55)

O pensamento da sociologia weberiana alemã apregoa que para o entendimento da essência do capitalismo não se faz necessário o enfrentamento dos problemas econômicos o que enaltece a separação entre trabalhadores e meios de produção. Para Weber o estudo da divisão social do trabalho esta paralelamente ligado a sociologia da religião que parte da percepção global que envolve o ator e suas inter-relações.

Assim questiona em que medida as concepções religiosas tem influenciado e quais conseqüências disso nos comportamentos econômicos. Neste aspecto, o objeto de estudo de Weber não era o capitalismo enquanto comportamento, enquanto modo de vida e que está impregnada na cultura ocidental

Constata que a religião de certo modo, é fator de estratificação social e mais, que há uma correlação entre os maiores detentores de capital e empresas, bem como de fornecedores de mão de obra qualificada por parte dos protestantes, percentual muito acima do que verificado em outras religiões.

(...) em quase toda parte onde o desenvolvimento do capitalismo (na época de sua expansão) esteve com as mãos livres para redistribuir a população, em camadas sociais e profissionais em função de suas necessidades- e quanto mais assim se deu, tanto mais nitidamente esse fenômeno aparece estampado em número de estatística religiosa (WEBER, 2004, p. 29)

Para os ideólogos burgueses weberianos era interessante esse distanciamento para instalar uma nova economia vulgar subjetivista, sem o entendimento da economia marxista onde as relações sociais estavam intimamente ligadas às relações de produção. Nas palavras de Karl Marx em *O Capital*,

As relações sociais em que os indivíduos produzem, (...) as relações sociais de produção mudam, transforma-se, quando se modificam e se desenvolvem os meios matérias de produção, as forças produtivas. No seu conjunto, as relações de produção foram aquilo a que se chamam as relações, a sociedade, e em especial uma sociedade com determinado grau de desenvolvimento histórico, uma sociedade burguesa, são exemplos de conjuntos de relações de produção, em que cada um deles caracteriza ao mesmo tempo uma etapa específica de desenvolvimento na história da humanidade (MARX, 1980, p. 28)

Segundo Weber as relações sociais devem fugir das decisões individuais pondo-se a favor das circunstancias postas. Ou seja, suas teorias estão ligadas por um determinismo incondicional da estagnação, do relativismo, da dominação e liberdade arbitrária burguesa. Como diria Hegel, liberdade dos *bourgeois*. Segundo o autor, na obra *Economia e sociedade*:

Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o individuo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto individuo, se dá como um fato, uma crosta que ele pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao individuo, preso nas redes de mercado, as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira adaptar é posto no olho da rua como desempregado (WEBER, 2004, p. 47,48)

Há uma simbiose entre o espírito de certo protestantismo e a ética capitalista, de forma que a conduta do protestante se adequa perfeitamente à lógica capitalista de sempre acumular, sem indagar em que medida o acúmulo ou não acúmulo associado ao trabalho conduz a felicidade. Há neste aspecto certa racionalidade cultural. Mesmo o grande

empresário que poderia o resto da vida bem viver com sua fortuna sente-se obrigado moralmente a permanecer dedicado ao trabalho.

Existe uma afinidade espiritual entre a visão de mundo e a maneira de praticar a atividade econômica. Segundo Weber, o sucesso econômico sugere que foi escolhido por Deus e o indivíduo se envolve diuturnamente no trabalho para vencer a angustia de não saber se é o escolhido de Deus.

A ética protestante convida o crente a desconfiar dos bens deste mundo e adotar um comportamento acético. Ora, trabalhar racionalmente tendo em vista o lucro, e não gastá-lo, é por excelência uma conduta capitalista, sinônimo de reinvestimento contínuo do lucro não consumido. É aí que aparece, com clareza, a afinidade espiritual entre uma atitude protestante e a atitude capitalista. (ARON, 1995, p. 500)

Em que pese às afirmações de que Weber tentou afastar o materialismo histórico e explicar o comportamento econômico pela religião, ao invés de incluí-la como integrante da superestrutura da sociedade, Weber não se contrapõe a Marx, só analisa o comportamento econômico por outro viés.

O pensamento de Weber se assemelha a Marx quando afirma que a essência do capitalismo é a busca pelo lucro por meio do mercado, que os proprietários dos meios de produção se valem do aluguel da força de trabalho de trabalhadores juridicamente livres e ainda, que a empresa capitalista moderna se vale cada vez mais de instrumentos poderosos renovando suas técnicas constantemente no sentido de alcançar lucros suplementares (ARON, 1995, p. 495)

O capitalismo, segundo Weber, é definido pela existência de empresas que objetivam obter o maior lucro possível associada a uma organização racional do trabalho e da produção. Isto, por que, em todas as sociedades sempre houve indivíduos ávidos por dinheiro, mais para satisfazê-lo o indivíduo age racionalmente, valendo-se da ciência, e não pela especulação ou aventura. O capitalismo se identifica não pelo lucro Máximo, mas pelo desejo de acumular sempre, cada vez mais, impulsionando, por consequência, a vontade de produzir mais e de trabalhar mais. (TEIXEIRA, 2013)

Neste sentido, a burocracia é definida como a organização permanente da cooperação entre numerosos indivíduos, na qual cada um exerce uma função especializada. Na burocracia seus membros exercem função profissional individualizada, distinta da vida familiar.

Além disso, a todos que trabalham na organização é assegurado uma remuneração determinada, conforme certas normas, motivo pelo qual o burocrata deve ter recursos

próprios. “Weber trabalha um modelo implícito de reprodução no âmbito da teoria da burocracia, atribuindo ao Estado um papel de agente de uma racionalização societal global e de mediador de conflitos entre grupos sociais” (MORROW e TORRES, 1997, p. 27)

Emprega-se aqui uma sociologia compreensiva, ou melhor, um método compreensivo weberiano que atribui o máximo de racionalidade à conduta social construindo o conceito (de tipo-ideal que é aprofundado na obra *Ciência e Vocação*. Este tipo-ideal não condiz com a efetividade do real mais serve de compreensão sociológica de certos comportamentos sociais, ou seja, é uma exarcebação dos traços da realidade efetiva para o entendimento da ação social.

A radical separação, entre o conceito (o tipo ideal) e a realidade pressupõe a distância entre a ação social, tal como vivida pelos indivíduos, de um lado, e a construção teórica formulada pelo sociólogo de outro. Essa separação, como pode ser vista no texto do professor Francisco Teixeira, contém em si um paradoxo: a sociologia quer compreender o sentido da ação social, mas os indivíduos reais dela não têm consciência.

O conceito, ou tipo ideal é previamente construído e testado, depois aplicado a diferentes situações em que dado fenômeno possa ter ocorrido. O tipo ideal não é modelo perfeito a ser buscado pelas formações sociais históricas nem mesmo qualquer realidade observável. É um instrumento de análise científica, numa construção do pensamento que permite conceituar fenômenos e formações sociais e identificar na realidade observada suas manifestações.

Obtêm um tipo ideal, diz ele, acentuando unilateralmente um ou vários pontos de vista e encadeando uma multidão de fenômenos isolados, difusos e discretos, que se encontram ora em grande numero, ora em pequeno numero, até o mínimo possível, que se ordenam segundo os anteriores pontos de vista escolhidos unilateralmente para formarem um quadro de pensamento homogêneo (Morrow e Torres, 1997, p. 32)

O tipo ideal do capitalismo compreende igualmente as tendências e os fins a que ele visa como objetivo, mesmo que não tenha sido realizada plenamente em parte alguma. É preciso insistir na noção de unilateralidade, pois é ela que permite dar o rigor ao tipo ideal, por que é a condição ao mesmo tempo de amplificação dos traços característicos e da elaboração do quadro de pensamento em um conjunto coerente e não contraditório.

Justamente por ser o conteúdo dos conceitos históricos necessariamente variável, é que é indispensável formulá-los sempre com maior precisão. Exigir-se-á apenas uma coisa: a necessidade de manter com precaução seu caráter de tipo ideal no momento de os utilizar e não confundir o tipo ideal com a história. Como, por causa da

variação inevitável das idéias de valor diretivas, não poderia haver conceitos históricos verdadeiramente definitivos, suscetíveis de serem considerados como o fim ultimo e geral do saber, admitir-se-á que, tendo-se construído conceitos rigorosos e unívocos sob o ponto de vista singular que orienta o trabalho, poder-se-á claramente tomar consciência (WEBER, 1982, p. 205)

Conforme a necessidade, o individuo poderá construir diferentes tipos ideais de um mesmo fenômeno e precisamente o número que lhe parecer necessário para compreendê-lo cada vez melhor a partir de todos os pontos de vista possíveis.

O verdadeiro papel do tipo ideal é, ser um fator de inteligibilidade, nos dois níveis de pesquisa e da exposição. A construção do tipo ideal permite formar julgamentos de imputação causal, não pelo fato de reivindicar a qualidade de uma hipótese, mas sim porque guia a elaboração das hipóteses, com base numa imaginação nutrida da experiência e disciplinada por um método rigoroso. Ai está um ponto essencial. Com efeito, a utopia racional permite determinar a singularidade de um desenvolvimento, de uma doutrina e de uma situação, indicando, em cada caso particular, até o ponto a realidade se afasta do quadro de pensamento homogêneo e irreal. O tipo ideal serve por assim dizer de instrumento de medida. Suponhamos que se queria estudar o artesanato da Idade Média. Construi-se-à um tipo ideal com base nos traços característicos e típicos da organização artesanal. Comparar-se-à em seguida a realidade empírica, de sorte que se possa determinar se a sociedade medieval era ou não puramente artesanal ou se, ao contrário, elementos de uma outra forma econômica (por exemplo, capitalista) já não se revelavam lá. Nessa condições será mais fácil instruir a imputação causal. Na mesma ordem das idéias, a construção do tipo ideal da economia urbana da Idade Media permitirá precisar até que ponto uma determinada cidade obedecia a este regime economico, ou vivia sob princípios de um regime mais antigo, ou ao contrario anunciava uma nova organização. (FREUND, 2010, p. 75)

Em se tratando de pesquisa, Weber insere o conceito da neutralidade axiológica, interligando- o a pratica científica, pois para ele não diz respeito somente aos princípios da elaboração teórica dos conceitos como também a pratica do sábio na vida corrente e, sobretudo, põe em causa a probidade intelectual do pesquisador. Essencialmente, a ciência é refrataria aos julgamentos de valor. Ela não quer agir por força de convicções pessoais, mas sim, mostrar que suas proposições se impõem a todos os querem a verdade.

Isso quer dizer que no campo da pesquisa a distinção entre ciência e convicção corresponde a uma necessidade lógica, desvirtuando-a de posições subjetivas.

Qual é, em face disso, a significação desses conceitos de tipo ideal para uma ciência empírica, tal como nós pretendemos praticá-la? Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui tratamos, ideais" em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do exemplar". Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, objetivamente possíveis e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico (WEBER, 2004, p. 107).

Este sentido nomológico (nomotético) e idiográfico dos escritos de Weber são contribuições da teoria de Rickert, que se distancia do positivismo primando pela discussão científica pautada na realidade, onde ele diz ser impossível um conhecimento real devido o legado deixado pelas idéias do método, das leis e dos fatos regulares. Max Weber e sua teoria é impregnada da idéia que toda ciência social deve ser livre de juízos de valor, onde ele discorda de Rickert, afirmando:

Essas idéias de valor, que orientam toda a pesquisa, são como se fosse a luz de uma estrela que cai cada vez sobre uma parte finita, uma parte limitada, mas cada vez nova do fluxo caótico e prodigioso dos acontecimentos que escorrem através dos tempos (WEBER, 2004, p. 120).

Ainda sobre a neutralidade axiológica, no que diz respeito a pedagogia o autor enfatiza a postura do professor do ponto de vista pedagógico onde ela (neutralidade axiológica) é inteiramente estranha à atitude temerosa do ser que se recusa a ter opinião ou a expressa-la por medo, por hipocrisia ou por receio de prejudicar sua carreira (Freund, 2010)

O professor deve evitar ostentações em nome de valores que lhes são pessoais, convém igualmente que se abstenha de se pronunciar sobre questões que as autoridades constituídas o estimulam a tratar. Vale ainda observar que não é só poder que procura influenciar a universidade, tanto que certos professores se fazem, consciente ou inconscientemente, interpretes de grupos de pressão e de interesses de toda espécie. Seja como for, desde que se considere a sala de aula como o lugar onde se podem debater problemas ideológicos e práticos, é preciso conceder sem recriminações o mesmo direito a opiniões contrárias (FREUND, 2010, p. 62)

Para Weber, a educação é o modo pelo qual os homens são preparados para exercer as funções dentro da sociedade. Essa educação é uma educação racional. Max Weber afirma categoricamente: “Ao ir para escola a criança emprega a racionalidade e leva em consideração a racionalidade dos outros e o modo como ela interfere ou pode vir a interferir em seu próprio comportamento” (WEBER, 1978, p.27) A educação e a escola, como instituição do Estado Moderno, passam, a ser um fator de estratificação social e não mais educar para o mundo.

Neste contexto, Max Weber questiona que a tarefa da sociologia é interpretar este agir de modo que ele se torne um agir compreensivo, e isso significam, um agir de homens, que se relacionam uns com os outros. Contudo, pode-se perceber que a educação para ele não está vinculada como formação integral do homem, mas uma educação como treinamento para habilitar o individuo para a realização de determinadas tarefas, a fim de obter poder e dinheiro, dentro dessa sociedade cada vez mais racionalizada, burocratizada e estratificada.

