JO CAMILO-DE-FERNANDES

Consciência de classe e transformação social: uma reflexão sobre os limites dos estudos empíricos em Psicologia

VERSÃO CORRIGIDA

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências, programa Psicologia Social.

Orientador: Gustavo Martineli Massola

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Camilo-de-Fernandes, Jo
Consciência de classe e transformação social: uma reflexão sobre os limites dos estudos empíricos em Psicologia / Jo Camilo-de-Fernandes; orientador Gustavo Martinelli Massola. -- São Paulo, 2018.
60 f.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Marxismo. 2. Consciência de classe. 3. Ideologia. 4. Emancipação. 5. Organização. I. Massola, Gustavo Martinelli, orient. II. Título.

CAMILO-DE-FERNANDES, J.

Título: Consciência de classe e transformação social: uma reflexão sobre os limites dos estudos empíricos em Psicologia

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências, programa Psicologia Social.

Aprovada em:

Banca examinadora

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Profa. Dra_____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Prof. Dr._____

Instituição:_____

Julgamento:_____

Agradecimentos

À minha família, Fausta, Edson, Pedro, Olga, João, Maria, Guilherme, Elza e todos mais, pela minha primeira formação, que me proporcionou rigor argumentativo, criatividade para resolver problemas e uma perspectiva transformadora.

À Marina, que, além de companheira de vida, foi companheira de militância e minha primeira grande referência na academia, me apresentando e desenvolvendo comigo debates sobre os mais diversos assuntos.

Ao Bacani, que vem há muito tempo trocando e construindo comigo reflexões sobre os mais diversos temas do conhecimento.

À Nay, que acompanhou de perto todo o processo de construção dessa dissertação, desde o projeto, lendo, discutindo e opinando; e que esteve ao meu lado e foi muito companheira em muitos momentos importantes ao longo dos últimos anos.

Aos professores da Psicologia Leny, Fábio, Galeão, Bernardo e Mariana, que de diferentes formas fizeram parte de minha trajetória intelectual e acadêmica.

Ao Gustavo, que, além de orientador, foi uma grande referência intelectual; que caminhou comigo nos assuntos em que concordamos, mas também nas discordâncias proporcionou visões novas e desafiadoras que me impulsionaram e fizeram avançar.

À Aretha, pelas boas conversas de sempre e pela ajudinha com o inglês.

À Ale, que no último período vem sendo uma companheira muito importante em muitos momentos, e que diversas vezes me incentivou e me animou para prosseguir e terminar esta dissertação.

Às “meninas da Física”, Din, Malu, Giu, Gabi, Deborah, Lo, Joy, que me deram uma força e um ambiente de amizades que me ajudou muito na reta final deste trabalho.

Ao CNPq, que me proporcionou aquilo que deveria ser proporcionado a todo pesquisador e estudante: uma bolsa para que o desenvolvimento dos estudos pudesse transcorrer sem preocupações e carências financeiras.

Resumo

CAMILO-DE-FERNANDES, Jo. **Consciência de classe e transformação social: uma reflexão sobre os limites dos estudos empíricos em Psicologia.** 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Nesta dissertação, fazemos uma discussão teórica e metodológica sobre o que determina fundamentalmente as lutas de emancipação. Em primeiro lugar, identificamos como a consciência é tomada no senso comum como sendo esse fator determinante. Passamos então a analisar alguns trabalhos acadêmicos da Psicologia e das Ciências Humanas que tomam como pressuposto que a consciência de fato ocupa esse lugar. Eles têm em comum algumas características metodológicas: por meio de entrevistas, recolhem dados empíricos sobre o que os trabalhadores pensam e classificam suas consciências em diversos níveis, alguns mais próximos outros mais distantes da possibilidade de emancipação. Nestes trabalhos, criticamos uma concepção de Humano dualista, que cinde corpo e espírito, e identificamos em tal concepção uma impossibilidade de se propor ações efetivas. Em seguida, por meio do recurso ao pensamento dialético, construímos uma concepção monista de sujeito, que foge à cisão e que seria capaz de apontar para uma prática de fato emancipatória. Para compreender de forma mais concreta as possibilidades de emergência desse sujeito na luta de classes, estabelecemos um diálogo com Lukács e suas formulações sobre consciência de classe. Esse autor faz uma tentativa de construir uma teoria materialista e dialética sobre o tema. A consciência de classe dos trabalhadores é, para ele, aquela consciência psicológica necessária para que eles cumpram a meta revolucionária de sua classe, e não a consciência psicológica empiricamente observada. Apesar de Lukács superar os trabalhos empíricos anteriormente citados, também criticamos sua formulação por cair no idealismo e em uma perspectiva política fatalista, que igualmente não é capaz de informar a ação de emancipação. Por fim, a partir de uma crítica materialista aos elementos idealistas que identificamos em Lukács, propomos uma hipótese sobre a determinação fundamental das lutas emancipatórias: tal determinação teria mais relação com a organização dos trabalhadores do que com sua consciência ou com qualquer outro aspecto ideal. Nossa hipótese ainda não é suficientemente aprofundada nesta dissertação, mas apontamos caminhos para delimitá-la e testá-la melhor, a partir de critérios teóricos e históricos.

Palavras-chave: Marxismo, consciência de classe, ideologia, emancipação, organização

Abstract

CAMILO-DE-FERNANDES, Jo. **Class consciousness and social change: thoughts on the limitations of empirical studies in Psychology.** 2018. Dissertation (Masters in Social Psychology) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

In this dissertation, we present a theoretical and methodological discussion about what fundamentally determines the struggles for emancipation. At first, we identify that consciousness is popularly taken as if it were the determinant factor in this regard. Then, we analyze a few academic studies from the field of Psychology and the Human Sciences, which assume that consciousness indeed occupies this determining role in class struggle. They have some methodological features in common: through interviews, they harvest empirical data about what workers think, and, afterwards, rank their consciousnesses in different levels, some closer to and some further from the possibility of emancipation. We criticize, within these researches, a dualist conception of Human, that splits body and spirit, identifying in such a conception the impossibility of proposing effective agency to workers. Furthermore, we call upon the dialectical reasoning and build a monist conception of subject, denying the split and trying to enlighten a path to emancipatory practices. To concretely comprehend the possibilities of this kind of subject's emergence in class struggle, we establish a dialogue with Lukács and his formulations on class consciousness. This author intends to theorize materialistically and dialectically about this issue. Class consciousness of workers, for him, is not the empirically observed consciousness, but the psychological consciousness necessary for them to accomplish the revolutionary goal of their class. Despite Lukács surpassing the empirical studies previously mentioned, we also criticize his formulations because he backslides on idealism and a political fatalism, equally unable to guide the action towards emancipation. At last, out of materialistic criticism we bring onto idealistic elements in Lukács, we propose a hypothesis on the fundamental determinant of emancipatory struggles: such determinant is more closely related to the organization of workers than to their consciousness or any other ideal aspect. Our hypothesis is not yet sufficiently explored as of this dissertation, but here we point towards paths to better bound it with theoretical and historical criteria.

Keywords: Marxism, class consciousness, ideology, emancipation, organization

Sumário

Capítulo 1 – Introdução 13

1.1 Origem e justificativa deste trabalho 13

1.2 O senso comum, o cartesianismo e o marxismo na questão da transformação do mundo 18

1.3 Questão a ser trabalhada 28

1.4 Projeto de desenvolvimento da dissertação 30

Capítulo 2 – Estudos empírico-críticos sobre a consciência 33

2.1 O método empírico-crítico 33

2.2 Potencialidades do método empírico-crítico 41

2.3 Contradições advindas da cisão entre espírito e matéria 47

2.4 Pensamento como ferramenta 53

2.5 O conceito de unidade de Vigotski 55

2.6 Conceito de dialética e sujeito 59

2.7 O sujeito e a dialética nos trabalhos empírico-críticos 63

2.8 A leitura materialista da dialética e o sujeito 69

Capítulo 3 – O jovem Lukács e a consciência de classe 73

3.1 O conceito lukacsiano de consciência de classe 73

3.2 Sobre o viés idealista da consciência de classe de Lukács 87

3.3 Aproximações e distanciamentos entre o jovem Lukács e Celso Frederico 94

3.4 Uma hipótese sobre a questão da organização 98

Capítulo 4 – Conclusão 111

Referências bibliográficas 117

Capítulo 1 – Introdução

1.1 Origem e justificativa deste trabalho

O objeto sobre o qual nos debruçaremos nesse texto pode parecer, à primeira vista, *superado* ou *pouco relevante*. Partindo dos pressupostos de que é necessária uma transformação radical das estruturas da sociedade e de que tal transformação se dará por um sujeito social específico – a classe trabalhadora –, aparentemente a questão a ser explorada é o estado atual e as possibilidades de mudanças *na consciência* dos indivíduos e grupos pertencentes a essa classe. Suas posições políticas, assim como sua disposição para a luta social, são os fatores que devem ser conhecidos e sobre os quais se deve atuar para se perseguir as necessidades postas. A natureza da consciência e da sua relação com a transformação social efetiva são elementos que inevitavelmente perpassam a pesquisa de tais fatores, mas colocar a definição dessa natureza como objeto de um estudo específico pode parecer um exagero preciosista: a teoria marxista já teria oferecido um conhecimento preciso da sociedade que, combinado com as aspirações comunitárias – em oposição a aspirações individualistas –, determinaria o caminho das transformações, independentemente de definições mais rigorosas sobre a natureza daquilo que se entende por consciência nesse contexto. Tentar alcançar com mais rigor esse tipo de definição pode parecer nada mais que um devaneio diletante, um desvio daquilo que realmente interessa na prática, que é entender como os trabalhadores compreendem o mundo e como é possível atuar sobre tal compreensão. Novas conclusões sobre os *fundamentos* do campo da consciência de classe parecem, a princípio, pouco relevantes para os estudos substantivos, estes sim importantes e com possibilidades de cumprir um papel social significativo.

Não apenas *os fundamentos* desse campo são desvalorizados na construção de conhecimento com perspectivas de transformação; *o próprio campo* por vezes é secundarizado em favor de campos adjacentes. Não raramente, nas formulações de militantes ou de grupos políticos, teorizações pouco rigorosas sobre a questão da consciência como condicionante da ação política são justapostas a profundas e elaboradas análises científicas sobre a situação política e econômica atual. Isso faz com que não seja claro se as primeiras se baseiam de fato em uma ilação científica ou se estão apoiadas

simplesmente no senso comum. Os problemas que o conceito de consciência normalmente é invocado para responder, sobre a participação dos trabalhadores nas lutas por mudanças em suas condições de vida e sobre a eficiência destas lutas em direção a mudanças estruturais, acabam, portanto, ficando sem resoluções solidamente embasadas.

Essa deficiência que observamos no âmbito da prática das lutas sociais parece ter consonância com o diagnóstico que Raquel Varela[1] faz no âmbito da construção de conhecimento no campo do marxismo: "A maioria dos marxistas estuda o capital, muito poucos estudam como derrubar o capital e ninguém estuda o que colocar no lugar". Ao estudo da *situação atual* da economia e da sociedade é dada uma importância central, enquanto pouco se aprofunda o pensamento sobre os problemas relacionados à *mudança* dessa situação. É como se o rigor e as sólidas formulações sobre a primeira questão fossem suficientes para solucionar a segunda, na medida em que ambas aparecem justapostas nos discursos. A militante marxista e acadêmica faz um diagnóstico bastante crítico e aponta uma antinomia: considerando que os marxistas se colocam, como tarefa central, a *transformação* da totalidade da sociedade, há poucas proposições no sentido de se produzir conhecimento rigoroso sobre como, na prática, realizar essa tarefa. A resposta ao problema prático da emancipação humana não tem amplas análises científicas para se sustentar. Seria necessária, portanto, a construção de uma *ciência das revoluções*, um conhecimento não apenas das condições e contradições do capital, não apenas das *possibilidades* objetivas e subjetivas de transformação, mas dos *processos de transformação* em si; uma ciência que sirva como guia e ferramenta para os trabalhadores em luta e para os revolucionários. É claro que aqui não falamos sobre um conceito de ciência de inspiração positivista, e nem temos nenhuma pretensão de que a teoria forneça um manual definitivo e estático, um tipo de passo-a-passo revolucionário. A necessidade de construção da *ciência da revolução* implica um conhecimento que possa instrumentalizar, conforme as particularidades de cada momento histórico e de cada lugar, o movimento em direção à maior autodeterminação dos trabalhadores sobre sua própria atividade e, em consequência, sobre a totalidade de suas vidas.

O presente trabalho procura se inserir nos esforços dessa construção mais ampla. Raquel Varela, na mesma fala citada anteriormente, dá bastante ênfase à questão da

---

[1] Raquel Varela, comunicação oral em palestra, 06 de abril de2016

possibilidade de prever uma revolução. Segundo a pesquisadora, essa possibilidade existe e uma pergunta importante a ser respondida é sobre que elementos empíricos podem ajudar nesse tipo de previsão. Em nossa opinião, além dessa questão central que versa sobre as revoluções em geral, há também outras questões de fundo que se colocam no caminho desse tipo de realização teórica. Aquela que será nosso foco neste trabalho versa sobre as determinações fundamentais de uma ação revolucionária socialista. O que precede, não necessariamente temporalmente, mas em essência, as ações efetivas que provocam transformações *estruturais* na sociedade? Obviamente não pretendemos dar uma resposta definitiva a essa pergunta neste trabalho, mas a teremos como nosso guia fundamental e faremos nossas reflexões e argumentações sob sua luz.

Além de adentrar esse terreno pouco frequentado, tentaremos nele construir uma objeção à possível conclusão citada anteriormente de que o que pode levar a avanços na prática de transformação social são as descobertas substantivas sobre a dinâmica da consciência, e não discussões sobre fundamentos. Tais discussões, quando tratamos do campo de estudos da consciência de classe, não nos parecem superadas e, em conseqüência disso, diríamos que alguns estudos substantivos no campo estariam se apoiando em bases passíveis de questionamentos. Desconsiderando aquelas formulações que analisam muito profundamente *o capital em si* e ignoram a questão de *como derrubar o capital* (que são numerosas e que, por sua própria essência, não debatem os fundamentos do campo que estamos aqui a tratar), poucas obras de discussão sobre os fundamentos do nosso problema sobram para servir como modelo para os estudos substantivos. Muito do que se produz teoricamente, empiricamente e dentro da atividade militante se baseia em alguns poucos modelos de compreensão da natureza da consciência e de sua relação com a prática. Essa produção é composta principalmente por aquilo que chamamos de estudos substantivos, que fazem o uso desses modelos exemplares para tentar compreender realidades sociais específicas (como é o caso dos textos analisados no segundo capítulo). Por vezes realizam-se inclusive debates teóricos, mas sem escapar significativamente do âmbito de pensamento já estabelecido (como é o caso da parte teórica do trabalho de Celso Frederico (1978), discutida no final do terceiro capítulo). Assim, os próprios modelos fundamentais pouco são postos em questão. Neste trabalho, procuramos sustentar a ideia de que, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, um questionamento desses fundamentos pode afetar de forma importante as próprias pesquisas substantivas, alterando nelas não apenas a

interpretação sobre seus objetos de estudo, mas *os próprios objetos* e a *natureza das perguntas* que devem ser respondidas.

Seria relevante colocar que essa linha argumentativa que nos propomos aqui a seguir não estava dada de antemão em nosso horizonte. A primeira perspectiva que tínhamos com este trabalho não fugia substancialmente dos modelos mais tradicionais de estudo da consciência de classe. Mesmo que desde o princípio nos colocássemos uma tarefa de fazer uma discussão metodológica e não uma pesquisa substantiva, ela ainda se encontrava nos moldes daqueles trabalhos que buscavam compreender a consciência dos trabalhadores: questionávamos como seria a forma correta de compreender e de atuar sobre essa consciência. Mas nossos reais problemas se mostraram escondidos em terrenos os quais não pretendíamos explorar a princípio. Anteriormente vislumbrávamos ter como referência alguns trabalhos modelares sobre o assunto, e ao final nos vimos no encargo de apontar limites nesses mesmos trabalhos.

Quando projetamos a presente pesquisa, a dinâmica da consciência que julgávamos necessária para a luta vitoriosa da classe trabalhadora parecia ser muito bem ilustrada pela bela canção interpretada por Jair Rodrigues sobre a experiência de vida de um boiadeiro, intitulada "Disparada". O personagem-narrador dessa história era, no início, inebriado por uma posição de poder, em que se sentia "dono de gado e gente", subjugando pessoas da mesma forma como fazia com sua boiada: "Seguia como num sonho, e boiadeiro era um Rei". Mas exercer essa função de *Rei* não era algo que satisfizesse suas reais necessidades e nem aquelas das pessoas que ele tinha à sua volta; o fato de que ele se via numa posição de privilégio tinha origem em uma distorção de sua capacidade de visão, causada por estar vivendo em um sonho. As próprias experiências de vida que foi tendo, então, fizeram com que o boiadeiro mudasse essa forma de ver e se portar:

> Mas o mundo foi rodando nas patas do meu cavalo
> E nos sonhos que fui sonhando, as visões se clareando
> As visões se clareando, até que um dia acordei (VANDRÉ& BARROS, 1966)

A partir de então, com a nova visão sobre o mundo, consciente de que a forma como subjugava o gado não podia ser reproduzida com as pessoas, abandonou a posição de poder que ostentava. Aquele reino que controlava, existente em seus sonhos, não podia mais existir na realidade. Em sua consciência, passou a viver para consertar tudo aquilo que via fora de lugar no mundo, e assim se tornou cavaleiro "num reino que não tem rei".

O processo vivido pelo boiadeiro de Jair Rodrigues é um protótipo daquilo que chamamos, em alguns trabalhos de pesquisa ao longo da graduação, de *salto de consciência*. Ele vivia uma vida em conformidade com o que suas condições sociais imediatas lhe impunham, passivamente, e sua consciência era povoada de artifícios de engrandecimento de seu próprio modo-de-ser dado. Mas essa mesma consciência, por meio de uma percepção cada vez mais clara do mundo, de repente sofreu uma transformação brusca: "até que um dia acordei". A partir de então, em vez de se entusiasmar com a situação em que se encontrava, o boiadeiro passou a se engajar numa missão de transformá-la; em sua consciência agora habitavam o inconformismo e o desejo de mudança. E era justamente esse tipo de *salto* o que buscávamos nos primeiros trabalhos sobre o assunto, realizados durante a graduação: queríamos compreender como ele ocorre, e assim pensar possibilidades de promovê-lo de forma mais ampla e efetiva na classe trabalhadora. Essa perspectiva foi trazida de nossa experiência militante anterior, em que a questão da *elevação do nível de consciência* dos indivíduos e das massas era tida como tarefa central para alcançar as transformações sociais; e o *salto* era a forma na qual essa mudança na consciência se apresentava empiricamente.

Mas essa nossa perspectiva primeira sofreu diversas mudanças ao longo das pesquisas e reflexões que culminaram no presente trabalho. As próprias perguntas a serem respondidas mudaram significativamente quando analisamos alguns estudos que se propunham à compreensão da consciência e quando nos questionamos sobre os pressupostos que sustentam a escolha desse objeto. Ao formular a pergunta sobre como é a dinâmica da consciência e sobre como se pode intervir nela, um pressuposto importante é que a consciência, em si, é fundamento da ação política transformadora da realidade. Nesse ponto, já é possível notar que o problema fundamental, da transformação da realidade, foi transferido para outro âmbito, o da consciência. Seria essa transferência legítima, bem fundamentada e engendradora de respostas corretas sobre os caminhos a seguir para alcançar as metas postas? Ao longo desse estudo percebemos que, se não nos preocupássemos com essa questão, tudo o que fizéssemos talvez não cumprisse aquele papel que esperávamos, de contribuir para uma prática mais efetiva de transformação.

1.2 O senso comum, o cartesianismo e o marxismo na questão da transformação do mundo

O problema sobre como tornar mais efetiva a luta pela transformação radical dos fundamentos da sociedade é bastante extenso e tem uma miríade de aspectos diferentes. Neste trabalho, não entraremos em algumas questões já consolidadas no pensamento marxista, mas as tomaremos como pressuposto. Por exemplo, sobre a necessidade da revolução para que aconteça essa transformação social: a luta por emancipação na sociedade burguesa não pode se dar sem um enfrentamento com as próprias estruturas de tal sociedade. Nenhum tipo de liberdade pode ser ganho, em seu sentido pleno, de forma individual ou fragmentária; pelo contrário, partindo-se da sociedade burguesa, isso só pode ser garantido por meio de uma ruptura em nível estrutural: a "liberdade consiste em converter o Estado, de órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela" (MARX, 2012, p. 42). Isso nos leva à necessidade da revolução como uma ruptura global com as formas de poder burguesas e com seu modo de produção. Essa ruptura se daria em favor da tomada do poder pela classe trabalhadora, que passaria a organizar a produção de forma livre, não mais submetida ao jugo de seus antigos patrões. Mas a "libertação da classe trabalhadora tem que ser obra dos próprios trabalhadores" (Ibid., p.33). A questão da emancipação, portanto, tem como eixo importante as lutas da classe trabalhadora. Como essa classe luta, com que meios, em que situações, e rumando a que tipo de soluções para seus problemas?

Do ponto de vista da atuação militante que visa a emancipação, o problema da efetividade das lutas, portanto, pode ser dividido em dois outros. O primeiro versa sobre o *engajamento* ou não dos membros da classe trabalhadora nas lutas sociais: o que determina a participação ativa ou a passividade desses indivíduos em relação aos processos históricos? O segundo é o do *sentido* e da *efetividade* de tais lutas: elas são locais e pontuais ou são globais e têm potencial de provocar mudanças estruturais na sociedade? Existindo esse potencial, as ações dos trabalhadores de fato caminham objetivamente no sentido da destruição das relações de produção capitalistas e da construção do socialismo? Ou são ações que, a longo prazo, se mostrarão pouco efetivas e facilmente reversíveis pela classe dominante capitalista?

A prática política de grupos militantes faz emergir em seu seio um senso comum que tem certas especificidades. Aquela que é, para nós, a mais importante delas já foi apresentada, e consiste no emprego da categoria *consciência* como fundamento das explicações para as duas questões aqui levantadas. Não são raros nos meios militantes discursos como "tal categoria de trabalhadores não participa da luta porque tem uma *consciência* atrasada" (referindo-se à primeira questão) ou "aqueles companheiros são valorosos e têm muita disposição para lutar, mas suas ações são limitadas porque não têm *consciência* da luta socialista" (referindo-se à segunda questão). A consciência é colocada nesses discursos como uma condição prévia e determinante das ações políticas: é ela que determina se um indivíduo ou grupo vai optar pela luta ou não; e também se essa opção se dará em favor da luta socialista e revolucionária ou de alguma outra forma de luta mais limitada.

Mas, se a consciência pode se manifestar em seu aspecto positivo (ou seja, enquanto consciência existente e adequada), e assim levar à luta socialista, pode aparecer também em seu aspecto negativo, enquanto falta, ou enquanto *ideologia*. Esta, dentro dos discursos militantes em questão, é aquilo que afasta as pessoas das lutas sociais ou leva a desvios em relação à meta socialista. Não é incomum que se atribua à *ideologia* o não apoio ou a não participação em lutas sociais. Também é frequente que militantes caracterizem como *ideológicas* as bandeiras de reivindicação diferentes daquelas que defendem, colocando que elas desviariam as lutas de sua meta necessária. A noção de ideologia é entendida, em linhas gerais, como um conteúdo da consciência que se afasta da realidade e a encobre; *por consequência*, na prática das lutas sociais, ela induziria ao erro. É possível notar, assim, que a *consciência* e a *ideologia* pertencem à mesma substância, que corresponde a aspectos mentais, conscientes, tanto no âmbito do conhecimento da realidade quanto no âmbito das intenções e da tomada de decisões. E essa substância – em seu aspecto positivo ou no negativo – determina as ações de luta e a efetividade dessas ações na direção de transformações estruturais. Uma das tarefas da militância, portanto, seria atuar sobre a consciência de classe, *elevando o nível de consciência das massas* ou *combatendo a ideologia na consciência dos trabalhadores*, até que estes, *adquirindo a consciência de classe adequada*, se tornariam protagonistas da revolução. Trabalhadores que não lutam pelo socialismo ou que lutam de formas não efetivas estariam ainda reféns da *ideologia*.

Mas a própria definição sobre o que seriam a consciência adequada e a ideologia não é clara, quando pensamos na prática das lutas políticas e sociais. A *consciência de classe adequada* é muitas vezes definida, nesses círculos, como o conhecimento e domínio do Socialismo Científico, que envolveria, por exemplo, a compreensão sobre a relação entre as classes, sobre a exploração capitalista e sobre a necessidade da revolução. É certo que muitos dos diferentes grupos políticos socialistas têm, entre seus quadros, intelectuais e militantes que se dedicam ao estudo profundo do marxismo e que o conhecimento daí proveniente se converte em formação para círculos mais amplos de ativistas. Mas também é evidente que diagnósticos e prognósticos sobre situações concretas da luta de classes feitos a partir do *mesmo* conhecimento sobre a ciência marxista são bastante diversos entre si, e os diferentes grupos e ativistas frequentemente lutam em direções divergentes, combatendo-se mutuamente e acusando uns aos outros de não agir em consonância com a *consciência de classe adequada*. Mesmo quando há certas convergências, quando se identificam os mesmos inimigos a combater e quando são propostas ações em conjunto, táticas e estratégias de luta (baseadas na mesma teoria marxista) ainda são distantes o suficiente para colocar diferentes setores dos movimentos em grandes conflitos.

O intuito de trazer tal reflexão não é afirmar que seja um problema a disputa entre diferentes perspectivas dentro do marxismo, nem colocar sob uma ótica moralista os métodos pelos quais essas disputas são feitas. Muito menos queremos concordar com o discurso de que todas as análises e ações políticas contêm verdades equivalentes e de que não existiria, portanto, certo ou errado nesse assunto. Achamos, sim, que existem grupos e militantes cujas ações estão mais próximas de uma ação revolucionária do que outros, e que métodos de luta que parecem questionáveis sob uma moral burguesa são justificáveis em certos momentos da luta. Mas não é esse o centro do que queremos discutir aqui. A experiência aqui invocada pretende unicamente mostrar como o discurso comum sobre a consciência de classe (colocada como um guia para a ação revolucionária correta) ou sobre ideologia (colocada como um estado de consciência contrário à revolução) é muito pouco preciso e não dá conta de explicar tais disputas e diferenças nas análises, e nem de apontar quais ações são mais coerentes ou incoerentes com a luta revolucionária.

A antinomia[2] acima apresentada, entre um conceito de consciência de classe e a ação concreta dos grupos políticos que parecem referenciar-se nele, pode parecer apontar claramente para um problema no próprio conceito e nas teorizações dele decorrentes. Mas, na prática, o problema não aparece nos círculos militantes de forma tão explícita. Essa antinomia, na experiência de muitos novos ativistas, já é de alguma forma percebida e traz consigo certo desconforto: a realidade não se encaixa bem nas explicações dadas tradicionalmente sobre a consciência de classe. Como poderia um leque tão grande de coletivos e indivíduos que querem chegar ao mesmo objetivo, referenciando-se nos mesmos princípios, ter ações tão inconciliáveis entre si? Mas tal desconforto é costumeiramente ignorado ou menorizado. Primeiro, em função da crença de que se está seguindo no caminho certo: as explicações sobre consciência não precisam ser questionadas, ainda que apresentem certas anomalias, porque todo um grupo está convencido de que os conceitos que usam os levam a práticas corretas. Segundo, em função da priorização de outros debates e ações: a realização das tarefas do dia a dia é mais importante e mais efetiva na luta socialista do que a compreensão de algumas pequenas antinomias entre a realidade e as ditas explicações. A própria crítica que fazemos ao longo de todo este trabalho à compreensão de senso comum aqui apresentada não teve origem exclusivamente nesse tipo de desconforto; apesar de este já ser percebido há muito tempo em nossa atividade militante, só pudemos compreendê-lo um pouco melhor e de forma mais estruturada a partir de uma maior maturidade teórica, alcançada por meio das críticas que apresentamos nos capítulos seguintes.

Mas, apesar do pouco rigor e das lacunas explicativas, há elementos que permitem identificar um tipo de racionalidade bastante preciso por trás desses discursos sobre a consciência. Nos meios da militância em questão, se reivindica muito fortemente a teoria marxista ou outras teorias socialistas. Ainda assim, essa militância não está isolada das condições gerais às quais a sociedade como um todo se submete e, portanto, é inegável a influência de outras formas de racionalidade, mais hegemônicas no mundo atual. Um

---

[2] Cabe aqui uma observação sobre escolhas terminológicas que fazemos neste trabalho. O termo *contradição* é comumente usado com diferentes sentidos, tanto para se referir àquilo que, na tradição dialética, é o impulsionador do movimento quanto para indicar simples oposições, discordâncias, discrepâncias, faltas de coesão argumentativa, etc. Aqui, preferimos usar *contradição* apenas no primeiro caso, ou seja, quando o conceito designado for rigorosamente o conceito dialético. Em outros casos, usaremos outros termos, conforme a situação, como oposição, antinomia, etc.

exemplo importante, que nos ajudará a compreender aspectos do senso comum que aqui levantamos, é aquela cujas origens podem ser buscadas já no pensamento de Descartes. Aqui, tentaremos apresentar brevemente os pontos mais importantes desse tipo de racionalidade moderna e contrastá-los com alguns elementos fundamentais da crítica marxista; isso nos dará uma base conceitual mínima para as discussões que faremos ao longo de toda a dissertação.

Em sua obra sobre a Metafísica (DESCARTES, 1983), há dois conceitos que podem contribuir significativamente para compreendermos a lógica que sustenta os discursos que identificamos anteriormente. O primeiro é o pressuposto que funda todo o pensamento do autor, enquanto o segundo permite que seu sistema metafísico tenha uma coesão interna: são os conceitos de *distinção* e de *união*. Eles podem lançar luz sobre grande parte das formulações que, ao longo da modernidade, tentaram explicar a conduta humana e, em particular, sobre algumas das explicações que se popularizaram nos tempos atuais.

Na formulação cartesiana, a realidade é dividida em duas substâncias diferentes, ou seja, há dois fundamentos últimos, irredutíveis um ao outro, sobre os quais se assenta tudo o que há: o corpo e a alma. Eis a noção de *distinção*. O Humano[3], como parte dessa realidade, também deve se constituir dessas substâncias; e, particularmente, o único ser que é ao mesmo tempo corpóreo e pensante participa em ambas simultaneamente:

> [...] possuímos, em relação ao corpo em particular, apenas a noção [primitiva] da *extensão*, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do *pensamento*, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade (Ibid., p. 298, grifos nossos)

Não se podem derivar do pensamento as categorias relativas ao mundo extenso. Da mesma forma, da noção de extensão não pode ser derivada nenhuma categoria que diz respeito ao espírito puro, por exemplo a *finalidade*. Tudo aquilo que tem uma meta, uma inclinação, uma vontade – tudo pertence ao domínio da alma, que tem uma natureza completamente distinta daquela do funcionamento dos corpos. Estes, por sua vez, funcionam de forma mecânica, regidos por leis necessárias e universais, que passam longe de qualquer determinação racional: no âmbito da substância extensa,qualquer movimento ou transformação de um corpo se dá pelo contato com outro corpo, em um processo no qual todos os elementos envolvidos agem cegamente e sem nenhum tipo de causa

[3] Neste texto, para fazer referência à humanidade enquanto gênero, em vez da palavra *Homem*, uso *Humano*.

final.Dentro dessa distinção cartesiana, uma transformação que tenha um fim, que seja operada de forma orientada e que corresponda às ações de um sujeito só pode ter origem na substância da alma.

Esse tipo de conclusão que se pode tirar da formulação do filósofo moderno é semelhante a elementos presentes no senso comum existente em nossa sociedade atual. A partir de um pressuposto como esse, quando pensamos no socialismo como um movimento de transformação da realidade que não resulta simplesmente do movimento cego dos corpos, ou seja, como um movimento orientado racionalmente, nada mais evidente que ele apareça com origem última na substância não-corpórea, como ideia, ou como *consciência*.

Marx localizava um dualismo semelhante a esse nos autores que ficaram conhecidos como *materialistas ingênuos*, o que podemos observar, por exemplo, em sua crítica a Feuerbach no seguinte trecho: "Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista" (MARX & ENGELS, 2007, p. 32). É interessante notarmos que a separação entre a matéria e o espírito[4] constitui também, nesse contexto, a separação entre objeto e sujeito. À matéria é atribuída a característica da estaticidade: o ser é sempre igual a si mesmo. Uma filosofia como a de Feuerbach, que se fundamenta nessa concepção de matéria, nada mais abarca do que a descrição do ser dado em um momento específico, mas vê nela uma descrição universal e atemporal do ser. O Humano, para tal filósofo, é visto simplesmente como objeto, e nunca como atividade. Assim, quando se identifica que a essência do ser contrapõe o que está dado no mundo observado, essa contraposição aparece como uma forma ideal desse ser, aparece no âmbito do espírito, e não como uma característica material de um ser contraditório em si mesmo. Qualquer transformação no que está dado, e portanto a própria história, pertence apenas ao reino do espírito.

> [Feuerbach n]ão consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa "concepção superior" e na ideal "igualização no gênero"; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social. (Ibid., p. 32)

[4] Neste trabalho, o termo "espírito" será usado para designar o âmbito do pensamento, das ideias.

Marx identifica que, com a separação entre uma matéria inerte e um espírito que pode ser a única origem de movimento, o próprio movimento deixa de se realizar. A "igualização no gênero" de Feuerbach não modifica a realidade que o filósofo vê, apenas atribui a ela uma ideia que está além da percepção imediata. O conceito moderno de *distinção* (mesmo quando não aparece explicitamente) cria problemas para a questão da atuação consciente e orientada sobre o mundo material: o sujeito se limita ao plano da ideia, não provocando transformações reais no mundo.

Mas, em um sistema internamente coerente que supõe a ação humana sobre o mundo, a separação essencial entre sujeito e objeto não poderia ser absoluta a ponto de impedir qualquer relação entre as duas substâncias, sob pena de criar-se uma antinomia: o sujeito é sujeito por essência, mas não exerce atividade de sujeito sobre nenhum objeto. Portanto, mesmo autores dualistas trazem em seus sistemas soluções para a questão da comunicação entre espírito e corpo. Particularmente no sistema de Descartes (1983), essa comunicação, que é aquilo que cria a possibilidade de existência do sujeito, se dá no Humano, o ser que é ao mesmo tempo extenso e pensante. O espírito tem acesso às afecções recebidas pelo corpo, que são as sensações vindas dos órgãos dos sentidos, por um lado, e, por outro, também é capaz de orientar o corpo em sua ação no mundo extenso. Essa comunicação entre as substâncias, que contudo não as funde, introduz o segundo conceito importante para nossa discussão, que é o de *união*.