A racionalização e a burocratização alteraram radicalmente o modo de educar e o status que é o reconhecimento e o acesso a bens materiais por parte dos indivíduos que se submetem à educação sistemática. Então, educar no sentido de racionalização passou a ser fundamental para o Estado, porque precisa de um direito racional e de uma burocracia montada em moldes racionais.

Weber concede a educação como um fator de estratificação social, um meio de distinção, de obtenção de honras, de busca de poder e de dinheiro. Há um recuo da educação enquanto formação do homem, em favor de uma educação pautada em treinamento especializado e particularizado para habilitar o indivíduo a desempenhar certas tarefas. Baseado nisso, ele afirma que o capitalismo reduzia tudo, inclusive a educação, à mera busca por riqueza material e status, embora não negue a educação racional com relação a valores. Com a racionalização, a vida social e a crescente burocratização do aparato público de dominação política, e dos aparatos próprios às grandes corporações capitalistas privadas, a educação deixa de ter como meta a “qualidade da posição do homem na vida”- que é o sentido próprio da educação para Weber. A educação é o modo pelo qual os homens- ou determinados tipos de homens em especial- são preparados para exercer as funções que a transformação causada pela racionalização da vida lhes colocou à disposição (RODRIGUES, 2001, p.32)

Para o autor, a educação era vista como um “pacote” de conteúdos e de disposições voltados para o treinamento de indivíduos que tivessem de fato condições de operar essas novas funções de pilotar o Estado, as empresas e a própria política de um modo racional. A proposta weberiana possibilita a compreensão da dinâmica do fenômeno educativo, nomeadamente as suas relações/conexões com outras esferas do social (instituições e grupos, por exemplo)

A educação, relação associativa (como qualquer relação social), modo de preparação dos homens para a vida social, é para Weber um mecanismo que contribui para a manutenção de uma situação de dominação de um grupo em relação a outro. A escola é palco de relações de poder, logo de dominação. No centro de sua proposta está a identificação de três tipos de educação: a carismática; a humanista (de cultivo); a racional-burocrática (especializada)

Historicamente, os dois pólos opostos no campo das finalidades educacionais são: despertar o carisma, isto é, qualidades heróicas ou dons mágicos; e transmitir o conhecimento especializado. O primeiro tipo corresponde à estrutura carismática do domínio; o segundo corresponde à estrutura (moderna) de domínio, racional e burocrático. Os dois tipos não se opõem, sem ter conexões ou transições entre si. O herói guerreiro ou o mágico também necessita de treino espiritual, e o funcionário especializado em geral não é preparado exclusivamente para o conhecimento. São porém pólos opostos dos tipos de educação e formam contrastes mais radicais. Entre eles estão aqueles tipos que pretendem preparar o aluno para a conduta da vida, seja de carácter mundano ou religioso (Weber, 1971, p. 482)

4 NOTAS INTRODUTÓRIAS DA CONTRIBUIÇÃO DE GEORG LUKÁCS PARA A SOCIOLOGIA

4.1 DESDOBRAMENTOS DA SOCIOLOGIA NA OBRA HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE (HCC) DE LUKÁCS

Antes de apresentarmos a primeira reação crítica à sociologia que se configura no livro *História e Consciência de Classe* (HCC), reforçamos o debate a cerca da origem e o caráter desta ciência à luz de Georg Lukács.

Como já apresentado no capítulo anterior, a sociologia configurava-se como um conhecimento fragmentado dentro de um processo de exaltação das especializações. Frente a isso, o livro HCC questionava a metodologia usada, não só pela sociologia, mas de forma ampla, nas ciências humanas.

História e consciência de classe surgiu em período de transição profundamente crítico. A redação é do ano de 1922 e consiste, em parte, na reelaboração de textos mais antigos (...) é o desfecho que resume meu desenvolvimento desde os últimos anos da guerra. Um desfecho, no entanto, que pelo menos em parte já continha tendências de um estágio de transição para uma clareza maior (...) o livro assume uma posição muito firme; em diversas passagens, a natureza é considerada como uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante. Isso demonstra, por um lado, que é precisamente a concepção materialista da natureza a separar de maneira radical a visão socialista do mundo da visão burguesa; que se esquivar desse complexo mitiga a discussão filosófica e impede, por exemplo, a elaboração precisa do conceito marxista de práxis. Por outro lado, essa aparente elevação metodológica das categorias sociais atua desfavoravelmente às suas autênticas funções cognitivas; sua característica especificamente marxista é enfraquecida e, muitas vezes, seu real avanço para além do pensamento é inconscientemente anulado (Lukács, 2012, p. 14-15)

Desta maneira, as ciências que tinham como ideal entender os fatos da sociedade e interpretá-los na imediatez do capital caíram na perspectiva da ideologia burguesa.

Aquela ciência que reconhece como fundamento do valor científico a maneira como os fatos são imediatamente dados, e como ponto de partida da conceitualização científica sua forma de objetividade, coloca-se simples e dogmaticamente no terreno da sociedade capitalista, aceitando sem crítica sua essência, sua estrutura de objeto e suas leis como um fundamento imutável da ciência.

.....
 (...)é preciso descobrir seu condicionamento histórico como tal e abandonar o ponto de vista a partir do qual eles são dados como imediatos /.../ a história para a ciência burguesa é entregue como tarefa ao pensamento insolúvel. Pois ele deve suprimir completamente o processo histórico e apreender, nas formas de organização do presente (...) (LUKÁCS, 2003, p. 74 e 136)

A situação mais desfavorável encontra-se nas ciências sociais. Aqui é imenso o peso das tradições apologéticas e imensa a sensibilidade ideológica da burguesia. Consequentemente, uma vez que se atinja uma profunda compreensão das reais contradições da vida, a ruptura imediata e radical com a própria classe é, neste caso, praticamente inevitável.

Assim sendo, Lukács e seu posicionamento perante a sociologia foi inspirado nos escritos que antecederam a obra *História e Consciência de Classe*. Entre suas publicações sobre a crítica filosófica ele apresenta como referencial o universo intelectual da filosofia alemã. É na filosofia clássica alemã que se elabora o mais alto conhecimento filosófico próprio do mundo burguês. A crítica desta filosofia, portanto, é a reflexão privilegiada que traduz, no plano do pensamento, as categorias e as condições essenciais da sociedade capitalista.

História e Consciência de Classe, é considerada a obra mais importante e, apesar de certo número de erros evidentes que o próprio Lukács salientou em seguida a mais atual. É neste livro, coletânea de vários artigos escritos por Lukács entre 1917 a 1922, depois de tornar-se marxista, que se encontra talvez o primeiro grande desenvolvimento sistemático da filosofia do materialismo dialético.

(...) nessa obra, embora seja apenas indiretamente assinto de Kierkegaard, é porque acredito que os problemas colocados ontem por Jean-Paul Sartre e pelo texto de Heidegger, já foram analisados nela e encontra-se ali a única resposta que me parece positiva e científica. Em 1923, Lukács tomou de fato posições por certos ângulos opostas às que defendera em *L'ame et les formes*, situando-se, no entanto, em seu prolongamento. Mais precisamente, acreditando sempre que a estruturação e atendimento à coerência são a essência da condição humana e da criação cultural, Lukács desenvolveu um filosofia histórica e dialética, ao contrário da posição kantiana de *L'ame et les formes*; e é a partir daí que ele traz respostas exatamente opostas àquelas que propunha em seus primeiros livros para os problemas fundamentais levantados pelas relações inter-humanas, as relações entre os homens e o mundo ambiente e, em especial, para o problema da autenticidade e da falsa consciência. (Neto, 1978, p. 19)

Entre as publicações que adentram os meandros da filosofia burguesa, Lukács deu à luz uma pequena obra- que Sartre, em 1957, chamaria de *livrinho*- na qual se ocupa especialmente do existencialismo francês: *Existencialismo ou Marxismo?*

(...) pode-se afirmar com segurança que este texto, concluído em Julho de 1947 e editado no ano seguinte, não é mais do que a reacção de Lukács ao estrondo com que o existencialismo sartreano se levantou das cinzas da Resistência: o filósofo húngaro, que já tinha pronto *O Jovem Hegel* e trabalhava em *A destruição da razão*, percebera a “novidade” do existencialismo nos Encontros Internacionais de Genebra, dos quais participara em 1946, e como que abria um parêntese na sua investigação para introduzir, na efervescência ideológica do imediato pós- guerra,

algumas determinações que considera indispensáveis. (...) a problemática que aborda *Existencialismo ou Marxismo?* está perfeitamente integrada no contexto das duas outras obras: de um lado, o quadro geral da decadência burguesa na esteira do irracionalismo moderno; de outro, este irracionalismo que deriva nas formulações existencialistas na perspectiva da chamada crise global do capitalismo sob o imperialismo. (Neto, 1978, p. 16)

De acordo com Lukács, a evolução do pensamento filosófico burguês realiza-se em três estágios. No primeiro, que vai até 1848, desenvolve-se a filosofia burguesa clássica. As intervenções da filosofia nos grandes problemas concretos das ciências naturais e sociais mostraram-se férteis. É assim que se manifesta o seu caráter de universalidade e o seu papel de fermento das ciências, que lhe permite descobrir tantas perspectivas novas. (NETTO, 1978).

(...) com a burguesia encarnando os ideais de progresso de toda a sociedade, os seus pensadores sustentam a plena cognoscibilidade do mundo e mantêm uma grande independência face às exigências ideológicas da sua própria classe social, na medida em que o seu exercito intelectual se funda na admissão da imensa tarefa histórica a ser cumprida pela burguesia. O segundo período (...) que estende-se até a emergência do imperialismo (por volta de 1880/1890), operasse sob a égide da decadência. (...) a crença no poder da razão transformasse em agnosticismo e a reflexão abandona as grandes temáticas sócio-históricas para converter-se em “guarda-fronteiras” das ciências. (Neto, 1978, p. 26)

Neste contexto, a classe burguesa, não só dominava o processo produtivo, mas também tomava para si o controle do poder político, ou seja, determina plenamente “sua hegemonização, sua localização social na estrutura de comando do capital” (PINASSI, 2009, p. 12).

Contudo, o falecimento da burguesia deve-se as insurreições proletárias de 1830 e 1848, que atestou sua decadência ideológica, frente ao processo revolucionário e ao projeto da emancipação humana. Mészáros (1993, p. 17), referindo-se a essa temática, elucida que:

(...) é um traço característico exclusivo das ideologias dominantes que, uma vez atingida a fase declinante do desenvolvimento das forças sociais cujos interesses expressam, elas são incapazes de oferecer nada além de um quadro conceitual inteiramente negativo, não obstante sua identificação ‘positiva’ com o *status quo*.

Como bem resume Lukács (1979, p. 37): “os intelectuais burgueses não colocam mais os grandes problemas universais da burguesia na sua fase ascendente, mas limitam sua reflexão aos interesses defensivos da burguesia”.

Diante das circunstâncias, nasce uma economia burguesa vulgar, e mais tardar a chamada economia subjetiva como dizia Lukács (1979, p. 40-41) “o idealismo subjetivo [...]

constitui a ideologia espontânea, por assim dizer natural, da “intelligentzia” retire da crise a conclusão socialista.

Agora a renúncia para explicação dos fenômenos sociais enaltece a sociologia como ciência do espírito e dos reflexos dos interesses da burguesia. Tais fatos fazem a sociologia se constituir como disciplina particular com intuito de exarcebar o fundamento econômico e fortalecer a ideologia burguesa na sua luta contra o socialismo, como Lukács (1979, p. 29) diz:

A maior parte dos intelectuais encontra-se, com efeito, muito afastada do processo de trabalho efetivo que determina a estrutura verdadeira e as leis de evolução da sociedade; estão tão profundamente ajustados na esfera das manifestações secundárias da produção social – que consideram, aliás, como fundamentais

Diante disso, o caráter agnóstico sobrevêm as idéias da teoria do conhecimento, tornando-se um instrumento metodológico, conforme Lukács (1979, p. 33-34),

(...) nos preocupar com as aquisições das ciências, especializadas e separadas umas das outras, conhecimentos indispensáveis do ponto de vista da vida prática de todos os dias. (...) segundo o agnosticismo, deve limitar-se a vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências (...)

Para o mesmo autor, a sociologia apresenta uma metodologia extremamente formal e relativista, que se converte ao irracionalismo enfatizando as idéias dos ideólogos burgueses que diante da decadência do poder, o seu principal interesse era estudar as leis e a história do desenvolvimento social separando-os da economia. (LUKÁCS, 2013, p. 154)

Em meio a isso surgiu à sociologia como ciência autônoma; a medida que elaborava seu método, tão mais formalista, a ponto de suas investigações da vida social tornar-se apenas formalizações do cotidiano de raciocínios analógicos.

Na tentativa de contribuir para a negação do marxismo e de sua dialética, o irracionalismo justifica o tempo da razão burguesa e seu declínio, quando diz que “toda crise importante do pensamento filosófico, como luta socialmente condicionada que é entre o que nasce e o que morre, provoca do lado da reação, tendências que poderíamos designar como o termo moderno de “irracionalismo” (LUKÁCS, 1968, p.84).