Na união, as afecções trazidas pelos órgãos dos sentidos e transmitidas de forma mecânica ao longo dos nervos terminam por causar impressões no espírito. No sentido contrário, o espírito, com suas finalidades próprias, afeta os nervos e estes os órgãos motores, o que permite que o sujeito aja sobre os objetos extensos. É possível, a partir da forma como se concebe esse tipo de ação racional e dirigida sobre os corpos, compreender alguns aspectos característicos daquilo que ficou conhecido como o *sujeito* da modernidade. Em primeiro lugar, a ligação entre corpo e espírito acontece no indivíduo: é por meio da *glândula pineal*, presente no cérebro de cada ser humano, que o pensamento tem acesso a todas as afecções vindas do corpo e controla seus movimentos e ações sobre outros corpos. É no indivíduo, portanto, que se encontra a origem de qualquer transformação da realidade que tenha algum tipo de finalidade ou orientação, ou seja, qualquer transformação não puramente mecânica. O indivíduo é o sujeito: é o que conhece e o que age sobre os corpos; e somente através dele o espírito se manifesta sobre o mundo extenso. Sua capacidade de

ação não vem de outro lugar senão de sua racionalidade, ou de sua capacidade de conhecer de forma crítica tudo o que há. A simples *percepção* daquilo que há no mundo não é suficiente para bem orientar as ações: os órgãos dos sentidos podem nos enganar, e as impressões que os nervos levam até o espírito não necessariamente correspondem aos objetos realmente existentes na substância extensa. Portanto, para Descartes, é a razão aquilo que deve ser a origem e o critério máximo para determinar da ação humana. Ainda que seu acesso ao mundo seja mediado por uma percepção possivelmente enganadora, ela é capaz de compreender os eventuais erros e orientar uma ação correta, o que a percepção, por si só, não poderia fazer. É o espírito, portanto, que é o fundamento do sujeito; é o pensamento a origem das ações corretas sobre o mundo. Daí vem o conceito cartesiano de livre-arbítrio. Este não acontece quando se escolhe entre diversas opções equipolentes, que pareçam indiferentes entre si; tal situação só seria possível quando a razão ainda não conhece bem todas as possibilidades a ponto de hierarquizá-las. O livre-arbítrio de fato só se realiza quando as opções de ação são estreitadas por meio do pensamento, e então o espírito, em sua expressão máxima, é o que determina a escolha, colocando uma opção muito claramente acima de todas as outras.

É possível observar as relações sociais burguesas, à época ainda nascentes, nessa formulação que, por um lado, separa a matéria e o espírito e, por outro, coloca neste a determinação última do sujeito. Descartes coloca que o que acontece na união, ou seja, a percepção do mundo extenso, dá ao Humano um conhecimento prático cotidiano: apesar de não corresponder necessariamente à essência dos objetos, a percepção permite que saibamos, em linhas gerais, como agir sobre eles. É um tipo de conhecimento usado por Humanos comuns, trabalhadores braçais, não filósofos. Ao contrário, aqueles que filosofam poderiam superar as limitações da pura impressão imediata das coisas existentes no mundo extenso e usar a razão para conhecer de forma clara e distinta a real natureza das coisas. Somente o conhecimento filosófico poderia, portanto, levar a uma atitude crítica em relação àquilo que foi trazido pelos órgãos dos sentidos e orientar a *boa ação* sobre o mundo. Somente aquele que pode filosofar poderia ser sujeito e exercer seu livre-arbítrio; nunca o trabalhador braçal que se orienta pelas ideias sensíveis em vez de seguir as ideias claras e distintas da razão. Essa formulação revela muito sobre a realidade burguesa: os sujeitos só podem ser individuais, pois suas ações se orientam pela busca individual de lucro e não por qualquer anseio comunitário; as finalidades de qualquer ação têm origem última no âmbito

(social) do pensamento e não no âmbito (social) do corpo, ou seja, nos patrões e não nos trabalhadores braçais; e aos patrões é dada a possibilidade de conhecer as coisas do mundo, o que faz com que possam exercer seu livre-arbítrio, o que é negado àqueles que trabalham.

Esse tipo de crítica aos sistemas idealistas, que coloca a origem de suas ideias nas relações reais entre os humanos, e o estabelecimento do mundo material como origem ontológica de tudo aquilo que é atribuído ao espírito são fundamentos do método marxista que aqui tomamos como referência. Um pequeno resumo dessa concepção metodológica foi escrito por Ilarión Ignátievich Kaufmann em um artigo no Correio Europeu, elogiado por Marx e citado por ele em um dos posfácios de O Capital (MARX, 1996):

> Marx considera o movimento social um processo histórico-natural, dirigido por leis que não apenas são independentes da vontade, consciência e intenção dos homens, mas, pelo contrário, muito mais lhes determinam a vontade, a consciência e as intenções. (...) Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da cultura, é claro que a crítica que tenha a própria cultura por objeto não pode, menos ainda do que qualquer outra coisa, ter por fundamento qualquer forma ou qualquer resultado da consciência. Isso quer dizer que o que lhe pode servir de ponto de partida não é a idéia, mas apenas o fenômeno externo. (KAUFMANN apud MARX, 1996, p. 139)

Tudo aquilo que no sistema cartesiano poderia ser derivado da noção primitiva do pensamento, ou seja, tudo o que pertence à substância do espírito, aqui perde seu papel de determinação fundamental e se torna subordinado. A consciência, a vontade, as intenções e outras categorias similares agora aparecem como consequências de relações materiais específicas; o que é tido como *interno* deixa de ser primário, e passa a ser determinado pelo *externo*.

Do ponto de vista burguês, a questão da sobrevivência material, seja individual ou coletiva, não aparece como fundamental; o que o move não é a necessidade de sobrevivência, mas o interesse pelo lucro. As questões materiais, garantidas que estão para a classe possuidora dos meios de produção, não constituem para ela uma *condição* para seu jogo de poder, mas são apenas as peças movidas por esse jogo. Os jogadores são mentes individuais, que existem antes e acima do mundo real. Mas, se deixarmos de lado o ponto de vista dos interesses individuais na busca pelo lucro e tomarmos o da sociedade como um todo, a sobrevivência não aparece como algo dado, e se constitui como questão primeira, que determina todas as outras.

> [...] os homens têm que estar em condições de viver para 'fazer história'. Mas para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato

> histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX & ENGELS, 2007, pp. 22-33)

Portanto, não poderíamos tomar outro pressuposto para nossas formulações senão aquele de que as relações que sustentem materialmente uma sociedade, ou seja, suas relações de produção, determinam todo o leque de outras relações que seus membros podem ou não estabelecer: determinam sua forma de sobrevivência, as atividades necessárias para que ela ocorra, as formas de distribuição e de fruição da produção, além das relações pessoais necessárias para a manutenção de todo esse sistema. Em nenhum momento das determinações fundamentais da sociedade ou da história apareceu a consciência. Na medida em que consideramos que a sociedade só pode existir se for determinada fundamentalmente pelas relações que garantem sua sobrevivência material, a consciência não pode ser aquilo que a move e transforma: o movimento só pode ser originado das próprias relações de produção. A consciência é nada mais que um produto desse conjunto de relações, a cada momento histórico e em cada lugar. "Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens" (Ibid., p. 35).

As dicotomias entre o pensamento cartesiano e o pensamento marxista que levantamos até aqui – em especial aquelas entre o dualismo e o monismo e entre o idealismo e o materialismo – serão fundamentais para todo o desenvolvimento deste trabalho. À luz dessas dicotomias será possível compreender melhor as formulações que colocam a consciência como fundamento de uma ação transformadora da realidade, fazer sua crítica e pensar possíveis alternativas dentro do materialismo histórico e dialético. Para tanto, nos capítulos que seguem, devemos aprofundar algumas discussões fundamentais para que se possa negar de forma consequente a racionalidade moderna muito fortemente enraizada nos princípios cartesianos e muito presente nas explicações vindas do senso comum. Uma vez que no campo marxista é combatido o conceito de *distinção*, se torna necessário compreender de forma diferente o estatuto da matéria e do espírito; o conceito de *união* nesse contexto também perderia o sentido, e seria preciso formular outras ferramentas teóricas para compreender as relações entre diferentes elementos da realidade, se a consideramos de forma monista e não mais dualista. Consequentemente, o nosso *conceito de sujeito* também deve ser distinto daquele cartesiano, que era fundado no

espírito. Esses são alguns desafios teóricos que Marx e outros autores marxistas tiveram que resolver para desenvolver seu sistema crítico de pensamento, e que também têm relação íntima com os objetos trabalhados por nós neste texto. Em diferentes momentos ao longo desta dissertação, o aprofundamento das discussões sobre esses problemas será necessário, e então os apresentaremos com mais solidez, na medida em que se fizerem importantes para a linha argumentativa que desenvolveremos.

1.3 Questão a ser trabalhada

Até aqui, apontamos brevemente imprecisões em algumas formulações dentro do senso comum militante, assim como antinomias entre esse senso comum e os pressupostos marxistas. Também apresentamos, em linhas bastante gerais, que o campo sobre o qual nos debruçamos é comumente tomado como o campo da consciência de classe, mas que preferimos defini-lo mais precisamente como o campo das determinações fundamentais das ações revolucionárias. A partir disso, é possível delimitarmos de forma mais rigorosa a pergunta que nos orientará ao longo deste trabalho. Quais são as características fundamentais do *lócus*[5] em que a consciência é colocada nos discursos do senso comum anteriormente levantados? Em outras palavras, *qual é a essência daquilo que determina fundamentalmente a ação revolucionária socialista?* Essa é uma questão bastante ampla, que demandaria um trabalho muito maior para qualquer proposta de solução definitiva, mas buscaremos aqui estabelecer alguns *primeiros traços* de tal resposta. Principalmente, estabeleceremos alguns traços negativos: o que *não* pode ser colocado no referido lócus? Ou seja, o que não pode ser considerado fundamento da ação revolucionária? Como vimos anteriormente, tomar a consciência como um fundamento desse tipo pode trazer alguns problemas; e nos próximos capítulos, a partir de análises críticas, aprofundaremos essa discussão pensando tanto questões teóricas quanto práticas. Conforme os traços negativos de nossa resposta permitirem, secundariamente também tentaremos pensar possíveis traços positivos. Obviamente, como apontado anteriormente, não pretendemos ainda a partir deles constituir uma resposta acabada. Antes, chegaremos apenas a hipóteses e

[5] Lócus é uma palavra latina que emprestamos do vocabulário biológico. Em seu uso comum, indica o lugar de um gene dentro de um cromossomo. Aqui, usamos para indicar um *lugar* (não necessariamente físico, mas antes uma posição ontológica dentro de um sistema) que está associado diretamente com uma *função*.

pressupostos. Se, por um lado, nossas conclusões não constituirão ainda uma formulação sólida que responda à pergunta, acreditamos que elementos das nossas reflexões terão grande potencialidade de servir como base para tal formulação mais definitiva, e eis o principal propósito que apontamos para esta dissertação.

Esperamos que já tenha ficado claro, mesmo antes de estabelecermos mais precisamente a pergunta no parágrafo anterior, que nossa intenção aqui não é partir de um conceito dado de *consciência de classe* e estudar algo a partir dele, sejam questões metodológicas (que versariam sobre como estudá-lo), sejam questões substantivas (que versariam sobre aspectos da consciência de um determinado grupo da classe trabalhadora), ou sejam ainda questões práticas (que versariam sobre a dinâmica da consciência e sobre possíveis formas de afetá-la e alterá-la). Nossa intenção, ao contrário, é confrontar alguns pressupostos desse conceito, que normalmente são aceitos sem serem postos em inquérito, e mostrar que as próprias questões e objetos de estudo podem mudar se tais pressupostos entrarem em xeque. Por isso, achamos que é importante salientar a distinção entre o *campo de estudos* e o *objeto de estudo*. Inevitavelmente, para começar nossas discussões partiremos de vários trabalhos que discutem a fundamentação da ação de emancipação a partir de questões ligadas à consciência, e por isso nos parece também inevitável a referência a esse campo como o *campo da consciência de classe*, termo que inclusive já usamos anteriormente. Achamos que, por ser importante manter uma referência a respeito de quem são nossos interlocutores, é razoável aceitar em alguns momentos essa denominação. Mas isso não significa que o objeto de estudo é necessariamente a consciência, em si, em sua concepção fundamentalmente psicológica, como é compreendida mais tradicionalmente dentro desses trabalhos. O próprio objeto, dentro do campo, é algo que devemos colocar em questão.

É importante também salientar que, mesmo sendo um trabalho teórico-conceitual, não perde sua referência na prática: o questionamento dos pressupostos que pretendemos aqui fazer altera não apenas o objeto e a forma de compreendê-lo, mas também *as práticas* associadas a ele; e é fundamentalmente a efetividade prática de cada formulação que deve constituir o critério máximo para a crítica que faremos ao longo de todo o trabalho. Por esse motivo, a escolha de autores com quem dialogaremos e aos quais teceremos comentários e críticas se deu pelo seguinte critério primeiro: escolhemos autores que se colocam no campo crítico da sociedade e que têm a intenção de, com seus trabalhos, colaborar para sua

transformação e para a emancipação de setores oprimidos. Não traremos autores das Ciências Humanas que participam do pensamento hegemônico na sociedade, a não ser no caso de colaborarem com a crítica que estamos a fazer, como é o caso de Descartes. Esse critério delimita um campo de diálogo que, apesar de poder comportar grandes discordâncias internas, se unifica a partir do fato de que as formulações se referenciam em uma prática social transformadora. O propósito de criticar autores que se encontram nesse campo, ao mesmo tempo em que nos servimos de suas contribuições, é pensar em que momentos algumas formulações falham nos critérios práticos e se é possível superar tais falhas.

A seguir apresentaremos um pequeno projeto do que trataremos ao longo da dissertação, levantando os principais autores com os quais estabeleceremos diálogo. Faço aqui apenas um pequeno parêntesis para esclarecer que, apesar de trabalhos como os de Adorno e Horkheimer (1985), Iasi (2007) e Reich (1974) se enquadrarem entre aqueles que poderiam ser selecionados para nos ajudar, a partir de uma leitura crítica, a avançar em nosso estudo, não vamos aqui dialogar com eles. A crítica às tendências de inspiração psicanalítica presentes de diferentes formas em todas essas obras exigiria uma formulação que vai além das possibilidades deste trabalho. Por isso, deixamos de fora de nossas análises as teorias fortemente inspiradas por essa linha clássica da Psicologia, para retomá-las em trabalhos posteriores.

1.4 Projeto de desenvolvimento da dissertação

No capítulo seguinte, dialogaremos com trabalhos que tomam como certos dois pressupostos: primeiro, partem do princípio de que a consciência – tanto em sua forma positiva (como consciência adequada) quanto na negativa (como ideologia) – é um fator determinante das ações políticas; segundo, partem de uma concepção dada de consciência, não entrando na discussão sobre as implicações dessa concepção. A partir desses dois pressupostos, esses trabalhos versam sobre os *conteúdos* da consciência, a partir de um método centralmente empírico. Por não entrarem na discussão sobre seus pressupostos, podem ser aproximados em alguns pontos dos discursos trazidos do senso comum da militância levantados anteriormente. Para estabelecermos essa relação mais claramente e

para compreendermos melhor os limites desses pressupostos, escolhemos textos com diferentes níveis de complexidade para essa categoria: dois artigos que foram produto de estudos pontuais, e que por isso tendem a uma menor complexidade nas análises conceituais; e um livro produzido por um conhecido autor brasileiro do campo do marxismo, que se dedicou mais demoradamente ao tema. Os três textos representantes dessa categoria, portanto, são o de Neves et al. (1998), de Busnardo (2003) e de Celso Frederico (1978). É possível objetar que o trabalho em questão de Celso Frederico entra profundamente na discussão sobre o conceito de consciência, inclusive apoiado em teorizações de Lukács e de Lenin, não se enquadrando nessa categoria. Porém, como tentaremos mostrar mais à frente, apesar de haver no trabalho uma formulação sobre esse conceito, consideramos haver também uma ruptura entre sua parte teórica e sua parte empírica, nas quais existem diferentes formas de tratar a consciência. Por isso, pensamos que o livro, se tratado a partir de sua parte empírica (que é a principal), se enquadra na definição que construímos acima; e no terceiro capítulo ainda voltaremos rapidamente à discussão teórica que o autor apresenta. A leitura crítica desses textos nos permitirá compreender como alguns pressupostos do senso comum aparecem nesse tipo de trabalho e, a partir dessa compreensão e de uma formulação teórica feita a partir de contribuições de autores marxistas, poderemos formular um conceito de *sujeito* oposto àquele presente nas perspectivas dualistas, que parecem ser coerentes com esses trabalhos.

No terceiro capítulo, analisaremos aquele que talvez seja reconhecidamente o trabalho mais clássico de um autor marxista sobre o tema: História e Consciência de Classe, de Lukács (2003). Mais especificamente, serão usados dois artigos desse livro, que foram selecionados por conter elementos que ajudam a pensar sobre nossa questão principal: “Consciência de Classe” (pp. 133 et seq.) e “Observações metodológicas sobre a questão da organização” (pp. 523 et seq.). Diferentemente da categoria anterior de textos, nessa obra Lukács, apesar de ainda partir de um pressuposto de que existe um conceito de consciência que é determinante da ação política, analisa profundamente esse conceito e contrapõe em alguns pontos fundamentais o senso comum sobre sua definição. Uma leitura crítica desse trabalho permitirá a compreensão de aspectos mais complexos do nosso tema. A partir dessa leitura, também seremos capazes de levantar hipóteses sobre possíveis determinantes da ação revolucionária que não se baseiem fundamentalmente em conceitos de *consciência*, mas sim na categoria *organização*.

O último capítulo, que será uma breve conclusão, retomará discussões a respeito do conceito de sujeito na modernidade, discutindo a possibilidade ou não de realização desse sujeito, e também apontará para as necessidades de estudos ulteriores, a partir das hipóteses levantadas sobre organização. Por fim, discutiremos que, por este ser um objeto essencialmente psicossocial, tais estudos futuros se encontrariam no campo da Psicologia Social.

Capítulo 2 – Estudos empírico-críticos sobre a consciência

2.1 O método empírico-crítico

Neste capítulo, analisaremos alguns trabalhos cujos autores têm uma preocupação com o tema da emancipação e fazem uma relação direta entre o movimento em direção à autodeterminação dos trabalhadores e a substância da consciência. Para eles, o estudo da consciência leva diretamente ao conhecimento das potencialidades de luta social e de emancipação. O traço distintivo de tais trabalhos é que, partindo desse pressuposto, investigam *empiricamente* as crenças e valores (ou a consciência) de uma amostra de um grupo específico de pessoas. Os procedimentos metodológicos que os unificam são: (1) coletam-se os dados por meio de entrevistas, onde os participantes são questionados e relatam o que acreditam sobre determinadas questões sociais, (2) analisam-se e classificam-se as respostas e (3) identificam-se nelas diferentes níveis de consciência, elementos ideológicos e potencialidades de luta emancipatória. Nas palavras de Neves et al. (1998), seu trabalho compreende as etapas:

> [...] levantamento de temas importantes [que aparecem nas entrevistas]; criação de categorias temáticas emergentes desse levantamento e dos aspectos em comum entre as entrevistas e descrição das categorias; explicitação das diferentes explicações e análise de seus aspectos ideológicos. (p. 3)

Em função de seu método conter uma etapa empírica e outra que pretende fazer uma análise crítica dos dados obtidos, essa categoria de estudos será aqui chamada genericamente de estudos *empírico-críticos*. Para fazer uma análise dos trabalhos que se enquadram nessa categoria, foram escolhidos três textos que se encaixam nesse método. Todos tratam de pesquisas feitas entre operários metalúrgicos de São Paulo, sobre temas ligeiramente diferentes, sendo a primeira realizada nos anos 1970 e 1971 (FREDERICO, 1978), a segunda em 1997 (NEVES et al., 1998) e a terceira em 1999 (BUSNARDO, 2003).Não pretendemos aqui supor que esses textos representam a totalidade dos trabalhos empíricos sobre o tema e nem o empirismo em geral. Também não pretendemos tomá-los como exemplares da obra global de seus autores. Os escolhemos porque será possível, a partir deles, fazer algumas reflexões metodológicas e práticas que nos ajudarão a compreender o tema da consciência.

É importante ressaltar que esses trabalhos não se pretendem simplesmente estudos contemplativos do tema da consciência e da ideologia, mas se propõem a contribuir para a emancipação prática dos trabalhadores (ainda que difiram entre si nas estratégias para chegar a ela). De forma geral, justificam que suas pesquisas podem dar essa contribuição porque conhecimento dos diferentes níveis de consciência e a análise dos processos ideológicos aos quais os trabalhadores estão submetidos podem ajudar na superação da própria ideologia e assim levar a uma ação que visa a emancipação. Neves et al. (1998) afirmam que, quando se conhecem mais os determinismos sociais da ação, abre-se "a possibilidade de opções mais autênticas e de uma ação mais consciente" (p.3), levando a um maior grau de liberdade; da mesma forma, Busnardo (2003) coloca que responder à questão de como os trabalhadores compreendem e reagem à reestruturação produtiva pode "fornecer subsídios para combater a paralisia diante das novas tecnologias e das incertezas que rondam o mercado de trabalho" (p. 16). Apropriando-se de forma mais explícita de conceitos de autores marxistas, Frederico (1978) revela a mesma intenção de contribuir com um processo de emancipação quando atribui a seu trabalho uma preocupação de transformação da "falsa consciência" em "consciência de classe". Portanto, nenhum dos trabalhos aqui analisados se pretende uma mera contemplação, ou um mero acúmulo de conhecimentos descompromissados sobre determinado objeto. Essa intenção, de contribuir para transformações nas relações sociais, é uma característica fundamental a ser considerada para a análise crítica que pretendemos fazer da metodologia empírico-crítica e de sua forma particular de tratar a relação entre consciência e ação emancipatória.

Vamos, em primeiro lugar, discorrer um pouco mais sobre o que relatam esses pesquisadores.

Celso Frederico, em "Consciência Operária no Brasil" (1978) entrevista trabalhadores de uma fábrica sobre uma variedade de temas relacionados com seu cotidiano e com suas formas de participação política. O período de sua pesquisa compreende dois anos no meio do regime militar no Brasil (1970-1971) e seus resultados refletem esse contexto. Examinemo-los sucintamente.

Sua primeira observação diz respeito à separação entre trabalhadores mais qualificados, chamados de "profissionais", e os menos qualificados, chamados de "ajudantes". Essa separação foi correlacionada com várias outras, que ajudavam a entender

certos aspectos das atitudes políticas dos trabalhadores. O primeiro grupo era majoritariamente masculino, com maior qualificação profissional e mais experiência de trabalho nesse ramo de indústrias. Sua qualificação fazia com que fossem mais dificilmente substituídos e, portanto, tivessem mais estabilidade no emprego e melhores condições de barganha com a chefia. O segundo grupo, dos "ajudantes", era majoritariamente feminino, com menos qualificação profissional e muitas vezes o discurso predominante revelava que sua renda era complementar na família (o que fazia com que aceitassem salários mais baixos), e que não tinham interesse de seguir carreira na fábrica (o que criava uma relação de menos implicação com os problemas coletivos dos operários). Essas condições, somadas à fácil substituição dessa mão de obra, faziam com que esse grupo tivesse menos poder de barganha e participasse menos em ações coletivas e políticas. Apesar de Celso Frederico constatar nos trabalhadores em geral uma crescente descrença nos sindicatos, que na época deixaram de ter um papel reivindicativo e passaram a ter como função central o oferecimento de serviços assistenciais aos filiados, a quantidade de filiações e o interesse nos órgãos de classe eram significativamente maiores entre os "profissionais" do que entre os "ajudantes".

A única forma de pressão que os trabalhadores tinham nesse período em que as lutas eram reprimidas e os sindicatos eram vistos como entidades meramente assistenciais vinculadas à patronal era aquilo que chamavam de *amarrar* a produção. Era uma ação individual de um trabalhador para pressionar a chefia por alguma reivindicação pontual, e nela também tinha vantagem a categoria de trabalhadores mais estáveis. Havia "raros momentos em que o boicote da produção se alastra[va] por uma ou várias seções, ou até mesmo por toda a fábrica" (FREDERICO, 1978, p. 90), o que mostra a dificuldade de se construir uma ação coletiva, que surgia apenas eventualmente e expressava algum descontentamento geral latente.

Frederico relata que existiu apenas uma pequena situação de conflito aberto dos trabalhadores com a chefia dentro da fábrica pesquisada, já durante o período da ditadura. Aconteceu em função da truculência de um novo gerente, mas se resolveu imediatamente com uma negociação com os donos. Fora esse episódio, o mais próximo que os trabalhadores podiam chegar das mobilizações coletivas era na memória das greves ocorridas entre 1955 e 1964. Nos relatos dessas memórias, muitos trabalhadores expressaram juízos negativos a respeito do período das greves. Era recorrente o depoimento

de que as greves eram ações dos sindicatos que se impunham violentamente contra a vontade dos trabalhadores, como exemplifica o relato da operária Leonir:

> Na segunda greve colocaram um aviso um dia antes na fábrica e avisaram que quem entrasse apanharia. A gente não podia ficar a cem metros da fábrica que vinham os piquetes e batiam na gente. Mulher quando tem que trabalhar, trabalha. Então os piquetes entravam e a polícia também, ficava aquela confusão. A polícia entrava e batia no pessoal do piquete. No outro dia a turma do piquete voltava e batia na gente. (Ibid., p. 67)

Apesar desse tipo de depoimento, houve também trabalhadores que se recordavam das greves como construções coletivas e se colocavam como parte daquele movimento, como na fala de Juvenal:

> Foi greve por aumento, o patrão ofereceu um tanto, não aceitamos e resolvemos parar. Durou três dias. Foi uma greve geral dos metalúrgicos, a fábrica onde eu estava aderiu. Estava todo mundo trabalhando, veio o pessoal de fora e mandou parar. Aí o pessoal parou, sem bronca. Todo mundo queria isso mesmo. (Ibid., pp. 68-69)

Apesar dessa multiplicidade de relatos e opiniões sobre o período de greves, é certo que, após 64, essa forma de reivindicação deixou de ser utilizada. “Existem tentativas – afirmou um operário – mas greve não existe mais” (Ibid., p. 75).

Depois de longos relatos sobre todos os assuntos e situações aqui levantados, e como última reflexão a partir de sua pesquisa empírica, Celso Frederico dividiu os operários em quatro grupos que tinham diferentes *tipos de aspirações*, atribuindo aos três primeiros a característica de “falsa consciência” e ao último a de “consciência de classe adequada”. O primeiro grupo foi classificado como aquele que aspirava a um modelo de dominação menos brutal: falavam das qualidades de um “bom patrão”, que “deve tratar os operários com delicadeza” ou “mais humanamente” (citações de operários; Ibid., p. 105). Esse grupo valorizava, por exemplo, o trabalho em fábricas maiores, onde os chefes tinham menos proximidade e, portanto, os trabalhadores tinham um pouco mais de liberdade. O segundo grupo também “aceita a dominação patronal, mas, em vez de enfatizar a necessidade de ‘suavização’ desta, insiste principalmente na melhor remuneração da força-de-trabalho” (Ibid., p. 106). As formas de conseguir esse intento levantadas nas falas dos trabalhadores foram (1) pressões dos trabalhadores dentro das fábricas, (2) mudança para fábricas maiores e (3) aumento da qualificação do trabalhador. O terceiro grupo é aquele que aspira a uma ascensão individual deixando de ser operário e passando a trabalhar por conta própria, “escapar da relação de assalariamento para se tornar um pequeno patrão” (Ibid., p. 107). Apesar de reconhecerem dificuldades materiais para a realização desse plano, alguns

operários se encaixaram nesse grupo. Por fim, há uma quarta aspiração possível, que é aquela que

> [...] procura negar a dualidade (operário/patrão) sobre a qual aquelas [outras aspirações] se fundam. [...] [Essa aspiração] traria uma 'consciência de classe adequada' que reivindicaria a supressão daqueles dois contrários" (Ibid., p. 109).

Os pontos apresentados até aqui podem ilustrar, de forma geral, as informações coletadas e a estrutura das interpretações feitas por Celso Frederico.

Passemos agora a um primeiro olhar sobre as outras duas pesquisas, feitas em datas bastante próximas, ambas quase trinta anos depois daquela desenvolvida por Celso Frederico. Apesar das datas próximas, as duas focam assuntos ligeiramente distintos, e podemos ver em ambas diferentes desenvolvimentos do método empírico-crítico.

A pesquisa de Neves et al. (1998) "tem como objetivo apresentar uma breve descrição e análise dos aspectos ideológicos das explicações sobre as causas do desemprego utilizadas por um determinado segmento de trabalhadores – os metalúrgicos" (p. 2). Os depoimentos dos trabalhadores foram organizados e as causas por eles levantadas divididas em cinco categorias mais frequentes: Governo, Falta de Qualificação, Características Pessoais, Idade Avançada e Automatização. Como a intenção central aqui é fazer uma crítica metodológica e a análise dos autores sobre os diversos pontos levantados segue um mesmo modelo, apresentarei apenas as conclusões sobre alguns deles, omitindo outros.

Para analisar os discursos e crenças dos trabalhadores, os autores partem de uma leitura prévia sobre o tema em questão – o desemprego –, que pode ser resumida no trecho:

> Sabemos que o desemprego é um fenômeno macrossocial, intimamente relacionado à organização mundial da economia, e que atinge diversos países de forma interligada, interferindo na vida de milhões de trabalhadores. [...] O que se depreende da situação brasileira é o fenômeno do desemprego com características estruturais, tendo em vista que a modernização do parque industrial e os esforços para a inserção competitiva do país no mercado globalizado têm eliminado postos de trabalho, os quais não serão recuperados em um futuro próximo.

A partir dessa leitura, e seguindo o método anteriormente descrito, os autores passam a analisar os depoimentos, identificando discursos como ideológicos ou não. "O governo é percebido por quase todos os entrevistados como um dos responsáveis pelo desemprego" (Ibid., p. 5), e a ele também se atribui o poder de modificar a situação. A redução de impostos e mais investimentos na educação estão entre as soluções mais

citadas, no que diz respeito às responsabilidades governamentais. A respeito da primeira solução, os pesquisadores a colocam como ideológica quando levantam:

> Esta argumentação pode ser considerada falseadora da realidade na medida em que a cobrança de impostos, principalmente os encargos sociais, serve para garantir aos trabalhadores direitos fundamentais duramente conquistados e sem os quais não teria sido possível a instalação do parque industrial brasileiro nem tampouco a circulação do dinheiro que permite a uma economia capitalista crescer e aperfeiçoar-se. (Ibid., p. 9)

A questão da falta de qualificação aparece nos discursos em um sentido duplo: é colocado que os trabalhadores não têm a escolaridade ou a experiência necessários, segundo os critérios das empresas, mas esses próprios critérios são considerados exagerados. "[...] às vezes, para a execução das tarefas na empresa, essa experiência exigida é desnecessária" (Ibid., p. 6), relataram alguns operários. Segundo a análise dos pesquisadores, a visão dos trabalhadores sobre isso é também falseadora da realidade, pois inverte a ordem causal dos fenômenos, naturalizando uma dada condição:

> [...] a exigência de qualificação e o excesso de seletividade [por parte das empresas], que são decorrentes da diminuição do número de vagas e do aumento do exército de reserva de mão-de-obra, aparecem [nos discursos] como sendo os próprios determinantes do desemprego. (Ibid., pp. 9-10)

Vários fatores individuais são também levantados como causas do desemprego e tomados como ideológicos pelos pesquisadores. Um exemplo são os julgamentos morais dos trabalhadores desempregados: são colocadas características como "desinteresse das pessoas por trabalhar" ou "ser acomodado" (Ibid., p. 7). A idade avançada também é uma característica lembrada por muitos como causadora de desemprego, embora a maior parte dos discursos não constate o motivo de isso ser um critério de contratação. Tanto em relação à idade quanto em relação ao fator das características pessoais, os pesquisadores consideram que os discursos dos trabalhadores são ideológicos em razão da naturalização e da individualização dos problemas, que impedem a compreensão seus determinantes sociais.

Depois dessa categorização das diferentes respostas dadas pelos trabalhadores e da avaliação sobre quais desses discursos eram ou não ideológicos, os autores concluem que se pode perceber "a presença da ideologia de duas formas: através do ocultamento dos fatores socioeconômicos e através da naturalização de algumas categorias (idade, automatização)" (Ibid., p. 12).

Por fim, no artigo de Busnardo (2003), a autora busca compreender a percepção dos trabalhadores a respeito das mudanças ocorridas no processo da reestruturação produtiva, utilizando a mesma metodologia empírico-crítica. O primeiro elemento importante que apareceu no discurso dos trabalhadores nas entrevistas feitas foi a descrição das mudanças no ambiente de trabalho decorrentes da reestruturação produtiva como uma passagem "do chicote à conversa":

> Referindo-se ao antigo regime, os depoentes relatam que não tinham direitos respeitados e que não havia qualquer liberdade de expressão. Cada passo era programado e enunciado pelo chefe: a máquina na qual deveriam trabalhar, a tarefa que deveriam efetuar, o tempo da tarefa (quando deveriam parar, quando deveriam movimentar-se e em que ritmo). Nenhuma palavra do mestre ou do supervisor poderia ser questionada.
> [...]
> Em oposição à *época do chicote*, os depoentes falam sobre o momento atual: os dias da conversa. Apontam que a marca da relação entre operários e chefes, nos dias de hoje, parece ser, inegavelmente, a comunicação. As relações de trabalho no interior da fábrica passam a ser mediadas pelo diálogo mais do que pelo monólogo constante dos dirigentes. Nestes diálogos, o operário vê restituído, em alguma medida, o seu direito à voz: os trabalhadores podem agora dizer o que pensam a respeito do trabalho que realizam e são incentivados a dar sugestões sobre a melhor maneira de realizar uma tarefa. (Ibid., p.17)

Em um depoimento, um trabalhador inclusive relaciona a "época do chicote" dentro da fábrica e as relações autoritárias que existiam entre chefe e operário com o contexto mais geral da ditadura militar.