Sendo ele, o motor do esvaziamento do mundo do intelecto o que torna interessante os primitivos instintos humanos e as reservas de animalidade que se acumulam no homem em regime capitalista. Dizendo de maneira mais concreta:

O irracionalismo é uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético do pensamento humano. Sua história depende, portanto, do desenvolvimento da ciência e da filosofia, a cujas colocações reagem de tal modo, que converte o problema mesmo em solução, proclamando a suposta impossibilidade de princípio de resolver o problema como uma forma superior de compreender o mundo (LUKÁCS, 1968, p.83).

Enfim, o irracionalismo é efetivamente a negação da própria racionalidade. Esse caminho é fatídico a sociologia vulgar que desconhece essa evolução ideológica, partindo, pois, do princípio da relação indivíduo e classe na dialética da sociedade. Nas palavras do autor de *O Capital*,

Nas relações sociais em que os indivíduos produzem, (...) a produção muda, transforma-se, quando se modificam e se desenvolvem os meios materiais de produção, as forças produtivas. No seu conjunto, as relações de produção formam aquilo a que se chamam as relações sociais, a sociedade, e em especial uma sociedade com determinado grau de desenvolvimento histórico, uma sociedade de caráter distintivo e peculiar (MARX, 1980, p.28)

Com efeito, se as correntes irracionalistas criticam aspectos da vida capitalista, fazem-no sempre negligenciando como secundárias as condições sociais; o elemento mais importante das ideologias irracionalistas consiste em transformar, mistificando-a, a condição do homem do capitalismo imperialista em condição humana geral e universal.

Sendo assim, a sociologia como gênese das ciências particulares emergiu tendo a proposta de contribuir para a estabilidade da ordem burguesa onde muitos pensadores ligados a disciplina (e outras afins) assumiram, diante da nova sociabilidade do capital, os interesses e valores vigentes da burguesia e da aristocracia.

Lukács indica que ela surge com a dissolução da escola ricardiana na Inglaterra, quando extrair da teoria do valor- trabalho dos clássicos as consequências socialistas; e de outra parte com a dissolução do socialismo utópico na França. Estas duas crises, e sobretudo a superação de ambas mediante a emergência do materialismo histórico e da economia política marxista, colocaram um ponto final na economia burguesa., concebida classicamente como a ciência fundamental para o conhecimento da sociedade.

El hecho de que la decadencia ideológica no plantee nuevo problema alguno de principio constituye una necesidad social. Sus cuestiones básicas son, lo mismo que las del período clásico de la ideología burguesa, respuesta a los problemas que plantea el desarrollo del capitalismo. La diferencia consiste simplemente en que los ideólogos anteriores han dado una respuesta honrada y sincera, aunque incompleta y contradictoria en tanto que la decadencia elude cobardemente proclamar lo que ES, y disfraza esta evasión ya sea de carácter científico objetivo o de curiosidad romántica. En uno y otro caso es anticrítico, se atasca en la superficie de los

fenômenos, em la immediatez, y ensambla fragmentos contradictorios de ideas eclécticamente conexos (Lukács, 1966, p. 63)

Sobre o materialismo histórico, Lukács dedica parte da obra HCC com o título *A mudança de função do Materialismo Histórico* da conferência da inauguração do Instituto de Pesquisa do Materialismo Histórico, realizada em Budapeste. Para o autor, a perspectiva de uma dialética entre sujeito e objeto é trazida para um plano materialista e histórico, tendo como espaldo a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, na medida em que o aspecto da mercadoria é entendido como forma social generalizável do ser. O caráter fetichista em HCC é considerada uma ilusão cuja função consiste em ocultar a realidade e envolver todos os fenômenos da sociedade capitalista

Nestes termos, a perspectiva dialética da totalidade “promove um refundação dialética da crítica marxiana, procurando aprender o capitalismo como uma totalização objetiva, como cultura e ciência” (MAAR, 2000, p. 123).

O que era o materialismo histórico? Era, sem dúvida, um método científico para compreender os acontecimentos do passado em sua essência verdadeira. Mas, em oposição aos métodos de história da burguesia, ele nos permite, ao mesmo tempo, considerar o presente sob o ponto de vista da história, ou seja, cientificamente, e visualizar nela não apenas os fenômenos de superfície, mas também aquelas forças motrizes mais profundas da história que, na realidade, movem os acontecimentos. Sendo assim, o materialismo histórico tinha para o proletariado um valor muito maior do que simplesmente o de um método de pesquisa científica. Ele era um dos mais importantes instrumentos de luta. Pois a luta de classes do proletariado significava, ao mesmo tempo, o despertar de sua consciência de classe. Mas o despertar dessa consciência apresentava-se por toda parte ao proletariado como consequência do conhecimento da verdadeira situação, do contexto histórico efetivamente existente. (...) A tarefa mais importante do materialismo histórico é formular um juízo preciso sobre a ordem social capitalista e desvelar sua essência. Por isso, o materialismo histórico foi utilizado nas lutas de classe do proletariado sempre que burguesia ornava e ocultava a situação real e o estado de luta de classes como um todo tipo de elementos ideológicos, para iluminar esses véus com os raios frios de ciência, para mostrar quão falsos e enganosos eles eram e até que ponto podiam contradizer a verdade. Assim, a função mais nobre do materialismo histórico, não podia residir no conhecimento científico puro, mas no fato de ser um ato. O materialismo histórico não era um fim em si mesmo, era um meio que permitia ao proletariado esclarecer uma situação e, nessa situação claramente conhecida, agir corretamente de acordo com sua situação de classe. (Lukács, 2012, p. 415-416)

A questão da totalidade fora evidenciada no primeiro ensaio de História e Consciência de Classe, intitulado por “O que é Marxismo Ortodoxo?” é apresentado a importância da totalidade, herdada de Hegel e superada na teoria social de Marx. A visão de Lukács é demonstrada através do método dialético e na categoria da totalidade para captação do real, opondo-se a metodologia das ciências da natureza;

Os fatos “puros” das ciências da natureza surgem, com efeito, assim: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis a que obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos; este processo é ainda reforçado por se reduzirem os fenômenos à sua pura essência quantitativa, à sua extensão de número (...) ao passo que a dialética por oposição a estes fatos (...) insiste na unidade concreta do todo e desmascara esta ilusão como ilusão produzida pelo capitalismo, que parece uma simples construção (LUKÁCS, 2013, p. 72 -73)

As idéias lukacsianas, para entendimento da sociologia, esta vinculada aos conceitos da totalidade concreta de Marx, quando faz a crítica ao conhecimento especializado e fragmentado. No projeto contra o marxismo vulgar, Lukács diz

Não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue, decisivamente, o marxismo da ciência burguesa é o ponto de vista da totalidade. A limitação do marxismo vulgar, que conduz ora ao sociologismo, ora ao economicismo, reside na sua insuficiência metodológica (LUKÁCS, 2013, p. 45)

Segundo Lowy (1978), a categoria da totalidade de Lukács, representa o conceito metodológico de apreensão do real dentro de uma visão histórico-social, na qual a ciência deveria ser analisada a partir da história, esta deve ser vista como um processo mutável, não linear.

Segundo Marx, nas Teses de Feuerbach (1996), a totalidade (o concreto), aparece com relevância na perspectiva materialista dialética. Sendo analisados os fenômenos do mais, simples ao mais complexo, onde as sínteses são processos que se completam e constitui a totalidade.

O concreto é concreto por que é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação (MARX, 1996, p. 39)

Mas o que significaria para Lukács e para o seu marxismo uma visão ortodoxa? Para ele, o marxismo ortodoxo vai de encontro as questões metodológicas através da dialética que aplicada à história atuaria como elemento de mudança radical para uma práxis revolucionária.

O ponto de partida metodológico de tomada de posição crítica consiste justamente na separação entre método e realidade, entre pensamento e ser. (...) o caráter enganoso do método reside no fato de que o próprio desenvolvimento do capitalismo tende a produzir uma estrutura da sociedade (...) é justamente nesse sentido e por ele que precisamos do método dialético para não sucumbirmos à ilusão social assim produzida e podemos entrever a essência por trás dessa ilusão (Lukács, 2013, p. 68-70)

Na visão lukacsiana a questão da cientificidade metodológica tende a perder a historicidade dos fatos quando desnaturalizam ou naturalizam a realidade social. Como diz Barbosa (2007, p. 37): “Cabe ai uma distinção entre aparência e essência, já que os fatos nos são colocados mediante uma ótica imediatista, onde se verifica a tendência de crer naquilo que é ensinado, o que se apresenta superficialmente sem análises e questionamentos”

A questão do método dialético é essencialmente vinculado à prática, “pois a transformação da realidade constitui o problema central (Lukács, 1974, p. 18). A teoria se torna veículo da transformação material da realidade não apenas ao se apoderar das “massas”, pois este fato por si só poderia indicar que, movida por interesses distintos as classes agiriam com finalidades distintas através de um voluntarismo contingente e abstrato.

Em HCC, teoria e prática são constituintes do mesmo processo onde a teoria não seria uma reflexão externa à realidade, mas constitui de modo imanente a própria realidade, é expressão pensada do próprio processo da realidade.

Tais momentos e determinações, o vínculo necessário entre sujeito e objeto, unidade entre teoria e prática e as transformações históricas do substrato material das categorias como fundamento da sua modificação no pensamento é que fazem da “dialética materialista é uma dialética revolucionária” (LUKÁCS, 2012, p. 65)

Essa determinação é tão importante e de um peso tão decisivo para a compreensão de sua essência, que, antes mesmo de discorrermos sobre o método dialético em si, temos de entendê-la para abordarmos o problema de forma correta. (...) Trata-se, antes, de investigar, tanto na teoria como na maneira como ela penetra nas massas, esses momentos e essas determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução; trata-se, por fim, de desenvolver a essência prática da teoria a partir da teoria e da relação que estabelece com seu objeto. (Lukács, 2012, p.65)

Outro foco da teoria de Lukács (2000) é apresentar as interpretações da sociologia como ciência típica da “época de decadência da burguesa” (tal como economia vulgar). Por este viés, Lukács (2013) não faz crítica à sociologia, (o que revela a falta de polêmica aos clássicos da sociologia, onde ele faz breves referências a Weber, Simmel e Tönnies, fundadores da sociologia alemã, que apresentamos anteriormente). Sua crítica é direcionada ao pensamento burguês reificado, e à ciência fetichista nas suas manifestações positivistas e formalistas.

O autor José Paulo Netto (1976), no artigo intitulado *Lukács e a Sociologia*, em especial a sociologia weberiana, faz crítica direta a Weber, suas perspectivas metodológicas e sua “teoria burguesa”. Netto (1976) afirma que no ensaio *O que é o marxismo ortodoxo?* do livro HCC, Lukács arrola uma crítica que exclui todos os elementos conceituais weberianos

O leitor de *História e Consciência de Classe* percebe sem dificuldade, que a polemica contra Weber é conduzida ao longo de quase todos os ensaios do livro. No entanto, é no ensaio , *O que é Marxismo ortodoxo?*, que Lukács leva a cabo a critica a obra de Weber; dirigindo-se ao formalismo neokantiano de Weber, quer à sua perspectiva heurística, que é incompatível com a apreensão da sociedade enquanto totalidade dinâmica (NETTO, 1976, p. 12)

Contudo, Marcos Nobre (2001) ao analisar o trabalho de Merleau-Ponty (2002, p 37), encontra elementos concernentes a preservação do pensamento weberiano em Lukács, ele infere “mesmo quando enfrenta graves questões introduzidas no debate pela teoria weberiana, segue HCC sendo uma tentativa marxista de respondê-las, sem que um elemento consiga suplantar o outro”. O autor evidencia esse fato ao considerar na obra de Lukács a permanência de elementos weberianos e marxianos. Como já citado, no primeiro ensaio de HCC, sobre o marxismo ortodoxo, onde a questão da metodologia marxiana é vista com relevância:

Um marxista ortodoxo sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem no entanto ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fê’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método (LUKÁCS, 2003, p. 64).

Sobre isso, Merleau-Ponty cunhou a expressão “marxismo-weberiano” entre seus escritos para referir-se a HCC. De fato neste livro Lukács procura fazer uma incorporação de idéias de Weber em sua tentativa de desenvolver uma filosofia marxista. Lukács, havia sido discípulo e amigo de Weber, buscava encontrar subsídios teóricos para fundamentar a sua primeira incursão no marxismo.

Neste sentido, sua aproximação a teoria de Marx apresenta-se em um dos ensaios do livro HCC sendo intitulado como “ *A reificação e a consciência do proletariado*” onde o objetivo central é descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as formas correspondentes de subjetividade da sociedade burguesa⁵. Sua maior inspiração esta na teoria do fetichismo de Marx,

No plano objetivo, o fato de uma relação entre pessoas manifestar-se como uma relação entre coisas leva à criação de uma “objetividade ilusória” que pretende apagar os vestígios da pratica social dos homens. A forma- mercadoria assumida pelo trabalho humano espalha-se por todos os poros da sociedade. O resultado final é a imagem de um mundo de coisas autônomas que se movimentam por conta própria. No plano subjetivo, a atividade do homem, sua força de trabalho, torna-se uma mercadoria e, assim, passa a ser regida por princípios alheios e independentes de sua vontade. (Teixeira, 2010, p. 172)

⁵ Geog Lukács, *História e Consciência de Classe*, p. 193

Vale ressaltar que a relação existente entre a forma-mercantil, os reflexos objetivos e subjetivos foi possível pela presença do trabalho abstrato que segundo Lukács surge resultante da decomposição o trabalho concreto. Mas o que seria trabalho abstrato e concreto para Lukács? Retomemos a Marx, descrevendo que o trabalho abstrato surge como forma através da qual se expressa a sociabilidade capitalista retomando ao movimento do capital e aos processos de produção e circulação. Contrário a isso, Lukács, parte da evolução do processo de trabalho, para assim, introduzir em seu marxismo as idéias de Weber sobre a racionalidade e o cálculo.