Uma consequência da reestruturação produtiva na fábrica foi que os trabalhadores passaram a ter algum poder sobre seu próprio trabalho e, em grupos, decidir como o realizariam. Nos seus discursos, os operários valorizavam muito os grupos e, apesar de constatarem que o volume de trabalho havia aumentado, esse novo esquema de organização na fábrica fazia com que isso não fosse um grande descontentamento.

Acerca das lutas e greves operárias, a autora constata que "[r]esistir e reivindicar nas mesmas bases anteriores se tornou algo estranho, de significado às vezes perdido, já que a fábrica e os patrões *parecem* finalmente ter assimilado as exigências operárias e respondido às suas demandas" (Ibid., p. 20). Nas falas sobre as divergências com a chefia, sob essa nova organização da fábrica, os trabalhadores revelavam ter uma grande preocupação com a produtividade e com a qualidade da produção, e o tema dos seus direitos se dilui dentro dessa nova preocupação. Alice Busnardo também constata nos discursos um deslocamento dos conflitos, que antes aconteciam majoritariamente entre trabalhadores e chefes, para

conflitos majoritariamente entre os trabalhadores. Se um grupo tem relativa autonomia para discutir como fazer o trabalho, aparecem conflitos dentro do grupo, e principalmente com o operário que se torna representante do grupo perante a chefia; da mesma forma, os problemas em relação a salário e direitos não são atribuídos mais aos patrões, mas a um sindicato ou comissão de fábrica que não cumprem seu papel.

Para analisar esses dados e classificar as diferentes percepções trazidas pelos trabalhadores em diferentes níveis de consciência, que chamou de "modalidades de enfrentamento", a autora parte da seguinte análise:

> Diálogo, participação, autonomia, responsabilidade, são experiências que na prática aparecem distorcidas [no processo de reestruturação produtiva] porque desviadas de seu sentido original. Todos esses termos, que em sua essência caracterizariam o início do desmonte do trabalho alienado, se configuram na realidade num mascaramento de posições estruturais, ainda vigentes e talvez radicalizadas pela falta de visibilidade. O operário que passa a ver em seu trabalho sua marca e a de seus colegas de grupo, que enfrenta o chefe na defesa de um procedimento que julga mais eficiente, está na realidade defendendo os interesses da própria empresa. (Ibid., p. 21)

A partir desse critério, a autora separou então os discursos em três modalidades. Um primeiro grupo de trabalhadores relativamente mais novos na fábrica vê a reestruturação como um processo de "abertura generosa da empresa". "E é aí que reconhecemos a força do chamado controle ideológico: para este grupo de depoentes não há conflito de interesses entre dirigentes e operários" (Ibid., p. 28), e a mudança nas relações é vista como um processo natural e espontâneo. Busnardo chega a atribuir "uma certa ingenuidade" (Ibid., p. 27) a esse tipo de discurso, uma vez que raramente esboçava alguma crítica. O segundo grupo seria formado por operários mais antigos na fábrica que, ainda que considerem as melhorias nas condições de trabalho com as mudanças,

> diferentemente do primeiro grupo, mencionam problemas atuais bastante objetivos (o rebaixamento salarial e a diminuição de postos de trabalho) que parecem ser também consequência do novo regime. Por outro lado, opondo-se novamente ao primeiro grupo, realizam uma análise bastante complexa – envolvendo elementos políticos e históricos – acerca das razões da instauração desse novo sistema. (Ibid., p. 29)

Esses trabalhadores compreendem que a reestruturação produtiva acontece levando em conta prioritariamente os interesses da empresa, não dos trabalhadores, e que não houve nenhuma mudança estrutural nas relações capitalistas entre chefes e operários. Os discursos parecem saudosos de uma época passada em que havia organização e luta coletiva, mas resignados a uma realidade em que isso não acontece mais. "Para esses operários ainda há razões para lutar, os parceiros é que parecem distantes, perdidos,

seduzidos pelo emprego garantido e pela chance de 'ascensão' individual" (Ibid., p. 31). Um terceiro grupo de trabalhadores foi classificado por Alice Busnardo entre os dois primeiros:

> Trata-se de um grupo no qual reconhecemos um tipo de compreensão próxima à apresentada pelo segundo grupo, mesclada a um comportamento semelhante àquele percebido no primeiro grupo. Ou seja, são operários que reconhecem na reestruturação produtiva um *pacto* entre a empresa e os operários, de modo que estes últimos, mais satisfeitos, contribuam para a manutenção de uma organização que não pretende beneficiar ambas as partes igualmente. Mas, ao mesmo tempo, estes depoentes não se mostram dispostos a entrar em desacordo com as novas diretrizes nem mesmo desejam reencontrar experiências passadas de reivindicação; preferem assimilar as novas exigências e aproveitar, como podem, as concessões proporcionadas pelo atual sistema. [...] O que neles predomina é a percepção de que condições estruturais, historicamente forjadas, jamais poderão ser alteradas: as forças sociais dominantes são poderosas demais. (Ibid., p. 32)

Depois de fazer esta classificação e analisar estes três tipos diferentes de consciência, Busnardo propõe uma hipótese que relaciona os depoimentos com o fenômeno conhecido como "desenraizamento". Não vamos nos aprofundar nesse ponto porque, além de ser apenas uma proposição pouco desenvolvida por ela, foge ao escopo atual de fazer uma leitura crítica sobre o método de sua pesquisa empírica.

2.2 Potencialidades do método empírico-crítico

Apresentados os três trabalhos a partir dos quais teceremos alguns comentários críticos, esperamos ter deixado clara aquela estrutura de pesquisa classificada como *método empírico-crítico* e a importância central dada para o estudo da substância da consciência. A partir do esquema metodológico feito no início do capítulo e do desenvolvimento das formulações dos diferentes autores, é possível ter clareza de que tal método não se fundamenta na proposta de entrar em contato com a empiria pura. Nenhum desses trabalhos toma os dados como se falassem por si sós, ou com qualquer ilusão de neutralidade.

Sobre a forma de interpretação que fazem de seus dados, é interessante percebermos uma ligeira diferença entre os três trabalhos apresentados. Podemos compreender essa diferença a partir dos critérios que cada trabalho usa para definir a "falsa consciência" ou "ideologia". Para Neves et al. (1998), ideologia é constituída por "aqueles esquemas cognitivos e valorativos produzidos pelos interesses objetivos da classe dominante em uma sociedade determinada e impostos às pessoas que os assumem como

seus próprios" (p. 3). Os autores fazem a avaliação das falas dos trabalhadores, para classificá-las como ideológicas ou não, usando como critério um conhecimento científico crítico já produzido em relação às causas do desemprego. Portanto, a verdadeira ou a falsa consciência são atribuídas aos operários na medida em que os conteúdos de suas falas sobre a realidade estão em conformidade ou não com esses conteúdos previamente estabelecidos como verdade. Frederico (1978), por outro lado, não faz essa avaliação tendo como objeto as falas dos operários sobre a realidade que os cerca, mas seus discursos sobre suas *aspirações pessoais*. Os operários aos quais é atribuída uma "falsa consciência" são aqueles que aspiram a uma melhoria das suas condições de vida sem entrar em conflito com as estruturas do capitalismo, enquanto aqueles aos quais é atribuída a "consciência de classe" são os que aspiram à extinção da divisão entre patrões e empregados. Nesse aspecto, podemos dizer que o trabalho de Busnardo (2003) ocuparia uma posição intermediária: apesar de também classificar as falas dos trabalhadores como ideológicas ou não segundo um conhecimento científico já existente sobre as causas e consequências da reestruturação produtiva (como fazem Neves et al.), também leva em conta, em alguns momentos, algumas aspirações de luta dos trabalhadores (como faz Celso Frederico).

Mas, apesar das diferenças na forma como os autores interpretam seus dados em cada um dos três trabalhos, em todos eles as interpretações são feitas segundo uma visão de mundo que aparece de forma explícita. Portanto, apesar de se basearem em pesquisas empíricas, atribuir a eles uma ingenuidade positivista, a princípio, seria uma crítica leviana. Por esse motivo, a primeira observação que pretendo aqui fazer diz respeito aos elementos de sofisticação de suas análises. Apenas depois de clarificados esses elementos poderão ser encontrados os seus limites.

De forma geral, esse tipo de pesquisa sofre alguma influência de tendências marxistas, o que também não é inverídico para esses três casos em particular. Referências a autores como Ricardo Antunes (BUSNARDO, 2003), Marilena Chauí e Thompson (NEVES et al., 1998), Lukács e Lênin (FREDERICO, 1978) já mostram essa influência; mas, mais do que isso, a forma de se fazer um quadro da realidade a partir da análise crítica das formas ideais que povoam essa realidade é uma forte característica relacionada ao pensamento marxista.

> As ideias dominantes não são nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. (MARX & ENGELS, 2007, p. 47)

As ideias hegemônicas devem, portanto, em alguma medida, revelar aspectos das relações sociais hegemônicas. Essa formulação fundamenta, de forma mais ou menos explícita e mais ou menos completa, os apontamentos dos trabalhos que seguem o método empírico-crítico. De forma mais ou menos explícita porque, como já colocado, o marxismo é uma influência nem sempre declarada pelos autores como a perspectiva central de seus trabalhos. Mais ou menos completa porque alguns trabalhos apresentam uma análise que vai até as relações sociais mais fundamentais, enquanto outros se detêm ainda na aparência de algumas das relações e não chegam até seus fundamentos. Nesse sentido, podemos considerar, por exemplo, que Frederico (1978) consegue penetrar mais profundamente nas relações materiais a que estão submetidos os trabalhadores de sua pesquisa do que Neves et al. (1998) e Busnardo (2003). Exploremos um pouco mais essas afirmações.

Frederico (1978), desde o início dos relatos sobre seu trabalho empírico, deixa claras algumas relações materiais que acompanham os discursos colhidos. A diferença na capacidade de enfrentamento que têm os operários profissionais e os ajudantes não é fortuita, e está ligada essencialmente às posições que essas categorias ocupam e às relações que estabelecem dentro da totalidade do sistema. Um exemplo que pode ser tomado é quando se fala sobre o trabalho feminino. As mulheres, na fábrica estudada, trabalhando por um salário complementar, não tinham seu sustento material vinculado àquele salário. “O frágil vínculo que a mulher mantém com a condição operária produz um estado, por assim dizer, de *apatia profissional*” (Ibid., p. 58). Essa apatia, fruto de relações materiais no trabalho e na divisão do sustento, pode aparecer, nos discursos, de diferentes formas, como revelam trechos da fala da operária Olga, referindo-se às possibilidades de luta das mulheres na fábrica: “As mulheres trabalham mais do que os homens, mas eles são mais unidos” ou “As mulheres têm medo” (Ibid., pp. 58-59).

Os discursos sobre os sindicatos e sobre as possibilidades de luta também são fruto das relações predominantes. Em um momento no qual a experiência de luta dos trabalhadores era de brutal repressão das empresas, ajudadas pelo governo do regime militar, muitos dos trabalhadores, mesmo que tenham participado de lutas no passado e tirado conclusões positivas sobre elas, passaram a assumir essa posição de submissão, e inclusive de agressividade contra aqueles que eram colocados como “subversivos”. Nas palavras de Frederico (1978), este contexto material “deve, para empregarmos a linguagem da psicanálise, não só ter recalcado, isto é, tornado inconsciente, a experiência grevista,

como também ter criado severos mecanismos de resistência para zelar por essa inconsciência" (p. 80). A materialidade das dificuldades em se fazer qualquer tipo de luta se reflete nos discursos de forma a possibilitar declarações completamente contraditórias em si, como a do operário Vitório:

> De 1956 a 1964 havia muita agitação. *A situação era boa porque havia greve e o operário não era punido*. Hoje não há mais greves, o governo está pondo as coisas nos eixos. Hoje se o sujeito se manifesta ele fica em maus lençóis. Pra acabar com aquela confusão de antigamente *foi certo proibir as greves*. Era uma palhaçada: o pessoal fazia piquete e obrigava as fábricas a parar, e se não paravam eles quebravam tudo. (Ibid., p. 67, grifos nossos)

Apesar de usar termos psicanalíticos para fazer uma descrição da forma como esse afastamento das lutas aparecia nos discursos dos trabalhadores, as explicações que Frederico oferece daquilo que há por trás dos discursos são bastante materialistas. Por um lado, os sindicatos haviam se tornado um órgão burocratizado que apenas servia para oferecer alguns serviços assistenciais, o que se revela em falas de trabalhadores como "tenho INPS e médico na firma, não preciso do sindicato" (Ibid., p. 61). Por outro lado, o intenso crescimento econômico nos anos anteriores à pesquisa ajudou a fazer com que os trabalhadores em geral incorporassem discursos de confiança no governo militar e, por conseguinte, de rejeição às práticas políticas repudiadas por esse governo. "De 1968 a 1971, os altos índices do Produto Interno Bruto, aliados à diminuição da taxa inflacionária levaram a se proclamar o chamado 'milagre brasileiro'" (Ibid., p. 133), e essa condição fez com que aparecessem nos discursos dos trabalhadores muito do conteúdo da propaganda oficial. A impossibilidade material de se contrapor ao regime e de se organizar coletivamente para as lutas se mostra nas declarações que identificam *reivindicar* com ações individuais (*amarrar* a produção), e inclusive na concepção de *união dos trabalhadores* expressa pela maior parte das operárias: a união não significava solidariedade na busca por direitos, e sim "'camaradagem', 'amizade', 'bom relacionamento humano'" (Ibid., p. 58).

Frederico (1978), ouvindo as falas de trabalhadores, se propunha a "apreender, a partir da sua vivência nas relações de trabalho, aspectos da 'falsa consciência'" (p. 135). Mas, mais do que a simples "falsa consciência", e isto é o que tentamos mostrar aqui, com essas falas Frederico conseguiu, nem sempre seguindo esse propósito, fazer um retrato das próprias relações materiais que engendraram essa consciência.

Da mesma forma, na pesquisa de Neves et al. (1998) é possível observar o delineamento de relações reais entre empregadores e empregados a partir dos discursos

dos trabalhadores. Os autores observam nesses discursos uma naturalização das condições oferecidas pelas empresas para a contratação de um novo trabalhador e atribuem a tal naturalização uma categoria "ideológica". Essa atribuição não pode ser considerada errada, na medida em que, de fato, os critérios são criados pelas administrações das empresas e não dados a priori, de forma natural, como aparece nos discursos. Mas podemos compreender que esse processo de falseamento da realidade também revela uma realidade no âmbito das relações materiais. Na relação com os operários, os critérios das empresas são soberanos, e ameaçam a própria subsistência física dos trabalhadores que a eles não se submeterem. Não apenas são percebidos pelos operários como condições dadas e imutáveis, mas *aparecem materialmente* para eles dessa forma, em função das relações sociais como estão dadas. Quando se atribui as causas do desemprego à falta de experiência, à idade avançada e a outras características pessoais, isso não se dá apenas em função de estas serem ideias correntes nos meios dos trabalhadores, baseadas em puros preconceitos, mas tais ideias estão calcadas nas próprias relações de classe estabelecidas pelos trabalhadores: na medida em que, materialmente, não existe possibilidade de alterar as exigências das empresas, a única variável passível de acertos ou falhas passa a ser o indivíduo. A consciência mostrada nos discursos dos trabalhadores não está simplesmente errada, segundo um critério externo, mas revela aspectos fundamentais de seu mundo material.

Uma análise parecida pode ser feita quando os trabalhadores atribuem ao governo tanto a causa do desemprego quanto o poder de mudar a situação. Tomando essas declarações em conjunto com aquelas trazidas pela pesquisa de Busnardo (2003), que se refere à mesma categoria operária e ao mesmo momento histórico, pode-se ter um quadro completo. As três "modalidades de enfrentamento" descritas por esta autora oscilam entre o contentamento com a situação corrente (que implica a não necessidade de lutar) e o saudosismo das lutas do passado. De qualquer forma, se revela uma situação em que as lutas dos trabalhadores estão rarefeitas, e é possível concluir que esse refluxo tem bases nas mudanças de relações materiais, ainda que não mudanças estruturais[6]: a chefia não deixou de existir, mas deixou de ser aquela presença à qual os trabalhadores se opõem de forma

[6] Apesar de algumas conclusões de Busnardo (2003) apontarem para o fato de que as mudanças na reestruturação produtiva se dão apenas no campo das ideias, os próprios dados trazidos em sua pesquisa mostram que tanto a mudança nas relações entre chefe e empregado quanto o refluxo das lutas têm aspectos materiais.

inconciliável cotidianamente. Ficou mais flexível. Observemos a fala de um trabalhador, quando perguntado sobre situações de reivindicação:

> Nós chega, sempre nós pede, assim, quando tem reunião de [acompanhamento]. Aí a gente reivindica muitas coisas, né. A gente reivindica alguma coisa que falta no setor, o pessoal vê o que está faltando na sessão, a gente marca num papel e leva na reunião – está precisando disso, precisando disso, disso, disso. Agora já tem como você dialogar com o pessoal lá dentro, reivindicar o que está faltando no setor. (BUSNARDO, 2003, p. 28)

Esse tipo de declaração revela, como coloca a autora, uma mudança naquilo que o trabalhador entende por reivindicação. Não tem mais relação com seus direitos, e nem com a tentativa de conseguir ganhos individuais (como apareceu na pesquisa de Celso Frederico durante a ditadura), mas simplesmente com a necessidade de manter a produtividade. Essa mudança na linguagem revela alterações nas próprias relações de trabalho impostas dentro da empresa e na sociedade em geral. “Reivindicar” deixa de ser algo relacionado com a luta por direitos, uma luta que seria de enfrentamento com as chefias, na medida em que as relações materiais fazem com que as necessidades percebidas pelo trabalhador sejam mais aquelas de manutenção da produção do que aquelas de defender-se contra uma figura opressora presente na fábrica.