Se se seguir o caminho percorrido pela evolução do processo desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a maquinofatura, vê-se nessa evolução uma progressiva eliminação das propriedades qualitativas humanas e individuais do trabalhador. Com efeito, por um lado o processo de trabalho é retalhado em operações parciais abstratamente racionais, numa proporção sempre crescente, o que destrói a relação entre o trabalhador e o produto como totalidade e reduz o seu trabalho a uma função especial que se repete mecanicamente. Por outro lado, pela racionalização e em consequência desta, o tempo de trabalho socialmente necessário, fundamento do cálculo racional, começa por ser produzido como tempo de trabalho médio, apreensível de modo simplesmente empírico, para depois, graças a uma mecanização e a uma racionalização cada vez mais adiantadas do processo de trabalho, passar a ser produzido como uma quantidade de trabalho objetivamente calculável que se opõe ao trabalhador qual objetividade consumada e fechada. Com a moderna decomposição “psicológica” do processo de trabalho (sistema de Taylor), esta mecanização racional penetra até a “alma” do trabalhador: até as suas propriedades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e objetivadas a esta para poderem ser integradas em sistemas racionais especiais e reduzidas ao conceito calculador (Lukács, 2012, p. 103)

Evidenciando as teorias contrárias existentes entre Marx e Lukács, sobre trabalho e força de trabalho, onde a prova das dificuldades conceituais de Lukács é apresentada quando o trabalho abstrato aparece em decorrência das modificações no processo de trabalho, vale dizer, da racionalização entendida como aplicação das ciências empíricas no interior da fábrica capitalista. E mais, o trabalho abstrato torna-se então uma categoria que reproduz a decomposição do trabalho em unidades abstratas e individuais sob o efeito do desenvolvimento do processo de trabalho capitalista.

A centralidade do valor e de sua realização em Marx é substituída em Lukacs pelo nostálgico apego ao concreto. O que interessa Marx é a determinação do trabalho abstrato que se configura na troca entre as mercadorias, entendendo-as como um momento do processo produtivo em que os diferentes trabalhos se tornam homogêneos, abstratos, mensuráveis e, somente assim, podem revelar-se como trabalho social (TEIXEIRA, 2010, p. 173)

Dentro da perspectiva do paradoxo dos pensamentos dos autores citados para o entendimento da obra HCC, acrescento Agnes Heller (1991) quando apresenta que a relação da natureza histórica da sociologia ocorreu junto à instauração do marxismo ocidental.

No ensaio “A sociologia como desfetichização da modernidade”, Heller (1991) trata a sociologia dentro de um prisma filosófico, onde não problematiza seu estatuto epistemológico e tenta justificá-lo diante dos desafios metodológicos postos pela modernidade. A autora apresenta um pensamento diferente de Lukács que descreve a sociologia como uma teoria da época da decadência burguesa, como já vimos, sendo uma ciência típica deste cenário histórico. Contudo, Georg Lukács, o ex-mestre de Agnes Heller, faz a crítica a sociologia fundamentada nos princípios metodológicos e nas análises históricos- sociais:

Quando o método dialético é obscurecido, ele aparece necessariamente como um suplemento inútil, um simples ornamento da “sociologia” ou da “economia” marxistas” (LUKÁCS, 2012 p. 15)

.....
Ou ainda como Marx escreveu com muito mais exatidão: “como em toda ciência social histórica, no estudo do movimento das categorias econômicas (...) é preciso ter sempre em vista que as categorias exprimem formas e condições de existência (...)” (LUKÁCS apud MARX, 2003, p. 29)

Percebemos que a base da história crítica da sociologia em Lukács está ancorada na obra *História e Consciência de Classe (como tenho apresentado)* na qual prima pelo processo de distinção entre marxismo e ciência burguesa, dando a explicação de que o social não está ligado aos princípios econômicos mas sim à totalidade dos mesmos.

A ilusão fetichista criada pelo método positivista, burla os fatos sociais negando seu caráter histórico ao identificá-los como “coisa” tendo por objetivo obscurecer o caráter passageiro do capitalismo.

Cada ciência particular busca sua “exatidão” precisamente nessa fonte. Ela deixa repousar em si mesma, numa irracionalidade intocada (“não- criação, dado), o substrato material que subjaz em seu fundamento último, para poder operar, sem obstáculos, num mundo fechado- tornando metodologicamente puro- com categorias racionais de fácil aplicação e que são mais empregadas no substrato realmente material (mesmo no da ciência particular, mas numa matéria inteligível (LUKÁCS, 2012, p.257)

Este cenário das tendências formalistas, que ultrapassou o caráter empírico do positivismo com o irracionalismo moderno está presente, na obra *Destruição da Razão* (1953) de Lukács que faz a vinculação entre ideologia e luta de classes. Nesta obra o autor destina um capítulo à “sociologia alemã do período imperialista”. Anterior a isso, no ensaio “Marx e o problema da decadência ideológica (publicado na obra *problemas do Realismo* de 1938), Lukács apresenta a decadência burguesa dando notoriedade a luta de classes e o processo da divisão social do trabalho.

Ainda sobre o livro *a Destruição da Razão*, Lukács (1953) fala do surgimento da sociologia e de suas condições históricas na Alemanha apresentando os autores Toennies e seu anticapitalismo romântico, Weber com a cientificidade e irracionalismo e Mannheim com os limites da sociologia.

A investigação da sociologia em Lukács, sempre nos faz retomar a Marx. Enquanto a sociologia burguesa busca o conhecimento estratificado, o marxismo, para Lukács, é inteiro- total na interpretação da sociedade, em busca de sua transformação. Como diz Netto (2013), a ontologia do ser social, objeto do próximo tópico deste capítulo, ver a sociedade como complexos composto de complexos, reinterpretada por Mészáros, ao dizer que uma ciência da história deve ter por idéia fundamental a sua estrutura de pensamento balizada na totalidade.

Sendo assim, a metodologia lukacsiana ao visualizar a sociologia como ciência fragmentada, na tentativa de ser autônoma, ao nos apresentar a categoria da totalidade e da dialética para entendimento desta ciência. Entendida dessa maneira, a sociologia pode ser uma forma de conhecimento que perceba as múltiplas instâncias da realidade, não incorrendo no imediatismo e possibilitando a si mesma o autoconhecimento.

Em Lukács, a perspectiva de uma dialética é trazida para um plano materialista e histórico, respaldado pela teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, onde ela é entendida como forma social generalizável do ser. Assim, a perspectiva dialética da totalidade “promove uma refundação dialética da crítica marxiana, procurando apreender o capitalismo como uma totalização objetiva, uma reconstrução que abrange (...) as formas da consciência em sua objetividade, como cultura e ciência” (MAAR, 2000, p.123)

Assim sendo, a dialética em Marx revela e constitui uma forma de autoconsciência do mundo do capital, na perspectiva da totalidade, onde o fenômeno da reificação está presente no trabalho e na consciência do indivíduo. Na realidade reificada, o conhecimento especializado e fragmentado torna-se estranho e alheio aos indivíduos, onde podemos comparar ao surgimento da sociologia, como apresentamos em tópicos anteriores.

Sobre a consciência Lukács ressalta o seu papel no processo histórico, onde não seria possível a transformação da realidade a partir de ações práticas imediatas e contingentes, segundo a pura vontade dos agentes, tampouco a própria edificação da realidade do pensamento.

No ensaio “Consciência de Classe”⁶, Lukács traça o desenvolvimento histórico da classe operária na sociedade capitalista e observa, especialmente, as diferenças gerais entre o fenômeno de classe como ele aparece nesta forma específica de sociedade e em formas anteriores.

No que diz respeito, as condições de surgimento do proletariado implica a tomada de consciência em face de ordem existente na medida em que o conhecimento de si como classe na realidade reificada corresponde ao conhecimento exato de toda a sociedade, ou quando “a consciência exata da sociedade se torna, para uma classe, a condição imediata da auto-afirmação na luta”(Lukács, 1974, p. 17).

Analizando o pensamento de Marx na Ideologia Alemã o autor sugere que a classe operária seja uma criação da burguesia, onde Lukács enfatiza duas características importantes: em primeiro lugar, na sociedade capitalista a classe se manifesta como um vínculo mais nacional do que local; e, em segundo lugar, as duas classes principais da sociedade capitalista-burguesia e proletariado- são classes “puras” na medida em que seu caráter econômico e seus interesses emergem completamente, não sendo mais obscurecidos por outros tipos de relações.

Segundo Marx, Lukács vê estas circunstâncias como sendo excepcionalmente favoráveis ao desenvolvimento da consciência de classe operária, mas é importante salientar que ele não avança além do que Marx já havia esboçado, seja ao considerar a história dos movimentos de classe operária desde os tempos de Marx, seja ao examinar, à luz daquela história, alguns dos obstáculos ao crescimento da consciência de classe operária na sociedade capitalista e algumas das dificuldades para interpretar seu caráter e seu rumo.

O sentido da noção de consciência de classe não se limita ao que homens pensaram, sentiram e quiseram em situações históricas e de classe particulares. Isto é importante enquanto material para estudos históricos. Mas ao relacionar isto a totalidade chegamos a categoria da possibilidade objetiva: ou seja, os pensamentos e sentimentos que os homens teriam tido se tivessem sido capazes de entender perfeitamente sua situação e seus interesses. Esta reação racional atribuída é a consciência de classe (Lukács, 1974, p 18)

Lukács diz que “ (...) não é dado ao proletariado enquanto classe ou mesmo individualmente, um conhecimento de sua situação e objetivos reais, de modo imediato ou natural”; continuando o autor faz uma distinção entre consciência psicológica de classe, isto é

⁶ Os quatro ensaios de História e Consciência de Classe mais importantes para minha dissertação são: Marxismo Ortodoxo?, Consciência de Classe e a Reificação e Consciência Proletária

consciência imediata que os operários entendem de sua situação na sociedade (ele descreve como falsa consciência) e uma “consciência possível” ou consciência atribuída”.

A primeira é consciência real da classe operaria que Lukács descreve como suporte histórico, não como um fenômeno que tenha efeitos sociais importantes. Por outro lado, a consciência possível ou atribuída é para ele o próprio marxismo; isto é uma teoria social já elaborada e estabelecida que seja levada ao proletariado.

Portanto, o proletariado é a classe cuja condição objetiva lhe permite resistir a reificação, cuja consciência tem a possibilidade objetiva de ultrapassar as categorias do pensamento burguês, cujo ponto de vista de classe é capaz de conhecer mais objetivamente a realidade social. Em outras palavras, é a classe cuja consciência possível esta mais próxima da verdade.

A expressão “consciência possível” (...) definida por Lukács em *História e Consciência de Classe* como a consciência que corresponde racionalmente à posição de uma classe no processo de produção. Goldmann desenvolve e enriquece esse conceito ao demonstrar que ele constitui o máximo de consciência possível de uma classe, o limite que sua consciência da realidade não pode ultrapassar o horizonte de seu “campo de visibilidade” social. Toda a análise do pensamento e do comportamento passado, presente e futuro de uma classe social devem partir, então, da distinção fundamental entre a consciência possível e a consciência real; distinção à qual Marx se refere na famosa passagem de *A sagrada família* em que ele explica que não se deve confundir o que pensa e determinado momento esse ou aquele proletário, ou mesmo o proletariado em seu conjunto, com a verdadeira consciência de classe, que corresponde a seus interesses reais: a consciência da missão histórica do proletariado (Lowy e Nair, 2009, 43-44)

A consciência do operariado deveria, de uma só vez, superar o reflexo do presente ser reificado e objetivar o vir a ser da realidade futura. A rejeição a noção de reflexo é uma consequência da identidade entre o sujeito e o objeto estabelecendo teoricamente a dualidade insuperável no plano da reificação entre a consciência e o ser. O reflexo, para Lukács de 1923, parecia como a mera reprodução das facticidades rígidas e reificadas da empiria . O teórico defendia que a consciência proletária transcendia a imediatez do capital, sendo capaz de objetivar um “realidade superior” que seria a verdadeira realidade.

Sobre a reificação, Lukács atenta para o aspecto estrutural da mercadoria para explicar as formas ocultas de categorias econômicas reificadas. Ao tomar a centralidade da mercadoria como ponto de partida de análise e para onde convergem os problemas mais imediatos da consciência no período específico do capitalismo moderno, Lukács, seguindo o modo como as categorias econômicas são tratadas por Marx, não toma “o problema da economia como um problema particular” ou “(...) como problema central da economia tomada

como uma ciência particular, mas como (...) problema estrutural da sociedade capitalista” (Lukács, 1974, p. 97) que se irradia nas manifestações vitais da sociedade.