Nesse quadro geral, podem-se compreender melhor também as relações que estão por trás da responsabilização que se atribui ao governo pelo desemprego. Os enfrentamentos diretos no interior dos espaços de trabalho se diluem, as reivindicações em relação a direitos deixam de fazer sentido na relação com os patrões e os interesses destes se confundem com os dos trabalhadores. Nesse contexto, o governo se torna a face de uma autoridade que se opõe aos interesses gerais, tanto dos trabalhadores quanto dos empresários. Esse tipo de conclusão é possível a partir de relatos dos pesquisadores, como:

> A política econômica do governo é considerada falha em um aspecto bastante importante. Os entrevistados acreditam que uma das grandes causas do desemprego seria o valor excessivo dos impostos cobrados pelo governo. As consequências desse erro estariam refletidas no grande número de falências e na dificuldade que os empresários encontram em abrir novas fábricas, ou seja, novos postos de trabalho. Enquanto o governo não diminuir os impostos, dizem os entrevistados, não será possível a diminuição do desemprego. (NEVES et al., 1998, p. 9)

Ainda que os três autores alcancem diferentes níveis de profundidade em sua análise crítica dos discursos dos trabalhadores, é inegável que o método empírico-crítico utilizado, na medida em que os discursos são tomados como a expressão ideal das relações materiais a que estão submetidos os operários, pode oferecer um retrato das relações dominantes da

época. Isso não significa que, nos trabalhos em questão, os autores tenham explorado a fundo essas relações entre as ideias e a situação material que as engendra; esse tipo de análise é antes uma potencialidade que podemos extrair de seu material e de seu método de pesquisa.

Até aqui, o que tentamos mostrar é que essa potencialidade é a possibilidade de compreensão das relações materiais *momentâneas*. Porém, esse mesmo fato constitui também sua limitação. Paradoxalmente, quando essas pesquisas revelam as relações entre classes em um dado momento, não revelam as possibilidades de luta e de emancipação. Isso porque esse método só pode compreender a potencialidade de mudanças no plano das ideias, enquanto representações dos trabalhadores, não compreendendo, portanto, como essas ideias podem se tornar um potencial de movimento material na realidade. A realidade material que se revela é estática; não tem em si mesma os germens da própria mudança.

2.3 Antinomias advindas da cisão entre espírito e matéria

As intenções transformadoras por trás desses trabalhos, anteriormente levantadas, acabam por não se realizar, porque fatos como o de que um "maior conhecimento [dos determinismos sociais] abrirá a possibilidade de opções mais autênticas e de uma ação mais consciente" (NEVES et al., 1998, p. 3) são simplesmente pressupostos, e não explicados ou verificados. Isso pode ser afirmado na medida em que nenhum desses trabalhos consegue apresentar uma formulação sólida sobre que relação o conceito de consciência (ou ideologia) que utilizam tem com a prática de transformação material. Neves et al. (1998), por exemplo, tentam solucionar essa questão ao apresentar a seguinte conclusão ao final de seu artigo:

> [...] percebemos nos discursos dos entrevistados a presença da ideologia de duas formas: através do ocultamento dos fatores socioeconômicos e através da naturalização de algumas categorias (idade, automatização). No entanto, a presença da ideologia nos discursos não foi absoluta. No primeiro caso, há um jogo de forças entre os fatores pessoais e os fatores socioeconômicos, sendo que, em muitos momentos, nas explicações utilizadas pelos entrevistados a respeito das causas do desemprego, os fatores estruturais parecem ter se sobreposto aos fatores que colocam sobre o trabalhador a responsabilidade pelo desemprego. No segundo caso, apesar de algumas categorias terem sido percebidas como naturais, foram, ao mesmo tempo, consideradas injustas. (p. 12)

Essas *diferenças entre discursos* dos trabalhadores levam os autores a tirar ainda conclusões ulteriores, que versam sobre uma possível prática social desses trabalhadores:

> Por estarem presentes nesses discursos concepções contraditórias, acreditamos haver a possibilidade de conflito entre elas e, assim, a possibilidade de ruptura e de modificação, de uma contra-hegemonia e de uma ação crítica por parte dos trabalhadores para reivindicar e buscar soluções para a atual e aguda situação do desemprego. (Ibid., p. 12)

Tal conclusão mostra que a relação entre o pensamento[7] e a prática foi presumida a partir da especulação de que determinadas ideias (ou o conflito entre elas) estaria ligada a determinadas ações sobre a realidade social. Apesar de não podermos descartar, em princípio, algum tipo de relação entre pensamento e ação, o tipo de pressuposição presente no artigo não ajuda a compreender qual o papel das crenças daquelas pessoas dentro das práticas sociais. Em muitos dos casos, nos trabalhos que usam o método empírico-crítico, seria possível, também a partir de uma especulação, concluir que os discursos dos trabalhadores entrevistados apontam para práticas completamente diversas daquelas presumidas pela análise dos pesquisadores. Bastaria, por exemplo, que deixássemos de lado a suposição de que o conteúdo das falas implica direta e imediatamente uma prática, passando a considerar, também especulativamente, uma possibilidade de mudança dos conteúdos da consciência com o tempo.

Busnardo (2003), ao separar os discursos dos trabalhadores em categorias chamadas de "modalidades de enfrentamento", já anuncia que presume uma relação direta do conteúdo desses discursos com diferentes formas de enfrentamento, hierarquizadas do menor nível de ação (ou mais ideológico) até o maior (menos ideológico), passando por um nível intermediário. Mas o que a pesquisadora descreve como um conjunto de crenças e aspirações é bastante diferente daquilo que descreve como ações reais dos trabalhadores. Mesmo aqueles saudosos das mobilizações de outros tempos não se colocam, no momento da pesquisa, em uma posição de maior ação política do que aqueles que pensam que não há motivo para se mobilizar. O enfrentamento de fato não acontece, mesmo entre os trabalhadores que declaram que ele deve acontecer.

Tomemos, por outro lado, a descrição de algumas declarações consideradas pela autora como falseadoras da realidade:

---

[7] Apesar de citarmos diferentes autores que usam esse termo de formas diferentes, o conceito de pensamento que usamos nesse capítulo é ainda o conceito cartesiano, apresentado na introdução.

> E é aí que reconhecemos a força do chamado controle ideológico: para este grupo de depoentes não há conflito de interesses entre dirigentes e operários; não existem razões políticas, ou até mesmo mais objetivas, concretas, por trás do estabelecimento de tantas alterações. As novas relações de trabalho são fruto de um movimento de mudança natural, espontâneo, absoluto, abstrato: *mudou porque tudo está mudando*. (Ibid., p. 28)

Esse tipo de discurso, que ignora as diferenças de classe e coloca a melhoria nas condições como o curso natural das coisas, pode ser relacionado com uma apatia no que diz respeito às ações, mas apenas se considerado em sua forma estática dada. Uma crise, que obrigue a empresa a alterar radicalmente sua forma de organização de forma desfavorável aos trabalhadores pode ter sobre esse tipo de pensamento um impacto maior do que sobre aqueles que já desconfiavam das supostas melhorias vindas com a reestruturação produtiva. Esse grupo de operários, considerado o que menos possibilidade tinha de se mobilizar e enfrentar sua classe antagônica, pode em situações específicas ser jogado pelas condições materiais a fazer esse enfrentamento. Da mesma forma, poderíamos especular que aquele grupo de operários que já considerava a luta necessária e que ainda assim se encontrava em uma situação prática de apatia pode continuar sustentando a mesma posição (e a mesma prática marasmada) no momento de uma mudança brusca nas condições materiais. Usando o mesmo método especulativo para relacionar diretamente uma categoria de pensamento com uma categoria prática (ainda que adicionando o elemento de uma mudança de conjuntura), podemos inverter completamente as conclusões da autora sobre as potencialidades de luta dos trabalhadores.

Nossa intenção não é dizer que estas novas conclusões aqui traçadas estejam corretas, mas, com essa elaboração, queremos mostrar a inconsistência de se pressupor de forma imediata a relação entre discurso e prática. Algumas observações feitas nos próprios trabalhos citados mostram como as conclusões tiradas a partir dos discursos isoladamente são frágeis. Frederico (1978), após constatar que os operários ajudantes acreditavam ser possível fazer uma carreira na fábrica, observa:

> A esperança de uma carreira profissional dentro da [fábrica], desmentida diariamente pelos “cortes” sistemáticos que atingem principalmente os ajudantes; o projeto de ascensão social, contrastando com o salário mínimo permanente; o desejo de aprender um ofício, coexistindo com o desempenho interminável de um trabalho repetitivo, monótono e sem perspectivas – todas essas contradições tornam-se visíveis em alguns momentos “quentes”. Nesses instantes, o descontentamento desses operários se manifesta através de uma reação emocional, “espontânea” e descontínua, expressando a frustração diante de um momento que lhe aparecia como transitório, mas que, no entanto, se mantém inalterado. (p. 55)

A crença dos trabalhadores em uma possibilidade de carreira profissional, que poderia levar a uma conclusão precipitada de que sua atitude seria de conformação e submissão às condições dadas, acabou por produzir nesses ajudantes a atitude contrária. Na prática, ações de revolta e de enfrentamento tomaram espaço, contrariando uma possível análise que só considerasse o conteúdo do pensamento e do discurso.

A distância e a independência entre aspectos ideais e materiais nas análises feitas a partir desse método chega a prescrever saídas para a questão da emancipação que se limitam ao campo do pensamento, negando a necessidade de mudanças materiais. Algumas afirmações de Busnardo (2003) revelam esse tipo de conclusão:

> [A manutenção da dominação] depende menos de uma divisão imaginária e maniqueísta entre bons e maus e mais da construção de processos históricos multilaterais de *reificação e alienação*. Portanto não é o caso de simplesmente banir chefes e proprietários, mas sim de criar, através de luta e resistência, possibilidades de *quebra da alienação e de ampliação da consciência*. (p. 27, grifos nossos)

Aqui, é possível notar que a "quebra da alienação e a ampliação da consciência" aparecem como fins em si mesmos, que não precisariam da destruição de suas bases materiais para acontecer: esses avanços no âmbito das ideias seriam conquistados a partir de uma "luta" abstrata que não precisaria necessariamente extinguir as relações de chefia e de propriedade privada. Tais relações, que formam de fato a base material da alienação, se tornam nada mais que "uma divisão imaginária e maniqueísta entre bons e maus" em uma análise que se restringe ao plano das ideias.

Saindo do campo da especulação sobre a relação entre discurso e prática e pensando experiências reais, basta fazermos um resgate documental de declarações de trabalhadores em momentos agudos da luta de classes para mostrar dificuldades em conseguir compreender, com tal método, a questão das determinações das ações de luta. Tomemos como exemplo a mesma categoria dos metalúrgicos, mas no momento das grandes greves do final da década de 70 e início de 80. O movimento do "novo sindicalismo", que foi a principal força dirigente dessas greves, surgiu alguns anos antes com discursos que reivindicavam reconhecimento dos direitos dos trabalhadores, mas justificavam essa reivindicação reafirmando sua concordância com o governo e as instituições da época e fazendo coro com certa exaltação do crescimento nacional:

> Não queremos nos contrapor ao Regime, Sistema Econômico ou às autoridades. O que queremos é ver reconhecido o direito de podermos participar no processo de

> desenvolvimento que a nação experimenta. Não queremos ser meros espectadores omissos. (VIDAL apud SADER, 2001, p. 182)

> Está na lei que os sindicatos são órgãos de colaboração com o Governo. Na verdade, nenhuma entidade sindical de trabalhadores tem fugido ao reconhecimento desse conceito, ao desenvolver suas atividades visando à defesa dos interesses da categoria profissional que representa. A bem dizer, tal disposição é cumprida ao pé da letra pelos sindicatos de trabalhadores. (Tribuna Metalúrgica apud SADER, 2001, p. 186)

Segundo Eder Sader (2001), ao longo do tempo, por meio de "sutis e progressivos deslizamentos de significado, um discurso de conciliação vai se tornando outro, de contestação" (p. 185). Ainda assim, com um discurso bastante mais contestador que nos trechos acima citados, durante a greve de 1979, ainda era cabível em uma fala de Lula para 90 mil operários, o seguinte trecho:

> Posso garantir a vocês que a intervenção está pronta, me parece, desde o dia 14 ou desde a quarta-feira em que nós entramos em greve, porque algumas pessoas de má-fé entenderam ou querem entender que a nossa greve é uma greve política, que a nossa greve é uma greve de desafio ao governo. E nós nunca desafiamos ninguém. (Lula – entrevistas e discursos apud SADER, 2001, p. 192)

Temos, portanto, duas gerações de discursos elaborados pelas mesmas lideranças: a primeira, afirmando uma submissão, e talvez até fazendo uma exaltação ao regime existente no Brasil na época; a segunda ainda afirmando que não tinha como objetivo se contrapor politicamente ao governo. Como explicar que os metalúrgicos tenham sido uma das vanguardas de um movimento de massas que derrubou o regime militar no Brasil, quando seus dirigentes sindicais tratavam o governo da forma retratada nos trechos acima? Que potencialidade de mudança seria atribuída a essa categoria a partir do método empírico-crítico, se se deparasse com os discursos retratados do início do "novo sindicalismo", ou mesmo com o discurso de Lula durante a greve em questão?

O mesmo problema pode ser encontrado em inúmeras outras situações históricas. Apenas para citar mais um caso, tomemos o contraditório movimento revolucionário que foi esmagado com a subida de Pinochet ao poder no Chile, processo que foi mostrado em alguns aspectos pelo premiado documentário Batalla del Chile (GUSMÁN, 1975,1979). Duas das forças políticas importantes no período eram a Unidad Popular (UP), liderada por Salvador Allende e principal força política a favor das grandes mobilizações que aconteciam no país; e a Democracia Cristiana (DC), um partido conservador que fazia oposição a Allende, boicotando as políticas de seu governo e tentando restabelecer a ordem burguesa. Dois casos registrados no documentário em questão nos chamam atenção, por demonstrar de

forma bastante clara o nosso argumento. O primeiro deles aconteceu durante uma greve dos mineiros (na época, um setor da aristocracia operária chilena) encabeçada pela DC e que tinha objetivo de enfraquecer o governo da UP. Nessa greve, os trabalhadores reivindicavam que não estavam fazendo política, mas apenas lutando por seu salário. Um deles, quando entrevistado, disse com tom de orgulho: "Estou com o presidente [Allende]" (GUSMÁN, 1975); e ao mesmo tempo participava de um movimento cujas lideranças pretendiam justamente enfraquecer Allende. Alguns dos mineiros, nesse episódio, perceberam a intenção política da greve e continuaram trabalhando, às vezes mais do que normalmente, para garantir a produção e a estabilidade do governo. Um deles, que participava desse movimento dos fura-greve, concedeu uma entrevista para o documentário, colocando que sua posição política era a favor da DC. Quando questionado sobre sua atitude contrária à política de sua direção partidária e favorável à UP, ele respondeu que não está do lado de Allende, e sim "com os trabalhadores" (GUSMÁN, 1979). A partir do método que tira conclusões apenas a partir dos discursos, essa situação apenas traria inúmeros paradoxos inexplicáveis. Como compreender, em primeiro lugar, que um partido burguês conservador está à frente de uma greve de trabalhadores e que aqueles engajados no processo revolucionário são os que furam a greve? Como compreender que um trabalhador que se orgulha de ser partidário do presidente se engaja em um processo político que visa enfraquecê-lo? E, inversamente, que um trabalhador que reivindica alinhamento com a DC rompa com o movimento liderado por esta?

Do ponto de vista da relação pressuposta entre o discurso e a prática, justamente essas situações de grande convulsão e de mudanças sociais se tornam inexplicáveis. Quando se pensa, portanto, em construir uma análise da consciência de classe que instrumentalize a intervenção na realidade e sua transformação, o método aqui apresentado se mostra insuficiente perante a complexidade da realidade em momentos decisivos da luta de classes. É necessário um método que vá além de simplesmente descrever e interpretar de forma imediata os conteúdos psíquicos e crenças, um método que possibilite uma compreensão profunda da relação dessas ideias com as ações práticas sobre a realidade social.

2.4 Pensamento como ferramenta

Apontar os limites de estudar o discurso ou o pensamento como algo isolado não pode levar à conclusão de que tais âmbitos são irrelevantes para o nosso estudo. A psique, justamente por não ser algo separado da matéria, se constituiu evolutivamente como "uma mudança qualitativa no aperfeiçoamento dos processos cerebrais", "ligada diretamente às *funções* da matéria altamente organizada de nosso cérebro" (VYGOTSKY, 1999, p. 144, grifo nosso). Essa relação que o pensamento estabelece com a matéria, de ser parte de um aperfeiçoamento *funcional* desta, permite que façamos uma analogia entre instrumentos materiais, usados pelo Humano para atuar sobre o mundo que o cerca, e instrumentos mentais, cujo uso pode ser descrito de forma similar (NEWMAN & HOLZMAN, 2002).