Já muitas vezes se realçou a essência da estrutura mercantil, que assenta no facto de uma ligação, uma relação entre pessoas, tomar o carácter de uma coisa, e ser, por isso, de uma “objectividade ilusória” que, pelo seu sistema de leis próprio, aparentemente rigoroso, inteiramente fechado e racional, dissimula todo e qualquer traço de sua essência fundamental a relação entre homens (...). Limitar-nos-emos a chamar a atenção- pressupondo as análises económicas de Marx- para as questões fundamentais que decorrem, por um lado, do carácter fetichista da mercadoria como forma de objectividade, por outro, do comportamento do sujeito que lhe está coordenado, questões cuja compreensão basta para permitir uma visão clara dos problemas ideológicos do capitalismo e do seu declínio (Lukács, 1974, p. 97-98)

O significado do conceito de reificação “como uma relação social estabelecida entre homens manifestando-se na forma de uma relação entre coisas ou, como as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas” (RUBIN, 1980, p. 20) indica o carácter específico do fetichismo da mercadoria, a singularidade histórica dessa formação social do capitalismo moderno, que a difere de todas as épocas anteriores.

Como se sabe, o tráfico mercantil e as relações mercantis subjectivas e objectivas que lhe correspondem já existem em etapas muito primitivas da evolução da sociedade. Mas trata-se aqui de saber em que medida o tráfico mercantil e as suas conseqüências estruturais são capazes de influenciar toda a vida, exterior como interior, da sociedade. A questão da extensão do tráfico mercantil como forma dominante nas trocas orgânicas numa sociedade não pode portanto ser abordada na esteira dos hábitos modernos de pensamento, já reificados sob a influência da forma mercantil dominante, como mera questão quantitativa. (*ibid*, 1974, p. 98)

Enfim, *História e Consciência de Classe* é um livro eclético. Contudo, isso não implica que o livro seja um “emaranhado de filosofia do dinheiro de Simmel, racionalização de Weber e reificação de Marx (SIMONE, 1985, p. 87, 88). O ecletismo do conjunto de ensaios é resultado do que Lukács posteriormente denominaria de “carácter experimental” dos seus trabalhos desta época de indecisa assimilação da teoria social marxista.

Os anos 1920 foram um tempo de combate à invasão positiva no marxismo. Lukács engajou-se nessa luta teórica. Assistindo ao amesquinamento da teoria de Marx, Lukács se disse satisfeito por ter se filiado à escola neokantiana na juventude, um evento que o livrou das influências do positivismo clássico de Comte, Spencer e Durkheim: “hoje não me desagrada ter apreendido os primeiros elementos das ciências sociais com Simmel e Max Weber e não Kautsky⁷. E não sei se hoje não se

⁷ Foi o ideólogo de uma das correntes do oportunismo mais perigosas para o movimento operário — o centrismo (kautskismo). Kautski expôs sua concepção filosófica, quando ainda era marxista, na brochura editada em 1906, *A ética e a concepção materialista da história*. Mencionemos ainda, entre suas numerosas

poderia dizer que para minha evolução essa foi uma circunstancia favorável” (LUKÁCS, apud Adendroth; Holz e Kofker, 196, p. 100) (...) O ingresso no marxismo deu-se quando o pensador húngaro já se encontrava imune às generalizações o método positivista clássico, graças à escola de Dilthey, Richert, Simmel e Weber (apresentado no capítulo anterior) (RANIERI, 2010, p. 204)

4.2 A CONTRIBUIÇÃO DE LUKÁCS PARA A SOCIOLOGIA NA OBRA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL I

Tendo em vista a discussão apresentada do jovem Lukács sobre a obra *História e Consciência de Classe* de Lukács (HCC) ao estudar conceitos que circunscreve o saber sociológico, agora iremos adentrar o universo sociológico em *Ontologia do Ser Social I*.

Recuperamos conceitos e interpretações da ontologia marxiano-lukacsiana ao atribuir ao trabalho uma função preponderante no desenvolvimento histórico do homem. Nisto reside a necessidade de retomar a crítica lukacsiana ao campo das ciências do espírito, principalmente em relação às ciências sociais. A leitura de Lukács da obra de Marx centra-se na perspectiva que entende a teoria social marxiana como uma ontologia do ser social, reforçando a possibilidade de crítica social aliada a transformação social. Lukács (1996, p.15) apresentou a proposta de resgatar os fundamentos ontológicos da teoria social de Marx:

(...) o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequentemente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a programação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior.

O marxista húngaro foi ousado ao discutir ontologia em pleno século 20. Para a maioria dos cientistas sociais, filósofos e demais estudiosos da sociedade humana, a ontologia não se coloca como possibilidade diante da situação da ciência e filosofia⁸ contemporânea, pois a divisão social do trabalho se desenvolveu com tamanha radicalidade que as diversas áreas do saber têm condições suficientes para elaborar conhecimentos a partir de suas próprias metodologias com interesses específicos. Para muitos, senão para a maioria, o estudo do ser social em sua condição de existência determinada historicamente e analisada a partir da totalidade da vida social não é cabível. Contra essa direção predominante nas ciências do

obras: *Os precursores do socialismo moderno* (1894); *A questão agrária* (1899); *A origem do cristianismo*(1908).

⁸⁸ Para Lukács (2010, p. 40): “A cientificidade ‘pura’ das pesquisas singulares perdeu cada vez mais seu contato fortemente com a filosofia. O positivismo e o neopositivismo que passaram a dominar na pesquisa reduziram cada vez mais seus traços filosoficamente generalizantes, para funcionar como um compêndio puramente prático, meramente eficiente, das pesquisas singulares, como uma metodologia subordinada a elas. Essa separação decisiva entre filosofia e ciência particular resultou em um espaço ilimitado para esta última, aparentemente só limitada por postulados de exatidão.

espírito, a concepção teórica de Lukács apresenta importante perspectiva para afirmação da ontologia:

A percepção da ontologia de Marx fornece a Lukács os elementos passíveis de estabelecer, de uma vez por todas, a ruptura com o predomínio da gnosiologia e da epistemologia em nossos tempos. Suas reflexões partem da crítica fundamental que postula que, Marx, o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos, mas a partir da própria coisa, isto é, da essência ontológica da matéria dada (VAISMAN; FORTES, 2010, p. 21)

Ao considerar o pensamento de Marx como a análise dos processos de produção e reprodução da vida social, a ontologia desenvolvida por Lukács se esforça para representar, sem as interpretações parciais de um campo específico do conhecimento, as principais categorias teóricas da concepção materialista-dialética que parte “do momento em que os homens são representantes como atores e autores de sua própria história” (MARX, 2009, p. 131). Neste caso, a possibilidade da emancipação humana está presente na ontologia lukacsiana como condição de superação da sociedade de classes.

Nesse sentido, o autor alemão, nos *Manuscritos Econômicos- Filosóficos* e na obra *A ideologia Alemã* lança os primeiros fundamentos da ontologia do ser social, pois emerge aqui o conceito da práxis originária humana, o trabalho, em sentido universal, ontológico e sócio- histórico. A concepção de homem em Marx é clara: o homem é o sujeito da práxis, que existe transformando o mundo a si mesmo. É um ser que se inventa, por isso às vezes nos surpreende e escapa. Nas contradições postas, pelo capitalismo, os indivíduos se libertam de grilhões envelhecidos, mas assumem outros vínculos, novos grilhões, que também os aprisionam.

A sociedade capitalista, que é pautada na exploração do homem pelo homem, é constituída por classes sociais com interesses antagônicos, onde de um lado se encontra os detentores dos meios de produção, e de outro os que possuem unicamente a sua força de trabalho, aqui a sociedade passa a se organizar segundo o direito estabelecido formalmente, por convenção contratual. Considera-se o trabalhador como proprietário da força de trabalho e que vende essa força de trabalho mediante contrato celebrado com o capitalista.

O operário recebe meios de subsistência em troca de sua força se sua força de trabalho, mas o capitalista, em troca dos seus meios de subsistência, recebe trabalho, atividade produtiva do operário, a força criadora por meio da qual o operário não só restitui o que consome, mas também dá ao trabalho acumulado um valor superior ao que ele anteriormente possuía. O operário recebe do capitalista uma parte dos meios de subsistência existentes. Para que lhe servem esses meios de subsistências? Para seu consumo imediato. Mas logo que eu consumo os meios de subsistência, eles ficam irremediavelmente perdidos para mim, a menos que eu aproveite o tempo, durante o qual esses meios me conservem vivo para produzir novos meios de

subsistência, na criação, pelo trabalho, de novos valores, em substituição aos valores que fiz desaparecer com o consumo. Mas é precisamente essa nobre força reprodutiva que o operário cede ao capital em troca de meios de subsistência recebidos. Consequentemente, ele a pede (MARX, 2006, p. 49).

A atividade vital do ser humano, essa capacidade de produzir riqueza, assume um nível de perversidade nunca visto antes na história da humanidade, assume um nível de perversidade nunca visto na história da humanidade, assume uma forma que está subjugada às forças estranhas do capital, este se torna sujeito histórico que subordina tudo a mais na sociedade burguesa, sustentada pela relação capital e trabalho. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, Marx afirma que a sociabilidade do capital, o trabalhador não se realiza na atividade que executa, o trabalho se torna alienante e desumanizante.

Sob a égide do trabalho, o homem se produz como ser genérico rico. A atividade laboral ensina Marx, é a atividade vital, é a própria vida produtiva, é a vida genérica. A atividade vital, que define o caráter de uma espécie, realizar-se, na humanidade, como trabalho.

No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem (...) O animal identifica-se imediatamente com sua atividade. Não se distingue dela. É sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só que por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, por que é um ser genérico. (Marx, 1989, p.164-165)

A noção de ser genérico traduz-se como universalidade, do fato de que o homem produz universalmente, tomando a espécie como seu próprio ser, recriando a natureza na sua totalidade, como ser consciente.

Até aqui nota-se que a característica essencial da atividade vital humana é ser ela consciente e, portanto, algo específico e distintivo do homem em relação ao restante da natureza. Ela não é algo derivado imediatamente de sua estrutura biológica, embora tenha como condição esta, pois sem cérebro não há possibilidade de pensamento. Fio no marco das condições sociais mais primitivas que surgiram os primeiros lampejos de consciência. (...) É o engendramento prático de um mundo objetivo- um mundo que não existia naturalmente- na transformação da natureza inorgânica que o homem se consubstancia em ser genérico, consciente. É por meio de sua atividade vital consciente, ou seja o trabalho que se expressa o elemento ontológico primaz da realidade humana, pois é na elaboração do mundo objetivo- isto é, a criação continua pelo trabalho do mundo humano, imanentemente social- que o homem se confirma efetivamente como ser genérico. (...) é o trabalho que alicerça a dimensão genérica do ser social, pois eles só é possível como atividade coletiva, isto é, só é realizável através da relação com outros homens. (COSTA, 2012)

Tais discussões tem importância para a sociologia diante da sua prática atentar-se ao caráter ontológico do trabalho e, por outro lado, para sua condição alienada na sociedade contemporânea, que nos impõe a assumir desafios que costumam esta fora da pauta hegemônica: a incorporação da ontologia do trabalho nas reflexões sobre as questões sociológicas e educacionais, sobre a organização do ensino da sociologia etc...como também a defesa da revolução social, para a superação da propriedade privada dos meios de produção como única via para extinção do trabalho alienado e sua senda mutiladora.

O caráter dramático da realidade humana, sob o trabalho alienado, se revela ao pensarmos que as conquistas da criação humana, por um lado, afastam o homem da natureza- pois interpõem complexos níveis de mediação entre ambos- tornando-os incapaz de viver diretamente da natureza. A própria vida aparece apenas como meio de existência.

O trabalho, criador da vida, aparece como negação dela. Esse caráter alienado se manifesta francamente na linguagem cotidiana do trabalhador, que a ele se refere como “meio de vida” e que, quando vai ao trabalho, diz que “vai ganhar a vida”. Há, portanto, uma clara dissociação entre o trabalhador e a vida do trabalhador, sendo, aquele, não mais vida, mas meio de vida.

Vale esclarecer que os homens são efetivamente livres quando puderem, de fato ser senhores do seu destino. Isto nada tem a ver com liberdade absoluta, anárquica ou irrestrita. Tem a ver apenas (e isto é essencial) com a possibilidade de os homens estarem em condições- a partir de uma base material capaz de criar riquezas suficientes para satisfazer as necessidades de todos- de serem efetivamente sujeitos da sua história. Como o capital é o sujeito fundamental da atual forma de sociabilidade- nesta sociedade quem é livre é o capital e não os homens- a plena liberdade humana só pode florescer para além do capital. Este para além do capital se chama comunismo. Uma forma de sociabilidade que deve, necessariamente, ter como base o trabalho associado. Este- que nada tem a ver com o trabalho em cooperativas no interior do capitalismo- tem como característica essencial o fato de os produtores controlarem, de forma livre, consciente e coletiva o processo de produção e distribuição de riqueza. Vale dizer, estabelecerem o que, quanto e em que condições os bens serão produzidos e distribuídos. Como todos trabalharão, na medida das suas possibilidades e capacidades, estará eliminado o fundamento da desigualdade social- a exploração e a dominação do homem pelo homem- com todo o seu cortejo de categorias (capital, mais- valia, trabalho assalariado, mercadoria, divisão do trabalho, alienação, etc). e todo o conjunto de mediações essenciais para a sua reprodução (estado, política direito, etc) (TONET, 2012, p.15)

Referindo-se a Lukács a alienação é puramente social, e não deve nenhum momento as sua processualidade ao mundo da natureza. A alienação é, no contexto da ontologia lukacsiana, uma negação socialmente construída do ser humano. (Lessa, 2007, 126). Em suma, o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das

individualidades). (...) a alienação se constitui num momento socialmente posto de negação do humano, uma negação social do ser humano. (idem, p. 136)

Reiterando os conceitos postos, os precursores da ontologia marxiana, Marx e Lukács, aceita o trabalho como o âmago da criação do homem e da sociedade. Como bem elucida Lessa (2007), o trabalho é o protoforma da atividade humana, através dessa atividade, o homem pode se tornar o senhor do seu destino e se distanciar das amarras impostas pelas leis naturais.

Por isso, o trabalho é esta atividade do ser social que primeiro deve ser examinada, porque toda práxis social, como indica Lukács (1978), tem como base a atividade humana do trabalho, ou seja, a relação recíproca entre teleologia e causalidade, ou, subjetividade e objetividade no plano das necessidades postas.

E ao tratar da ontologia, que tem o trabalho como a categoria fundante do ser social, ao analisar a reprodução social nos apresenta dois complexos sociais que foram escolhidos arbitrariamente, com o objetivo de “precisar um pouco a esfera dos problemas e o tipo de abordagem do ponto de vista ontológico, para tornar claro o quão diversamente são estruturados estes complexos” (LUKÁCS, idem, p. 225)

A linguagem é o primeiro complexo por Lukács. Trata-se de uma categoria articulada com as posições teleológicas primárias (trabalho) e secundárias, respondendo as necessidades sociais surgidas a partir da relação dos homens com a natureza-mediada pelo trabalho- e entre si, na divisão do trabalho e na práxis social em geral (...) Tem o caráter universal que é demonstrado pelo fato de que ela não pode deixar de ser órgão e médium da continuidade evolutiva, de conservação e da superação, de cada esfera, de todos os complexos do ser social. O segundo, é o direito, atende necessidades específicas surgidas em consequência da divisão de classes. (...) O direito não se constitui como um complexo universal: não existe em todas as formas de sociabilidade, nem é requisitado em todos os tipos de relação social (Lima e Jimenez, 2011, p. 5)

Em meio as mediações dos complexos dos complexos nos deparamos com diversas práxis sociais, fundadas por relações causais teleologicamente orientada pela atividade originária. Mas como já afirmamos, devido à lógica alienante, em que o objeto é estranhado ao sujeito da práxis, da atividade, “a práxis pode produzir objetivações que se apresentam aos homens... como algo que lhes é estranho e opressivo”-visto que numa sociedade capitalista predominantemente enraizada pelo trabalho alienado estão dadas as condições efetivas para se desenvolver relações coisificadas, reificadas e estranhadas.

Sendo assim, a categoria práxis é utilizada para denominar em sentido lato todas as objetivações humanas que têm impulso no trabalho e de onde emerge o crescente

desenvolvimento de novas sociabilidades, que dá origem a novos complexos, dentro da totalidade social.

A categoria de práxis permite aprender a riqueza do ser social desenvolvido: verifica-se, mas e pela práxis, como, para além das suas objetivações primárias, constituídas pelo trabalho, o ser social, se projeta e se realiza mas objetivações materiais e ideais da ciência, da filosofia, da arte, construindo um mundo de produtos, obras e valores- um mundo social humano enfim, em que espécie humana se converte inteiramente em gênero humano. Na sua amplitude, a categoria de práxis revela o homem como ser criativo e autoprodutivo: ser da práxis, o homem é produto e criação da sua auto-atividade, ele é o que(se) e (se) faz (NETTO e BRAZ, 2009, p. 44).

Na *Dialética do Concreto* também apresenta intervenções sobre o entendimento da práxis vinculada com a totalidade social em contraposição às leituras limitadas, simplistas e gnosiológicas sobre práxis. A preocupação de Kosik no estudo da práxis está em assinalar que

A problemática da práxis na filosofia materialista não se apóia na distinção de dois campos da atividade humana nem numa tipologia das possíveis e universais intencionalidades do homem e, nem tampouco decorre da forma histórica da relação prática com a natureza e os homens como objetos de manipulação; ela nasce como resposta filosófica ao problema filosófico: quem é o homem, o que é a sociedade humano-social, e como é criada a sociedade? (KOSIK, 2002, p. 221)

Sob a ótica do estatuto ontológico e revolucionário posto por Marx sobre a relação entre conhecimento e prática, a unidade entre o teórico e o prático, especificamente na *XI Tese sobre Feuerbach*: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 1996, p. 14).

Desse mesmo modo o pressuposto marxista de práxis como critério de verdade não deve ser encarado no sentido gnosiológico, metafísico ou lógico-formal, mas sim, no seu sentido amplo, onto-histórico. Assim sendo, para compreender a relação teoria e prática (práxis), faz-se necessário a relação entre teleologia e causalidade contidas e originadas a partir do trabalho, como foi citado anteriormente. Como estabelece Lukács,

É apenas a partir da coexistência ontológica entre teleologia e causalidade no trabalho (prática) do homem que deriva o fato de que, no plano do ser, teoria e práxis, dada a sua essência social, são momentos de um único e idêntico complexo de ser, o ser social, o que quer dizer que só podem ser compreendidos de modo adequado tomando como ponto de partida esta relação recíproca. E exatamente aqui o trabalho pode servir como modelo plenamente esclarecedor (LUKÁCS, 1976, p.48)

Para compreender tal afirmação, deve ficar claro que teleologia e causalidade são dois pólos que se entrecruzam, são dependentes e não excludentes entre si. Além disso, essa atividade se concretiza pela relação entre homem e natureza e não entre homem e seus pares.

Portanto, o que se quer nesse momento é o conhecimento da realidade que se pretende transformar, ou seja, o caráter cognoscitivo no ato fica claramente em evidência (LUKÁCS, 1976)

Isso desemboca na concepção luckasiana sobre a relação teoria e pratica como critério de verdade na fundamentação ontológica circunscrita em qualquer investigação científica que busca estudar os fenômenos físicos, naturais ou sociais, mesmo que não estejam, a principio, explicitamente claros, pois toda práxis do sujeito subtemde intenções pelas reproduções da sociabilidade humana, mesmo aquelas concepções distorcidas e fragmentadas da consciência comum da vida diária dos homens.

Lukács consegue colocar nos devidos termos o resgate ontológico da categoria práxis, em especial, a relação entre teoria e pratica. Isso é possível porque define, de forma ampla, a gênese do trabalho como processo de autogênese do ser social e relaciona tal processo com a linguagem (já apresentado) e com as outras práxis sociais, que mantêm com a atividade original uma dependência ontológica e autonomia relativa.

Sob este viés vislumbra-se uma práxis total, a práxis humano- social, real, concreta, material e objetiva, com leis internas próprias na rede de relações entre causa e efeito, portanto, exterior ao sujeito das diferentes práxis que congregam entre si tendo como base a unidade da realidade social, que, como traduz Marx (1859, p. 1), “ é a síntese de múltiplas determinações e, por isso, é a unidade do diverso”, sendo que ela não é uma simples fotocopia de um pensamento, ou, teleologicamente dada, pronta e acabada.

Toda forma de práxis é expressa pela dualidade entre sujeito e objeto, como entes essenciais: o momento subjetivo e o momento objetivo, como síntese entre idéia e matéria. Dessa forma, acentua Lukács (2010)

Assim, devido a práxis, o homem que continua a se desenvolver em uma multilateralidade cada vez mais variada se encontra defronte à sociedade, ao seu metabolismo com a natureza, à sua formação de órgãos para desenvolvimento próprio etc., como o que não apenas cresce a corporificação objetiva da generidade, tornando-se cada vez mais variada em muitos aspectos, mas ao mesmo tempo coloca múltiplas e diferenciadas exigências ao individuo humano nela praticamente ativo (LUKÁCS, 2010, p. 82)

Nesta dualidade sujeito e objeto como a sociologia pode vislumbrar uma práxis revolucionária tendo em vista uma educação emancipatória? O posicionamento da *Tese III de Feuerbach*: “A práxis revolucionária como unidade da transformação do homem e das circunstâncias”. A referida tese apresenta a falácia de que a educação poderia transformar

sozinha a realidade, ou seja, a visão da educação como instituição capaz de revolucionar e mudar toda a estrutura social, na qual é vista como a salvação da humanidade.

De acordo com Marx, seria impossível a transformação social originada de um dos complexos sociais partícipes da superestrutura (entre eles o educacional), uma vez que não garantem por si mesmos uma práxis revolucionária capaz de transformar a realidade. Na visão da educação como redentora, defende-se o argumento de que bastaria que as “cabeças pensantes” da sociedade acendessem a lâmpada da razão nos demais indivíduos.

Nesta perspectiva Marx afirma que os educadores precisam ser educados, esclarecendo, assim, que o papel da transformação social não pode se concentrar em uma parcela da sociedade que teria a função de moldar os demais. Além disso, toda atividade humana possui o caráter dialético.

Por conseguinte, toda relação entre sujeito e objeto possui uma ressonância recíproca, por meio da qual, ao mudar a natureza, o homem modifica a si mesmo, explicado pelo fato de que no ato de transformação e criação de algo, na objetivação, o homem descobre e assimila novas mediações e conhecimentos da totalidade social, que serão acrescentados à sua subjetividade, consequentemente, modificando-a.

Retomando a categoria trabalho para interpretar a práxis social na educação onde Lukács em sua *Ontologia* caracteriza-o como protoforma do agir humano, é a categoria primária, originária mais simples, ainda que não seja a primeira, pois não poderia haver trabalho antes do ser social.

A realização do trabalho só ocorre quando a finalidade se objetiva, ou seja, quando a matéria e as conexões naturais, pela atividade material do sujeito, são plasmadas em um objeto novo. Há no trabalho a unidade de dois momentos que são ontologicamente distintos: a teleologia e a causalidade, ou noutros termos, subjetividade e objetividade. A realização do trabalho constitui uma objetivação de uma previa ideação do sujeito, que o efetua. O que não significa alguma forma de identidade entre sujeito e objeto, pois a objetivação é a mediação necessária que entrelaça a teleologia com a produção de um novo ente objetivo, ontologicamente distinto da consciência que o concebeu como finalidade, e que apresenta uma história própria e diferenciada da história de seu produtor. Portanto, as objetivações que são produzidas pelo trabalho, tendo como pressuposto a natureza, enquanto objetividades, não se confundem com o sujeito, ambos têm existência autônoma em relação um ao outro. Portanto, no trabalho emerge pela primeira vez a distinção entre sujeito e objeto.

O trabalho envolve a prévia-ideação⁹ e coloca a exteriorização enquanto momento pelo qual a subjetividade é transformada, ao mesmo tempo em que ocorre a objetivação.

Assim o trabalho é o fundamento ontológico das outras práxis sociais. Com o trabalho humano temos o salto ontológico que põe o mundo dos homens, o ser social.

No ser social temos uma segunda natureza, na qual uma vez ocorrida à objetivação, a coisa resultante adquire independência em relação à consciência que pós. De tal maneira que as coisas passam a ter uma trajetória não-teleológica, somente causal, sendo este o motivo pelo qual no cotidiano essas coisas objetivadas se confrontam com os criadores como uma segunda natureza.

No trabalho, a objetivação da posição de fim se realiza a partir das escolhas entre alternativas possíveis, encontradas na causalidade- a qual é indiferente ao fim posto. Nesse caso, o resultado do trabalho pode não corresponder à intenção do seu executor porque, além de não haver identidade entre sujeito e objeto e de não ser possível conhecer todas as determinações do real, ao movimentar as series causais, o trabalho produz conseqüências imprevisíveis, vinculadas ao acaso. (LIMA e JIMENEZ, 2011, p. 7)

A prévia-ideação é composta por dois momentos distintos: uma “busca de meios” que tem por categoria central o reflexo. E uma posição de fim que tem no processo valorativo seu núcleo. Segundo Lessa (2002) a categoria reflexo, em Lukács, é fundamental para a constituição da esfera ontológica específica que é o ser social. Apenas com o reflexo¹⁰ o pôr teleológico pode se concretizar, pois é ele que permite a captura das causalidades existentes no concreto dado.

O mesmo autor nos lembra que Lukács apresenta duas conseqüências importantes para a ontologia do ser social após a categoria de reflexo. Primeiro: o vir-a-ser da coisa objetivada¹¹ não é determinado a priori. O acaso não é excluído da interpretação luckacsiana, pelo contrario, ele é articulado com a necessidade e teleologia “no ir-sendo de cada ato e de cada produto final do trabalho” (Lessa, 2002, p. 109). Segundo: toda decisão alternativa é sempre concreta.

Tendo em vista que toda escolha é necessariamente concreta, a categoria alternativa inevitavelmente articula-se com os processos valorativos sendo eles de grande importância na concretização do desenvolvimento das cadeias de alternativas que serão objetivadas, assim como na direção deste desenvolvimento. Os valores, portanto, ganham cada vez mais destaque com o próprio desenvolvimento da sociabilidade. Para Lukács, os valores têm sua gênese no ser-precisamente-assim existente e sempre em articulação com a

¹⁰ É a apropriação ativa do real pela consciência, transformando o real dado em real explicado.

¹¹ É o resultado das decisões alternativas do sujeito criador a partir do reflexo do real dado na consciência desse sujeito, que capturou a causalidade dada e a transformou em causalidade posta

causalidade, onde se assemelham com o reflexo, mas diferente deste, os valores podem se transformar em relações sociais objetivas com o próprio vir-a ser da sociabilidade.