A criação e consolidação de instrumentos psíquicos que são usados pelos trabalhadores em momentos de greves e lutas políticas podem ser compreendidas a partir de alguns trechos dos trabalhos empírico-críticos, centralmente quando se fala da memória das mobilizações nas quais os operários se engajaram no passado. Apesar de diagnosticar em muitos trabalhadores um "recalque" das memórias positivas do período das greves e a construção de certa aversão às lutas, Frederico (1978) ainda encontra nos depoimentos colhidos uma relação construída entre as greves, direitos e a melhoria das condições de vida:

> [...] o operário tem que ter seus direitos. Se a firma não paga a gente faz greve.
> [...] os operários devem fazer greve, só assim eles dão aumento.
> [...] é um modo do operário se manifestar. A greve pode resolver o problema do salário. (p. 72)

No trabalho de Busnardo (2003) isso fica ainda mais claro. Quando a autora fala do saudosismo dos trabalhadores mais antigos em relação às lutas e à sua organização coletiva, este sentimento está diretamente relacionado com uma capacidade de fazer análises de conjuntura que vão para além do âmbito individual e da percepção imediata, considerando fatores sociais mais amplos:

> [...] os depoentes mencionam o fato de que as mudanças na empresa foram disparadas por mudanças num contexto socioeconômico mais amplo que aquele restrito à fábrica, mudanças da organização política estatal que teriam provocado, dentre outras alterações, grande abertura do mercado para instalação de empresas internacionais em solo brasileiro. (Ibid., p. 29)

A partir da leitura dos relatos da pesquisadora, é possível observar que essa capacidade de análise dos operários aparece como consequência da participação nas greves

passadas. Poderíamos dizer que esses trabalhadores puderam, a partir de sua experiência prática, desenvolver ferramentas, no âmbito psíquico, que permitem essa complexidade na leitura da realidade.

Porém, como nos lembram Newman e Holzman (2002), a criação e o uso de ferramentas podem ser parte de uma atividade revolucionária, na medida em que permitem uma atividade original do sujeito, de transformação do mundo que o cerca; mas também, em outras situações, podem constituir uma criação e um uso reificados, que apenas reproduzem o que está dado e não permitem ao Humano se constituir enquanto sujeito transformador. Nesses termos, o que tentamos pontuar aqui é que, mesmo se considerarmos certos fatores psíquicos como determinantes das ações de luta, a constatação desses fatores, por si só, não é suficiente. As ferramentas de análise bastante complexas desenvolvidas nos momentos de greve pelos operários mais antigos, conforme nos relata Busnardo (2003), conseguem oferecer a esses trabalhadores um quadro bastante preciso dos motivos por trás da reestruturação produtiva.Mas o uso concreto de tais ferramentas, no contexto em questão, os leva a acreditar que o melhor caminho é a adaptação e, portanto, à conclusão de que não devem lutar. Aqueles elementos psíquicos que, num primeiro momento, foram fundamentais para a luta são os mesmos que, inseridos em outro contexto concreto, cumprem uma função oposta. Ainda falando desse mesmo grupo de operários, a autora coloca:

> Se há pelo que reivindicar, não há vontade maior do que a vontade de manter um emprego satisfatório em época de vacas tão magras. Antes não havia opção: era luta ou morte gradual no chão de fábrica. Hoje há cada vez menos razões para lutar. Ser um bom operário no passado não fazia diferença, hoje acumula benefícios. A desigualdade e a exploração é cada vez mais encoberta por chances individuais de melhores condições de vida, chances que não parecem precisar de revolução para serem alcançadas, mas apenas de bom comportamento. (Ibid., p. 31)

As ferramentas libertadoras outrora desenvolvidas se tornam reificantes no momento atual, na medida em que não ajudam mais o operário a se afirmar como sujeito. Ao contrário, no caso relatado no trecho acima, é justamente a possibilidade de fazer certas análises estruturais e de compreender questões econômicas amplas o que mostra ao operário uma razão pela qual ele deve, para seu bem, adequar-se ao estado dado das coisas.

A partir de todas as reflexões até aqui colocadas, podemos anunciar a conclusão de que a constituição de um *sujeito histórico*, ou seja, de um ente que transforme de forma consciente sua realidade, não pode ser compreendida apenas a partir de seu processo ideal,

apesar de este não ser irrelevante. O pensamento só é pensamento de um *sujeito* se aparecer dentro de uma relação específica com suas ações e com a realidade material que o cerca. Mas é importante definir bem o que queremos dizer quando falamos sobre o pensamento "dentro de uma relação com as ações": não queremos compreender essa relação como uma relação externa, em que espírito e matéria são substâncias distintas. Nosso intuito aqui não é encontrar algo que faça o papel da *glândula pineal* de Descartes em um sistema dualista, investigando como o pensamento, um elemento que tem existência por si só, poderia interagir com a matéria. Em vez disso, queremos compreender de que forma o espírito pode aparecer dentro de um sistema monista e materialista. Em outras palavras, ao afirmar que o pensamento, por si só, não pode determinar ações de transformação da realidade, não queremos apenas encontrar um novo conceito de *união* que dê conta de relacionar uma coisa com outra; mas sim compreender como o pensamento e as ações podem ser compreendidos dentro de uma mesma substância fundamental.

2.5 O conceito de unidade de Vigotski

> É absurdo arrancar primeiro uma determinada qualidade de um processo integral e depois se perguntar sobre suas funções como se existisse por si, totalmente independente do processo integral do qual é uma propriedade. É absurdo, por exemplo, depois de separar o sol de seu calor, atribuir-lhe um significado independente e se perguntar que significado tem e que ação pode exercer esse calor. (VYGOTSKY, 1999, p. 147)

O dualismo cartesiano, que influencia diversas variantes de formulações que separam o pensamento da matéria, forneceu material para uma crítica filosófico-metodológica do psicólogo marxista Vigotski. O conceito de união, que remete ao movimento de junção de duas coisas que estão separadas a princípio, não tem sentido dentro da perspectiva monista proposta por esse autor. Ele teve que compreender a forma de relacionar diferentes objetos, como o espírito e a matéria, não mais compreendendo-os como substâncias distintas, mas como derivados da mesma substância. A relação *externa* passou a ser *interna*, e o conceito de *união* foi superado pelo de *unidade* – que denota uma ligação num nível fundamental, não mais uma junção de coisas externas entre si. Vigotski não está lidando com os mesmos problemas que nós, e portanto sua argumentação não abrange os objetos que estamos aqui trabalhando, fundamentalmente as transformações históricas possíveis a

partir do capitalismo. Faremos uma breve apresentação dessa argumentação nos campos da psicologia e da linguagem, que foram aqueles dentro dos quais o autor formulou, e então tentaremos compreender como suas propostas podem ser trazidas para a discussão que aqui fazemos.

Vigotski parte da crítica da visão dualista na forma em que ela se manifesta mais comumente na chamada "psicologia tradicional": o dualismo entre o psíquico e o fisiológico como campos separados, cada um com sua lógica própria de funcionamento.

> [...] estamos diante de problemas formulados de maneira equivocada e que, por isso, são insolúveis. A profunda diferença entre os problemas psíquicos e fisiológicos resulta totalmente insuperável para o pensamento metafísico, ao passo que a irredutibilidade de uns aos outros não constitui obstáculo para o pensamento dialético, acostumado a analisar os processos de desenvolvimento por um lado como processos contínuos e, por outro, como processos que são acompanhados por saltos, pelo aparecimento de novas qualidades. (VYGOTSKY, 1999, pp. 143-144)

Detenhamo-nos um pouco mais, portanto, nas ferramentas metodológicas que o autor precisou formular para conseguir estudar como um só processo global dois fenômenos que foram separados ao longo de toda a história da Psicologia e da Ciência na modernidade. A unidade entre opostos não é uma simples justaposição e, portanto, se torna necessário definir mais precisamente o que o autor chama de *unidade* quando estudou os processos psicológicos. No início de "A construção do pensamento e da linguagem", Vigotski (2009) traz essa definição, em oposição à noção de *elemento*.

> Um traço essencial dessa análise [que divide o todo em elementos] é propiciar a obtenção de produtos heterogêneos ao todo analisado, que não contêm as propriedades inerentes ao todo como tal e possuem uma variedade de propriedades que nunca poderiam ser encontradas nesse todo. [...] ao pesquisador não restaria senão procurar uma interação mecânica externa entre os elementos para, através dela, reconstruir por via puramente especulativa aquelas propriedades que desapareceram (Ibid., pp. 5-6)

Se fizermos um pequeno excurso para retomar a discussão sobre as pesquisas que usam o método empírico-crítico, podemos fazer uma relação com esse novo conceito que nos será útil em discussões posteriores. É possível encontrar na divisão do objeto em elementos o fundamento metodológico da separação entre a psique e o mundo material, operada em tais pesquisas. Esses dois objetos são tomados como independentes a princípio, de forma que o pensamento pode ser estudado de forma isolada. A partir de então, a relação que se estabelece entre os dois *elementos* é construída apenas a partir de suas características tomadas de forma isolada; é necessário um malabarismo especulativo para

que se estabeleça uma forma de influência do discurso sobre a ação. Esse método de estabelecer a *união* é similar à "via puramente especulativa" de se reconstruir o todo descrita por Vigotski.

Em oposição a esse método, o autor propõe a divisão do todo em unidades. "Subentendemos por unidade o produto da análise que, diferente dos elementos, possui todas as propriedades que são inerentes ao todo" (VIGOTSKI, 2009, p. 8). A forma de combater e superar a velha dicotomia da Psicologia entre o corpo – os processos fisiológicos e comportamentais – e a psique – lugar da consciência e da introspecção – é, portanto, encontrar a unidade entre ambos, encontrar a essência da totalidade que os envolve, sem, contudo, ignorar a existência de ambos ou tentar identificá-los. Vigotski chega então à ideia de "processo integral do comportamento. Este se caracteriza por contar tanto com componentes psíquicos quanto fisiológicos, ainda que a psicologia deva estudá-los como um processo único e integral" (VYGOTSKY, 1999, pp. 146-147). Com esse conceito, o pensamento e a consciência aparecem como parte de um todo que implica a ação do Humano sobre o mundo. Usando o mesmo conceito de unidade que permitiu o estudo dos processos fisiológicos e psíquicos como um só processo integral, o autor também pôde estabelecer as bases para a compreensão da relação entre linguagem e pensamento (VIGOTSKI, 2009). No caso, a unidade, que faz a relação interna entre a linguagem e o pensamento, ou seja, o produto da análise que mantém as propriedades fundamentais da relação entre ambos, é o significado.

Nos dois casos, essa formulação se coloca contrária às diversas concepções que separam, de um lado, os processos materiais e mensuráveis objetivamente e, de outro, os processos mentais como algo com natureza própria. Portanto, longe de constituir uma transposição que flexibiliza o conceito de unidade, podemos compreender que os dois usos citados zelam pelo rigor, na medida em que em ambos a essência do problema é oferecer uma visão dialética onde antes se via apenas oposição entre duas substâncias: matéria e espírito. Ora, mas essa também é a essência do problema que queremos superar, quando pensamos na questão das determinações fundamentais da ação histórica: a separação entre *os pensamentos dos sujeitos da história* e *suas ações práticas que movimentam o mundo social*. Não estamos mais aqui falando precisamente da cisão entre psique e fisiologia, mas ainda assim de uma cisão entre o mundo mental e o material; e portanto as formulações metodológicas de Vigotski podem ser bastante úteis.

> Em um de seus primeiros trabalhos, Marx escreve que se a psicologia desejar se tornar uma ciência realmente relevante, terá que aprender a ler o livro da história da indústria material que encarna 'os poderes essenciais do homem', e que é uma encarnação concreta da psicologia humana. (VYGOTSKY, 1930/2004)

Isso significa que, se a Psicologia pretende cumprir um papel no desenvolvimento histórico da humanidade, não pode considerar seus objetos como um elemento que se estuda à parte da História. O psicológico não pode estabelecer com o histórico uma relação de influência mútua e nem sequer, no ponto de vista que aqui defendemos, pode-se perguntar quais características das ações históricas pertencem ao campo da História e quais ao campo da Psicologia. Todas essas formulações, de alguma forma, pressupõem um estudo isolado de elementos psicológicos, anterior à sua integração com um estudo histórico. "Tanto a doutrina do paralelismo quanto a da ação recíproca encerram essa falsa premissa" (VYGOTSKY, 1999, p. 148).

Assim como a forma tradicional de pensar a Ciência só podia estabelecer relações externas entre o psíquico e o fisiológico (VYGOTSKY, 1999) e entre o pensamento e a linguagem (VIGOTSKI, 2009), também só pode estabelecer relações externas entre a consciência e a história. Assim, aquilo que determina o movimento da história, para ser estudado e compreendido, precisa ser tomado em sua totalidade histórica material para que o compreendamos em sua essência, não confundindo-o com aspectos mentais isolados.

Mas qual seria a *unidade* de análise que permitiria o estudo dessa totalidade? Qual objeto pode, se conceituado corretamente, compreender em si tanto os aspectos práticos de atuação histórica humana quanto os aspectos mentais implicados nessa prática e, portanto, ser o objeto privilegiado de estudo quando pensamos a questão da emancipação humana? Levantamos aqui a hipótese de que aquilo que pode conter esses diferentes aspectos e, portanto, realizar essa unidade é o que podemos chamar de *sujeito*, ou seja, aquele que é capaz de transformar de forma consciente o conjunto das condições dadas que o cercam. Mas essa *unidade* só poderá ser mais bem desvendada e seu funcionamento esclarecido se explorarmos mais detidamente as bases (hegelianas e marxistas) a partir das quais Vigotski critica a cisão nas ciências modernas. Se quisermos encontrá-la, portanto, será profícuo explorarmos as raízes do pensamento que combateu a dualidade cartesiana: a *dialética*.

2.6 Conceito de dialética e sujeito

É importante que se tome um cuidado especial quando se convoca o conceito de *dialética* para resolver uma questão, em função da amplitude de concepções que esse termo adquiriu nas produções intelectuais, principalmente dentro das Ciências Sociais. O professor Ronaldo Fortes (2016), concordando com José Paulo Netto, coloca que é justificável a aversão ao uso dessa palavra porque ela se tornou "esse jargão que explica tudo" e seu uso costuma cair em imprecisões. Vamos, portanto, tentar esclarecer melhor o que devemos chamar de *dialética*, partindo dos estudos de Marcuse (2004) sobre Hegel, em seu trabalho "Razão e Revolução", e em seguida pensando a crítica materialista ao filósofo idealista.

O primeiro ponto necessário para compreendermos os conceitos com os quais aqui trabalhamos é que a aparência dada de um objeto, tal como se mostra a nós de forma imediata, só pode ser tomada como a verdade daquele objeto pelo pensamento do senso comum.

> O senso comum confunde a aparência acidental das coisas com sua essência, e persiste na crença de que há uma identidade imediata entre a essência e a existência. (MARCUSE, 2004, p. 51)

Mas como o pensamento dialético supera essa perspectiva do senso comum e se torna capaz de revelar a real essência das coisas? O caminho traçado por Hegel na Fenomenologia do Espírito parte justamente da certeza sensível, que diz respeito a essa primeira impressão que temos dos objetos do mundo segundo o nível mais básico do senso comum, e a desenvolve em diversos passos, até encontrar aquilo que ele chama de essência. Seguir rapidamente esse caminho pode nos permitir apontamentos importantes para a análise que aqui fazemos, pois é o que nos permitirá compreender o que é o *sujeito* e qual sua relação com esse mundo percebido como uma realidade estática e cindida.

Os objetos que percebemos no mundo por meio dos sentidos, a princípio, e sem nenhuma atividade intelectual de análise, parecem ter existência por si só. As coisas aparecem como algo dado na realidade, e independentes do *eu* que as observa. Esse *eu*, portanto, é indiferente às coisas e não necessariamente precisa existir para que se afirme a existência delas. Mas na experiência sensível nenhum objeto se mantém constante. A cada momento, os sentidos identificam diferentes objetos, em diferentes estados. O fato de que

sempre acontecem no *aqui* e no *agora* é o único fato que unifica todas as experiências sensíveis, é o único elemento que se mantém constante.

> O que são o Aqui e o Agora? Aqui é uma casa, mas também não é uma casa, e sim uma árvore, uma rua, um homem, etc. Agora é dia, mas daqui a pouco será noite, e depois, amanhã. O agora continua idêntico através das diferenças entre dia, noite ou amanhã. Além disso, só é Agora porque nem é dia, nem noite, nem qualquer outro momento no tempo. (Ibid., p. 99)

Essa análise sobre o que é o *aqui* e o *agora* é importante porque revela que nas experiências sensíveis há algo que aponta para a *universalidade*. *Aqui* e *agora* não são nenhum lugar ou momento particulares, mas lugar e momento universais. "E a sede do universal é o sujeito, e não o objeto" (Ibid., pp. 99-100). Portanto, o primeiro passo do pensamento dialético é colocar que aquele *eu* que observa não é irrelevante, como a princípio parecia, mas é fundamento da percepção do mundo. E esse próprio *eu* não se coloca como um *eu particular*: a mesma experiência sensível poderia acontecer com qualquer indivíduo que tomasse o mesmo lugar. Portanto, não só o *aqui* e o *agora*, mas também o *eu* é universal. Até aqui, o processo dialético operou uma dupla negação: "1) a negação da existência *per se* do objeto, e 2) a negação do eu individual, com a transferência da verdade para o eu universal" (Ibid., p. 100).