Segundo Lessa (2003, p. 65), “os homens são senhores da sua própria história” e através do trabalho que “o homem constrói, concomitantemente, a si próprio como indivíduo e a totalidade social da qual é participe”

O ser social, segundo Lukács (1979) caracteriza-se por uma radical historicidade, o que significa que seu agir inclui inúmeras possibilidades, tanto aquelas do agir alienado, como aquelas de uma práxis transformadora, ou seja, de um agir no qual o pôr teleológico é algo real e concreto e não uma abstração ou idealização em torno de uma prática social inexistente.

(...) a teleologia é por natureza uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma finalidade e, portanto, uma consciência que põe um fim (grifos nossos). Contudo, o fato, de a teleologia ser necessariamente posta pela consciência não reduz a mera e simples pulsão da subjetividade. Sem subjetividade não há teleologia- mas a consciência, assim como a teleologia, apenas existe no interior do ser social e, portanto, em relação com sua materialidade. O ato de por desencadeia um processo real, pertencente, ao ser-precisamente- assim do modo dos homens: funda uma “nova objetividade”. A teleologia, portanto, não é mera pulsão da subjetividade nem simples elevação à subjetividade das categorias do real (embora, como veremos, sem uma e outra, a teleologia não fosse possível). É, sim, um “momento real da realidade material” (LESSA, 2003, p. 71-72)

Em Lukács, a práxis não pode ser subsumida no trabalho, ela é uma categoria de luz própria que ocupa posição destacada na sua ontologia. Uma evidência disso é o fato de que o autor dedica um tópico do capítulo “O trabalho”, que compõe a “Ontologia” (LUKÁCS, 2010), à discussão da relação trabalho e práxis e o intitula: “o trabalho como modelo da práxis social”.

O ser precisamente- assim-existente é segundo Lessa (2003.p. 56), “a base sobre a qual se desdobra a relação subjetividade e mundo objetivo”. A subjetividade possui função essencial na vida social, mesmo que sempre delimita pelas possibilidades históricas postas pelo devir humano dos homens. A práxis transformadora advém, portanto, de “objetivações de prévias- ideações” (LESSA, 2003, p. 66).

Isso só é compreensível sob um pressuposto ontológico de que, quanto mais desenvolvida as formações sociais, mais imprescindíveis para reprodução social torna-se constituição de uma malha de ações práticas e coordenadas entre diferentes indivíduos orientadas para a manutenção e ampliação. Para tal mecanismo ter uma estabilidade efetiva, o pressuposto básico é que os indivíduos sejam convencidos a agir de modo apropriado para cada forma determinada de sociabilidade. O que implica, em última instância, o surgimento de um conjunto específico de objetivações que atuam diretamente sobre a subjetividade. Essa é a matriz ontológica da gênese de complexos sociais como o Estado, a moral, os costumes e, do que nos interessa, da educação e da ideologia. Portanto, quanto maior a complexidade social- nos modos de produção escravista e feudal, por exemplo, os mecanismos de exploração eram essencialmente extra- econômicos, porém no

capitalismo os mecanismos de exploração são eminentemente econômicos- sendo maior a importância de influir sobre a subjetividade individual, e também social, para que aja, nas situações historicamente determinadas, de acordo com as formas socialmente estabelecidas de maneira hegemônica. (LIMA E JIMENEZ, 2011, p. 51)

Em se tratando da educação esta é a mediação para a reprodução social. Tonet (2007) explicita que a educação é um complexo universal e cumpre uma função essencial na difusão do conhecimento acumulado e da cultura humanística construído historicamente pela humanidade. Assim, como o homem não nasce homem, mas produz-se socialmente como membro do gênero humano, em todo tipo de sociedade, de alguma maneira, o homem necessitará apropriar-se da herança acumulada pelo gênero humano.

Além disso, a teoria de gramsciana traz uma enorme contribuição para a discussão educacional, sendo relevante na contra-ordem das propostas dominantes. Entretanto, sua teoria deve ser analisada no seu contexto histórico e interpretada como uma teoria que vislumbrava um momento de transição socialista.

Dessa maneira, é importante a contribuição teórica de Gramsci em defender a elevação do homem, de fazer de cada individuo o ser contemporâneo de seu tempo, ou seja, a apropriação e o acesso a todo patrimônio intelectual e material construído historicamente pela humanidade na luta teórica e prática pela construção de uma sociedade comunista.

Neste sentido, Gramsci desenvolverá o conceito de hegemonia dado por Lênin no sentido de sustentar a práxis revolucionária, tendo o proletariado como classe dirigente, sem perder a dialética das tensões entre o campo político e a estrutura econômica, “já que se a hegemonia é ético- política, não se pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica” (GRAMSCI, 1978, p. 178).

A categoria “hegemonia” elaborada pelo autor nos “Cadernos de Cárcere” não coloca o trabalho como central nos seus cadernos escritos na prisão. Segundo Fonseca (2008), ele assinala a transformação da natureza como realização humana, como atividade de criação e autocriação, mas essa “atividade necessária e concreta” somente configura como prático-política.

Apesar dos aspectos materialistas do pensamento de Gramsci, não é possível verificar nos seus *Cadernos* uma central concepção positivo-objetiva do trabalho, ou seja, uma centralidade do trabalho (...) por isso que afirmamos, ao retomarmos a frase de Valentino Gerratana, de que há no pensamento gramsciano uma “centralidade do conceito de hegemonia”, ainda que distante do que o organizador da edição crítica do *Cadernos do cárcere* defende, na medida em que consideramos

essa concepção gramsciana como a expressão de um processo político- cultural que tem como escopo a revolução socialista. (FONSECA, 2008, p. 167-grifos nossos)

O postulado ontológico do texto de Gramsci, sobressai-se quando ressalta a peculiaridade do mundo humano dada pela relação que o ser social estabelece com a natureza, qualitativamente distinta e superior daquela relação muda e mecânica existente entre os outros seres (animais) e o ambiente natural.

A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1. Indivíduo; 2. os outros homens; 3. Natureza. Mas o 2º e o 3º elementos não são assim tão simples como poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, ou seja, enquanto passa a fazer parte de organismos, dos mais simples ao mais complexo. Assim, o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. Mas ainda estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes correspondem a um grau maior ou menor de inteligência que delas tem o homem particular. Por isso se pode dizer que cada um muda a si mesmo, se modifica, na medida em que muda e modifica todo o conjunto das relações de que ele é o centro de ligação (GRAMSCI, 1978, p. 48)

Em conseqüência, sua busca pela compreensão da relação entre trabalho e formação humana está consonância com o pressuposto marxista, o qual reconhece a intervenção do homem sobre a natureza e os mecanismos cada vez mais aperfeiçoados, ou seja, assume o “trabalho industrial como principio e fato pedagógico da escola” (NOSELLA, 2010, p. 35)

Seguindo o Manifesto Comunista de 1848, onde Marx assentou a unidade indissolúvel entre teoria e prática na práxis revolucionária e de “elevar a classe operária acima das classes superiores e médias”, também Gramsci defendeu em sua trajetória intelectual e política a necessária união entre formação manual e intelectual. Como explicita Jimenez,

Mais e meio século após os Manuscritos, Gramsci, por sua vez, vai ampliar os termos das formulações oferecidas por Marx sobre as relações entre o trabalho e o processo de formação humana. E ainda que tenha possibilitado um maior aprofundamento e uma melhor sistematização em torno de uma concepção educativa de base marxista, incide Gramsci, basicamente, na mesma tônica: a defesa de uma educação- que se denominou, escola única, ou unitária- que se realizasse como síntese da prática produtiva e do trabalho intelectual, a teoria e a prática. (JIMENEZ, 2001, p. 72)

E mais, Gramsci acrescenta a reflexão no construto de sua proposta educacional apontando como horizonte educativo capacitar o trabalhador para assumir a função do dirigente do processo de produção e da vida social. Para ele, a reflexão sobre a função da escola, de modo mais amplo, trata também do abismo entre o que se aprende apenas para cumprir uma função do sistema capitalista e uma formação que realmente ajude o ser humano

a exercer suas potencialidades. Na sua reflexão sobre o princípio educativo do trabalho emerge uma concepção da práxis, no sentido de valorizar o trabalho como atividade teórico-prática- como assinala Gramsci:

O conceito e o fato do trabalho (da atividade teórico-prática) é o princípio educativo imanente à escola elementar, já que a ordem sócia e estatal (direitos e deveres) é introduzida e identificada na ordem natural pelo trabalho. O conceito do equilíbrio entre a ordem social e ordem natural sobre o fundamento do trabalho, da atividade teórico-prática do homem, cria os primeiros elementos de uma intuição do mundo liberta de toda magia ou bruxaria, e fornece o ponto de partida para o posterior desenvolvimento de uma concepção histórico-dialética do mundo (GRAMSCI, 1982, p. 130)

Tonet (2009) acrescenta que. Daí a impossibilidade de estruturar a educação, no seu conjunto, de modo a estar voltada para emancipação humana. É por isso que entendemos não ser possível “uma educação emancipadora”, mas apenas a realização de “atividades educativas emancipatórias”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo se desenvolveu através de uma revisão teórico- bibliográfica voltada para à sociologia clássica, dentro da perspectiva de formação do professor de sociologia. Procuramos problematizar, no desenvolvimento desta dissertação, organizando nossas elaborações em três capítulos, o que nos possibilitou uma profícua discussão sobre os teóricos da sociologia clássica, enfaticamente, revisando as contribuições de Lukács para esta ciência social.

Devemos ressaltar que se trata de um estudo introdutório sobre a temática proposta, cuja abrangência lhe desviou importantes elementos, não amortecendo, sua relevância, em especial para aqueles que interessados pelo tema, buscam uma introdução que possa situá-los.

Nesse estudo, buscamos, no legado marxista-lukacsiano, explicitar o trabalho e como, por seu intermédio, pôde o homem tornar-se o senhor do seu destino, distanciar-se das amarras impostas pelas leis naturais e se ampliar genericamente, estabelecendo novas relações sócio-históricas e criando novas habilidades e necessidades. Como já dito, amparados na ontologia marxiano-lukacsiana, compreendemos que nenhum complexo, nem a ciência e tampouco a sociologia, tenha uma história independente do trabalho.

Os complexos nascem por necessidade do trabalho. O desenvolvimento de qualquer complexo se desdobra pelo movimento da história, conseqüentemente, é necessário atribuir à dependência ontológica, que os complexos têm perante o trabalho, protoforma da atividade humana, e o que vai diferir o ser social das outras esferas naturais.

Assim, buscando apreender os fundamentos onto-históricos para o entendimento da sociologia, recuperamos sob os auspícios da ontologia lukacsiana, os elementos conceituais tratados historicamente pelas correntes do pensamento humano, principalmente, no que diz respeito ao entendimento da formação em sociologia.

O estudo traçou um breve histórico acerca das possibilidades e dos limites de efetivação de uma sociologia que tenha como horizonte a emancipação humana, no seio de uma sociedade pautada na exploração do homem pelo homem, se desdobra numa contradição assim explicitada por Marx e Engels (1992, p. 96), se “(...) por um lado, é necessário modificar as condições sociais para criar um novo sistema de ensino; por outro, falta um sistema de ensino novo para poder modificar as condições sociais (...)”. Consideramos que, sob base da teoria marxiana, seguir nossa análise por considerar esta direção a que melhor

explicar a realidade, tendo em vista que esta teoria é a única, até o momento, que abre possibilidades objetivas no sentido de apreender o real em sua totalidade.

Vale ressaltar que para Lukács, assim como para Marx, os homens são sempre seres que juntos transformam o meio ambiente e fazem sua própria história e, assim fazendo, fazem a si próprios. A história é o produto da práxis de sujeitos humanos coletivos. Daí decorrem duas idéias fundamentais. A primeira é que o verdadeiro sujeito de toda a ação e de todo pensamento não é o indivíduo isolado, que, como vira claramente Lukács em suas primeiras obras apresentadas, mas o grupo, o conjunto de homens unidos em uma ação comum. São os grupos sociais cuja práxis e a consciência são orientadas não para um setor particular da sociedade, mas para a totalidade social.

A segunda idéia inclui a identidade do sujeito e do objeto, idéia que toda a literatura marxista pós-marxiana havia tratado, entre 1883 a 1923, como uma posição puramente idealista e hegeliana e sem a qual, segundo Lukács, não poderia haver ciências humanas positivas nem pensamento dialético. Quando o proletariado pensa a sociedade capitalista, com isso toma consciência de si e orienta-se para a revolução.

A análise marxista do mundo capitalista é, ao mesmo tempo, ciência do objeto e consciência do sujeito, o que não tem nada de espantoso se admitir-mos o caráter fundamental, para toda compreensão histórica, da identidade do sujeito e objeto, ou seja, no plano prático quando os homens fazem a história e transformam a sociedade, eles fazem e transformam a si mesmos, desta forma, ao mesmo tempo o sujeito e objeto de sua própria ação.

Sabendo disso, destacamos os anos de 1920 dentro da análise desenvolvida ao longo do trabalho, que nos remete um tempo de combate à invasão positivista no marxismo. Lukács engajou-se nessa luta teórica. Assistindo ao amesquinamento da teoria de Marx, Lukács se disse satisfeito por ter se filiado à escola neokantiana na juventude, um evento que o livrou do positivismo clássico de Comte, Spencer e Durkheim: “hoje não me desagrada ter apreendido os primeiros elementos das ciências sociais com Simmel e Max Weber (...) não sei se hoje não se poderia dizer que para minha evolução essa foi uma circunstância favorável” (LUKÁCS, 1969, p. 100).

O ingresso ao marxismo deu-se quando o pensamento húngaro já se encontrava imune às generalizações do método positivista clássico, graças à escola de Dilthey, Rickert, Simmel e Weber. Isso trouxe consequência para o marxismo iniciante de Lukács.

Dito isto, para melhor expor as considerações sobre o pensamento sociológico lukacsiano, vale reapresentar, brevemente, o exame atento que explicitamos nesta dissertação,

o encontro de Lukács com a sociologia, sobretudo, a partir daquela, feita em *História e Consciência de Classe*, onde a crítica dialética da natureza em Engels é fruto daquela circunstância favorável onde “os equívocos surgidos a partir da exposição de Engels sobre a dialética baseiam-se no fato Engels- seguindo o mau de Hegel- estende o método dialético também para o conhecimento da natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 69).

Aos poucos isso se desfaz, e Lukács inicia a década de 1930 consolidando a sua interpretação ontológica de Marx, interpretados em textos como: *Moses Hess e os problemas da dialética idealista*, de 1926, e as *Teses de Blum*, de 1929, são momentos do movimento rumo à leitura dos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, em 1931.

Tendo como base os estudos sistematizados de Lukács, avaliamos que as tendências metodológicas deste fora influenciada diretamente por Weber em *História e Consciência de Classe* onde ao um relutante diálogo, em combate ao determinismo positivista. Mas o contato de Lukács com os manuscritos o faz abandonar de vez os pressupostos teórico-metodológico de seu antigo mestre. Isso fica evidenciado em 1938, ao escrever *Marx e o problema da decadência ideológica da burguesia* um anúncio do que seria A destruição da razão. Tal obra destacou Lukács como o mais importante sociólogo do período mesmo esses escritos tem sido publicado tardiamente em 1953. O livro é considerado uma peça dogmática da obra de Lukács, sendo o afeito ao pensamento oficial da URSS.

Aproximando-se da teoria marxiana, Lukács desenvolve sua Estética e posteriormente a Ontologia do ser social e seu pensamento maduro. Assim como Marx, que partiu da análise da forma de sociabilidade capitalista para reconstituir o processo de origem e desenvolvimento dos sistemas sociais antecedentes, o filósofo húngaro teve o anseio de evidenciar que a origem da atividade humana, ontologicamente, considera o trabalho categoria central do processo de humanização do homem, concordando com Engels quando diz que o trabalho “é a condição fundamental de toda a vida humana; e o grau tão elevado que, num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem (ENGELS, 1979, p. 215)

Aferimos ainda, que no contexto da ontologia lukacsiana esta afirmação acarreta desdobramentos. Primeiramente é preciso dizer que a gênese da categoria trabalho corresponde à gênese de uma nova esfera de ser, de uma elevação a uma nova substancialidade extremamente distinta do ser apenas natural. Por outro lado, o trabalho fornece a protoforma do caráter de sociabilidade do homem ,ou seja, fornece um modelo da práxis humano-social.

Baseado nisso é plausível afirmar que para além de ser um ser do trabalho o homem é um ser da práxis. O entendimento da práxis aprofundado ao longo do terceiro capítulo nos remete a percepção lukacsiana deverá se voltar para a relação sujeito e objeto, indo além da conexão existente entre teoria e práxis de modo restrito. Desta forma o seu significado geral tem como força motriz se dá pelo fato de que para o sujeito agir, até de forma imediata, precisa antecipar a interpretação mental por meio do reflexo, momento teleológico, visto que toda ação humana é motivada por aspirações de fins, exigindo o conhecimento da realidade que aspira transformar e de mecanismo para concretizar a ação. Desta maneira, incide o fato de que toda práxis esta interligada com algum tipo de conhecimento.

Com efeito, o conceito de práxis elaborado nos marcos da ontologia crítica inaugurada por Karl Marx assume um caráter essencialmente revolucionário, traduzindo-se como atividade onto-histórica, a qual se revela pela unidade entre teoria e prática, baseada numa relação de complexa interdependência e determinação recíproca entre pensamento e ação, como também, entre as esferas da subjetividade e da objetividade sob a predominância, em última instância, desta última. Donde se deduz que a práxis está sujeita às mediações necessárias para se desenvolver em sua plenitude, sem os entraves impostos pelo capital.

Além disso, apresentamos as contribuições de Gramsci no que diz respeito à práxis como sinônimo de revolução sendo gestada pela vida teórico- prática na década de 1930, sobre a preocupação de que o marxismo é uma teoria que se propõe a compreender o real com o objetivo claro de transformá-lo. Tanto Gramsci quanto Lukács tinham em mente a totalidade, a percepção unitária do real, contudo, não exaurido o tema histórico-materialista de conceber a relação dialética entre estrutura econômica, o trabalho, e as demais objetivações superiores pertencente ao âmbito super - estrutural, e , por isso, se esquivam das percepções estruturalista, economicista e historicista. Assim, Gramsci conceituará a práxis como a expressão dessa relação dialética (estrutura e super - estrutura) consubstanciada pela atividade que se dá entre o homem e a natureza, ao mesmo tempo que considera, a relação entre individualidade e gênero humano na composição da práxis humana total.

Vale ressaltar que a obra de Marx as *Teses de Feuerbach de 1888*, na tese III intensifica o complexo educacional na conjuntura atual, “A práxis revolucionária como unidade da transformação do homem e das circunstâncias. A referida tese refuta a falácia de que a educação poderia transformar sozinha a realidade, ou seja, a visão da educação como instituição capaz de revolucionar e mudar toda a estrutura social vigente. Seria impossível a

transformação social originada de um dos complexos sociais da superestrutura (educacional), uma vez que não garantem por si mesmos uma práxis revolucionária. Como Tonet cita

(...) se quer um exemplo, basta lembrar da revolução cubana. Sem entrar na questão da natureza dessa revolução e mesmo descartando qualquer caráter socialista dela, é inegável que na medida em que a revolução fez prender a balança para o lado dos interesses populares, todo o sistema educacional foi profundamente modificado, ganhando um enorme impulso no sentido do favorecimento daqueles interesses” (TONET, 2001, p. 11)

Sendo assim, sinalizamos o possível fundamento da sociologia e sua aplicabilidade como uma práxis revolucionária, estando diante de uma educação emancipatória, como atividade educativa que aponte no sentido da emancipação (além, obviamente, da disputa com o capital no terreno das políticas educacionais). Retomando Tonet (2001, p. 11): “(...) é melhor fazer pouco na direção certa, do que muito na direção errada”. Mesmo assim, é necessário compreender a lógica que consiste a sociedade capitalista e a natureza atual da crise; ter clareza acerca da natureza e das funções sociais da educação; ter domínio tal da área com a qual trabalha que permita oferecer o melhor entendimento possível aos educandos e, finalmente, articular as lutas específicas da categoria dos educadores com as lutas mais gerais. (TONET, 2001)

Com base no exposto, acreditamos que a educação humana integral consiste no desenvolvimento pleno de todas as potencialidades humanas, sendo possível somente numa sociedade em que as pessoas tenham riqueza material e espiritual, na sua autoconstrução, para se tornarem partícipes do gênero humano.

Assim, cientes do inacabamento desse trabalho, com a certeza de que, nos limites do tempo, não nos fora possível esgotar esse debate em torno da sociologia como princípio educativo e seus desdobramentos no capital.

Por fim, deve-se ter o entendimento de que a sociologia, não se constitui, apenas a partir do saber sobre a sociedade e indivíduos ela exige o desvencilhamento de interpretações individuais (políticas e religiosas), independente da escola sociológica a que se filie, onde esta ciência só se torna possível depois da destruição da visão teológico-metafísica do mundo.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. Martins Fontes, 1995

BARBOSA, T.G. **Georg Lukács e a crítica metodológica à Ciência Sociológica** Alemã: Da escola de Heidelberg à História e Consciência de Classe. XXVI Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2007.

CARLI, Ranieri. As raízes históricas da sociologia de Max Weber. Rio de Janeiro, UFRJ, 2003

CARLI, Ranieri. **György Lukács e as raízes históricas da sociologia em Max Weber**. Rio de Janeiro, Lumes Juris, 2013.

COHN, Gabriel. **Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social**. São Paulo: Martins Fontes, 1979/2003.

COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva**. Cortez: 1987.

CONDORCET, Jean- Antonie. **Cinq memories sur l' instruction publique**. Paris: Garnier-Flamarion, 1993/1994.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução à ciência do espírito**. México, DF: Cultura Econômica, 1943.

DURKHEIM, Émile. Lições sobre o socialismo. On: _____. e Weber, **Max. Socialismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p.27-84.

_____. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difel, 1996.

_____. **Sociologia e educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1978

_____. As regras do método sociológico. São Paulo. Martins Fontes, 1893.

ENGELS, Friedrich. **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1979.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

FRIGOTTO, G. **Educação e a crise do capitalismo real**. São Paulo: Cortez, 1994.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. Apresentação de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Orelha de Luiz Mário Gazzaneo. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Disgregazione sociale e rivoluzione**. Napoli: Liguori, 1978.

HELLER, Agnes. **A sociologia como desfetichização da modernidade**, In Novos Estudos, Cebrap, 1991.

IANNI, Octavio. **Florestan Fernandes: sociologia critica e militante**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

JIMENEZ, Suzana; SOARES, Rômulo; DO CARMO, Maurilene; PORFÍRIO, Cristiane (Organizadores). **Contra o pragmatismo e a favor da filosofia da práxis: uma coletânea de estudos classistas**. Fortaleza:EDUECE,2007.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002

LEONTIEV, A.N. **Activity, consciousness and personality**. Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall, 1978a.

_____. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Horizonte, 1978b.

LESSA, Sérgio. **Sociabilidade e individuação**. Maceió: Edufal, 1995.

_____. **A ontologia de Lukács**. Maceió. EDUFAL, 2007

_____.; TONET, Ivo. **Introdução à Filosofia de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LÖWY, Michael. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento**. São Paulo: Cortez, 1998/2003.

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

LUCENA, Carlos. **O pensamento educacional de Émile Durkheim**. Revista HISTEDBR On line. Campinas, n. 40, -ISSN: 1676-2584

LUKÁCS, Gyorgy. **Introdução a uma Estética Marxista: Sobre a Particularidade como categoria da Estética**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ªed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. **As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem**. Temas de Ciências Humanas. n.4. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978/79.

_____. **Os princípios ontológicos fundamentais em Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **Estética1- La peculiaridad de lo estético**. Traducido por Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1996._____. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. **Conversando com Lukács.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **Per l'ontologia dell'essere sociale.** Roma: Riuniti, 1981.v.2.

_____. **História e consciência de classe.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. "Prefácio" In: Contribuição à Crítica da Economia Política. **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **A ideologia Alemã.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968/1966

_____. ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista.** São Paulo: Boitempo, 1996/2002

_____. O fetichismo da mercadoria: seu segredo. **O capital**, Vol.1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

MORROW, R. & TORRES, C. A. **Teoria Social e Educação: Uma crítica das teorias da reprodução social e cultural.** Porto: Edições Afrontamento.

LURIA, A.R. **Pensamento e Linguagem. As últimas conferências de Luria.** Porto Alegre, Artmed, 2001.

MAAR, W.L. **A retificação como realidade social.** In: ANTUNES, R; RÊGO, W.L.(org) **Lukács, um Galileu no século XX.** 2 ed. São Paulo, Boitempo, 2000

MERLEAU-PONTY, M. **Les Aventures de la Dialectique.** Paris: Gallimard, 2002.

MÉSZÁRIOS, István. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social.** São Paulo: Ensaio, 1993.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo e Reificação.** São Paulo: Ciências Humanas, 1978

_____. **Lukács e a Sociologia,** Contexto, 1, 1996, p. 61-89.

NOBRE, Marcos. **Lukács e os limites da reificação.** Rio de Janeiro, Ed. 34, 2001.

PINASSI, Maria Orlanda. **Da Miséria Ideológica à Crise do Capital: uma reconciliação histórica.** São Paulo: Boitempo, 2009.

QUINTANEIRO, T. **Sociologia, obra dos tempos modernos.** Cadernos de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, Centro Universitário Newton Paiva, v.7, n. 1, 2003

RODRIGUES, Alberto Tosi. **Sociologia da Educação.** Rio de Janeiro,

SAINT-SIMON. **De la reorganización de La sociedade europea**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975

SILVA JÚNIOR, J. dos R; Gonzales, J.L.C. **Formação e trabalho: abordagem ontológica da sociabilidade**. SP; Xamã, 2001.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999/2000.

_____. **O problema da sociologia**. In: MORAES FILHO, Evaristo (org). **Georg Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p.59-78.

SPENCER, H. **O que é uma sociedade?** I: BIRNBAUM, P; CHAZEL, F. Teoria sociológica. Tradução de Gisela S. Souza e Helio Souza, São Paulo: Hucitec/ USP, 1977

TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Pensando com Marx: uma leitura critico-comentada de O capital**. São Paulo: Ensaio, 1995

_____. FREDERICO, Celso. **Marx, Weber e o marxismo weberiano**. São Paulo: Cortez, 2010

TOENNIES, Ferdinand. **Princípios da sociologia**. México, DF. Cultura Econômica, 1946

_____. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

TONET, Ivo. **Educação contra o capital**. Maceió: EDUFAL, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Vol. 2. Brasília: EdUNB, 1998/99.

_____. **Economia e Sociedade**. Brasília: EdUNB, 2004.v.1.

_____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982

_____. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1978.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003/ 2012.