Com a ideia de universalidade, passa-se da *certeza sensível* à *percepção*. Os objetos da percepção não se alteram com a mudança do aqui e do agora, mas permanecem existindo enquanto coisas. "Não me refiro aos aquis e agoras particulares nos quais tal coisa me aparece, mas a uma unidade específica na diversidade de suas 'propriedades'" (Ibid., p. 101). E cada uma dessas propriedades só é o que é em oposição àquilo que não é: "Uma coisa não pode ser conhecida por suas qualidades sem uma referência às outras qualidades que efetivamente estão excluídas pelo fato da coisa possuir as qualidades que possui" (Ibid., p. 69). A multiplicidade de propriedades que determinam a coisa, portanto, passa necessariamente pela negação de outras, e assim a própria coisa se define. Mas é possível que essa definição se dê de duas formas diferentes: como simples associação ou como indício de uma *atividade subjetiva* no próprio objeto observado.

Analisemos a primeira dessas formas. Ela tentaria definir o objeto a partir de uma infinidade de associações entre sucessivas propriedades, onde cada uma pretende dar significação à anterior: "é a tentativa de superar a inadequação de uma definição, passando sucessivamente de umas às outras daquelas qualidades que se vinculam, na esperança de

chegar a um fim" (Ibid., p. 70). Esse intento só pode levar a uma cadeia infinita de simples correlações, sem jamais chegar a uma definição real.

Em oposição a essa forma de definição, as diferentes propriedades de um objeto e suas relações

> [...] devem ser vistas como sendo criadas pelo próprio movimento do objeto. O objeto deve ser compreendido como aquele que, ele mesmo, estabelece e 'ele mesmo propõe a relação necessária entre ele e seu oposto'. Isso implicaria que o objeto tivesse um poder definido sobre seu próprio desenvolvimento, de modo a poder permanecer o mesmo, e isto, apesar de cada estágio concreto da existência do objeto constituir uma 'negação' do objeto, um 'ser-outro'. Em outras palavras, o objeto deve ser compreendido como um 'sujeito' nas suas relações com seu 'ser-outro'. (Ibid., p. 70)

A unidade da coisa, portanto, não se resume a um conjunto de relações estáticas dadas entre suas propriedades, mas se baseia essencialmente nas relações ativas que a coisa estabelece consigo mesma e com as outras que a cercam.

A força que há nas coisas e que é a base para sua autodeterminação e para a unidade de suas diferentes propriedades não é algo que se possa apreender unicamente pela *percepção*, e então aqui o processo dialético passa para o campo do *entendimento*. A força e a autodeterminação das coisas permitem concluir que "a essência do mundo objetivo anuncia a existência do sujeito autoconsciente. O entendimento nada encontra, senão a si mesmo, quando procura a essência escondida sob a aparência das coisas" (Ibid., p. 105). Em outras palavras, quando se analisa dialeticamente o mundo, encontra-se nos objetos o sujeito. Aqui, finalmente, é possível compreender uma definição de *sujeito* dentro do sistema dialético hegeliano:

> [...] "sujeito" é aquilo que possibilita a um ente "ser-ele-mesmo ao ser-outro". Somente tal modo de existência pode incorporar o negativo ao positivo. Negativo e positivo deixam de ser opostos um ao outro quando o poder propulsor do sujeito converte a negatividade em uma parte da própria unidade do sujeito. Hegel diz que o sujeito "mediatiza" e "suprime" a negatividade. Nesse processo o objeto não se dissolve em suas diversas determinações qualitativas ou quantitativas, mas, por suas relações com outros objetos, é unificado como uma substância. (Ibid., p. 71)

O ponto fundamental a destacar aqui é que Hegel, a cada passo na tentativa de ultrapassar a aparência das coisas e encontrar sua verdadeira essência, se aproximou de algo que transforma a si mesmo e suas condições determinadas de forma consciente. O filósofo via o sujeito autoconsciente como a essência de todas as coisas, apesar de essa essência só se realizar em toda a sua extensão na razão humana (e na transformação da realidade levada a cabo por essa razão). Toda a lógica dialética revela a lógica que leva até o sujeito e,

mais do que isso, a lógica pela qual esse sujeito, autoconsciente, ao se afirmar enquanto sujeito, transforma a si mesmo e ao mundo.

Podemos apontar, pela primeira vez, portanto, que a *atividade subjetiva* é aquela que permite realizar a *unidade* entre sujeito e objeto, conforme se compreende a partir das formulações hegelianas sobre a associação entre indivíduos humanos por meio do trabalho:

> A ação do trabalhador não se esgota na criação dos produtos do seu trabalho; ao contrário, é por eles preservada. As coisas produzidas pelo trabalho ocupam o mundo social do homem, e aí funcionam como objetos de trabalho. [...] Os objetos do seu trabalho não mais serão coisas mortas que o acorrentam a outros homens, mas produtos do seu trabalho e, como tal, parte integrante de seu próprio ser. Não por estar objetificado o produto do trabalho se torna "diferente da consciência que o formou pelo trabalho" [...] (Ibid., p. 109)

Os objetos que, por meio do trabalho, passam a povoar o mundo social humano são nada mais que a objetificação de um sujeito. O trabalho e as relações que ele estabelece na sociedade fazem desaparecer, portanto, a "oposição entre sujeito e objeto, que determinara as formas descritas do espírito até agora" (Ibid., p. 110).

Por isso, propomos questionar aqui o próprio conceito de *subjetividade*, desfazendo sua identificação com conceitos que remetem ao pensamento ou à psique de forma isolada e entendendo-a como característica essencial do que é *sujeito*, definido da forma acima exposta. Apesar de esse termo aparecer pouco nos trabalhos empírico-críticos analisados anteriormente, suas ocorrências sempre remetem a um tipo de identificação psicologizante. *Subjetividade* aparece como algo essencialmente individual, sinônimo de um conjunto de processos psíquicos, como pode ser observado no trecho: "vem ocorrendo uma despersonalização do papel do supervisor, que passa a operar *internamente*, na *subjetividade* do próprio operário, através da *interiorização* do controle" (BUSNARDO, 2003, p. 22, grifos nossos). Quando o controle deixa de ser público e passa à esfera privada, individual, psicológica, aí então é considerado *subjetivo*. Ao contrário, o conceito de subjetividade que defendemos aqui, que toma o sujeito como um sujeito necessariamente prático, mas também necessariamente pensante, implica, portanto, na transformação consciente daquilo que está dado no mundo. Em outras palavras, subjetivo é um adjetivo dado àquilo que, realizando a unidade entre sujeito e objeto, mediatiza as transformações de si próprio e daquilo que o cerca. Importante ressaltar que não o consideramos um conceito que remete necessariamente à ideia de indivíduo, da mesma forma que a definição de *sujeito* construída até aqui não remete.

Faremos aqui um breve excurso de nossa linha argumentativa sobre a dialética para tentar tornar mais claro o conceito de *sujeito* que estamos aqui construindo, pensando-o em contraste com os trabalhos empírico-críticos.

2.7 O sujeito e a dialética nos trabalhos empírico-críticos

Se o que constitui o movimento próprio do sujeito é a negação daquilo que está dado, uma análise que não pode compreender as potencialidades que estão para além do dado não pode tampouco compreender o sujeito em si. Investiguemos sucintamente, portanto, como as conclusões já tiradas a respeito dos trabalhos empírico-críticos se relacionam com a questão do *sujeito*.

Em primeiro lugar, seria interessante pontuar a possibilidade de encontrar nos três trabalhos empírico-críticos analisados uma forma negativa de subjetividade. Aqui, chamamos a subjetividade de *negativa* quando há nela características marcantes daquilo que pode ser chamado de sujeito, como a subsunção de todas as determinações a suas próprias; mas que ainda não se realizou em sua forma autoconsciente, tendo em si apenas o potencial dessa realização. Concretamente, estamos tratando de mudanças e iniciativas tomadas pela classe dominante no capitalismo para atender a seus interesses próprios, como aumentar os lucros ou combater a luta dos trabalhadores. Esses fenômenos são colocados por nós como uma forma negativa de subjetividade porque muitas dessas medidas ampliam, por um lado, a potencialidade de emancipação humana, porque promovem avanços no domínio do Humano sobre a natureza (sobre esse ponto, ver o tópico seguinte deste texto); mas, por outro lado, reafirmam a forma dada das relações sociais burguesas, impedindo a realização de qualquer potencialidade que rompa com elas. O principal exemplo é o investimento em avanços tecnológicos e em maquinaria. Se, por um lado, esse tipo de iniciativa da burguesia acaba por produzir condições em que a humanidade estaria mais livre do trabalho; por outro lado, ela só o faz "simplesmente porque esses investimentos possibilitam à empresa reduzir os custos da produção e aumentar os lucros" (NEVES et al., 1998, p. 11). Isso significa que essa potencialidade não se realiza, e em vez dela toma lugar o crescente desemprego, em um contexto onde "as empresas e os analistas econômicos se orgulham em chamar esse processo de substituição

de mão-de-obra por máquinas de 'redução de custos'" (Ibid., p. 11). Essa forma de negativa da subjetividade é, dentro da sociedade capitalista, justamente a afirmação das coisas como são, e justifica a colocação de Marx e Engels (2007) de que as

> [...] forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. (p. 60)

As forças potencialmente produtivas, que potencialmente colocariam o destino da humanidade em suas próprias mãos, têm seu potencial irrealizável sob determinada organização da produção, o que apenas permite que se expressem em seu caráter negativo.

Dêmos agora um passo à frente e adentremos a análise das formas de subjetividade que se manifestam no seio da classe trabalhadora. Celso Frederico (1978), em seus relatos, permite perceber a emergência de uma subjetividade que, apesar de não ainda transformadora da totalidade das relações sociais capitalistas, era capaz de atuar de forma consciente sobre essas relações para conseguir algumas formas pontuais de mudança: isso acontecia na ação dos trabalhadores de *amarrar* a produção. Esse método de reivindicação e pressão já teve diversas interpretações nas Ciências Sociais. Alguns teóricos o atribuem a fatores psicológicos ou grupais dos operários, sem nenhuma relação com a luta de classes; Frederico, criticando esse tipo de leitura reducionista, coloca a *amarração* dentro de um panorama mais amplo: ela pode cumprir um papel de retrocesso se praticada como ação individual, mas pode ser uma importante ferramenta na luta de classes se organizada coletivamente.

> [...] quando assume a forma de ação coletiva, a freagem poderia manter acesa a oposição entre interesses patronais (lucro, produtividade) e os dos trabalhadores (salário, condições de trabalho, etc.) nas fases de descenso do movimento operário. Neste caso, ela viria a ser um substituto efetivo das greves ilegais, se as "operações-tartaruga" conseguissem paralisar a produção industrial. (Ibid., p. 91)

Uma ação que era comum entre os trabalhadores poderia colocá-los, considerando a conjuntura de descenso, em uma posição de sujeito da luta de classes e na transformação das relações a que estavam submetidos, indo para além de simples melhorias pontuais e globalmente irrelevantes. Essa ação, na qual se pode identificar a possibilidade de emergência subjetiva, não foi associada nos relatos de Frederico com um discurso revolucionário, mas com descontentamentos a respeito do salário ou da relação direta com

a chefia. Porém, o autor abdicou da análise mais profunda dessa subjetividade emergente na medida em que esta se desviou da simples classificação de diferentes formas de consciência, própria do método empírico-crítico. A possibilidade de luta material a partir da *amarração* ficou no campo especulativo, enquanto o centro da análise do autor para definir quais trabalhadores possuem a *consciência de classe adequada* ignora essa ação subjetiva e se restringe à classificação dos conteúdos mentais expressos pelas falas. Acaba, portanto, substituindo, em suas conclusões, a possibilidade da emergência de uma síntese entre um estado mental e uma ação histórica por impressões a respeito do discurso isolado. Não apreende o sujeito histórico e nem as possibilidades de transformação da situação concreta estudada.

Em Busnardo (2003), há uma crítica à falsa aparência de construção de uma subjetividade com as mudanças vindas a partir da reestruturação produtiva.

> A chance de falar e até mesmo de brigar com chefes, de circular pela fábrica e participar de reuniões em que se discutem o processo e o destino de produção, de levantar opiniões e apontar sugestões – toda essa nova "abertura" da empresa segue aquela mesma lógica que fundamentou a concessão de autonomia e responsabilidade ao grupo de trabalho: a lógica da lucratividade. (p. 20)

A aparente possibilidade de ação sobre a realidade imediata, por meio da expressão de opiniões a respeito de como levar a produção, esconde a impossibilidade de atuação dos trabalhadores como reais sujeitos de seu trabalho: os pressupostos e as exigências, a partir dos quais é possível opinar, não estão eles mesmos em negociação; a produção, a competitividade e a lucratividade têm que ser garantidas; e as relações de propriedade e de exploração não se alteram em nada. As mudanças estruturais estão fora do alcance daqueles que vêem nessa pequena fresta de liberdade uma subjetividade realizada. Aquilo que se vê superficialmente como ação de um sujeito está subsumido à manutenção das relações dadas. Mas, apesar de fazer essa crítica, Alice Busnardo acaba caindo em um erro similar: vê possibilidade de subjetividade em um discurso que, na prática, também se subsome ao que está posto, em função de não se propor a nenhum tipo de ação consciente de contestação e de mudança. Quando vê atividade subjetiva em uma situação desligada de qualquer tipo de ação, a autora atribui movimento a algo que é estático, não conseguindo, portanto, compreender as contradições e potencialidades reais de movimento em seu objeto.

As possibilidades e impossibilidades de se localizar a emergência de sujeitos históricos nos relatos trazidos pelos dois trabalhos acima remetem a um corolário da lógica

dialética que ainda não foi colocado explicitamente aqui: a subsunção do particular à totalidade. A construção histórica de um sujeito livre passa pela transformação consciente de todas as forças externas e contrárias a ele. Portanto, aquelas ações que se impõem sobre um âmbito particular das coisas do mundo, isto é, aquelas ações que não abarcam ainda a totalidade das forças externas e as transformam, não podem ser ações de um sujeito; este só o é na medida em que suas ações são ações sobre a realidade geral. Enquanto a atividade se dá em um âmbito particular, ficará subsumida à totalidade dada.

> A lógica dialética sustenta que cada conteúdo particular é formado pelo princípio geral que determina o movimento do todo. Uma relação humana singular, por exemplo, a de pai e filho, é constituída pelas relações fundamentais que governam o sistema social. [...] a intimidade da relação familiar prepara o acesso e conduz às relações sociais dominantes, de modo que a relação privada, ela mesma, desenvolve seu conteúdo social próprio. (MARCUSE, 2004, p. 144)

Ressaltar esse caráter da totalidade também é relevante para não cairmos em pretensões de solucionar o problema da unidade entre pensamento e ação considerando apenas ações imediatas, sem fazer a relação delas com transformações históricas. Algumas linhas teóricas que seguem esse caminho acabam por atribuir *subjetividade* a atividades que estão em conformidade com a totalidade do sistema. Cristiane Silva (2008), por exemplo, coloca que as atividades de trabalho

> [...] são, na realidade, re-formuladas, às vezes até reinventadas, e, consequentemente, apropriadas por *sujeitos* operários que re-normalizam o seu meio e, na medida do possível, singularizam seus atos de trabalho de acordo com os seus próprios usos corporais, subjetivos, valorativos e simbólicos. (p. 111, grifo nosso)

Apesar de essa formulação, de fato, não cair no problema de analisar o pensamento de forma isolada, considera apenas o caráter particular e imediato da ação, e não sua significação histórica. O trabalhador é livre para construir uma forma de trabalho de acordo com suas condições particulares, mas não é livre para construir uma alternativa à sua submissão ao trabalho, não é livre para alterar sua atividade em seus fundamentos. Fazendo um paralelo, lembremos como Marx e Engels (2007) censuram Feuerbach por este atribuir a qualificação de *comunista* para toda a humanidade ao observar o fato de que os Humanos precisam intrinsecamente uns dos outros. Segundo os autores, tal filósofo "quer apenas instaurar a consciência correta sobre um fato *existente* [a necessidade mútua], ao passo que, para o verdadeiro comunista, trata-se de derrubar o existente" (Ibid., p. 46). De forma muito parecida, aquelas teorias que atribuem a *subjetividade* como algo intrínseco à atividade do trabalhador estão apenas descrevendo um fato dado (de que o trabalhador tem alguma

margem de escolha), e ignorando o real significado do *sujeito*, que é de transformar a realidade de forma global. Nomeia-se como subjetividade uma ação particular, subsumida à forma imediata das coisas, em vez de uma ação que supera essa forma imediata.

É possível compreender assim como a subsunção do particular ao geral está essencialmente ligada à lógica dialética e, portanto, à possibilidade de emergência do sujeito. Os operários de uma fábrica podem frear a produção de forma individual e com isso barganhar, aparentemente se fazendo sujeitos e transformando sua realidade; mas essa ação isolada está completamente inserida nos limites das relações dadas entre trabalhador e capitalista, e não altera a forma geral com que a exploração se dá, ou seja, não coloca esses operários na posição de sujeito. O mesmo se pode dizer em relação à aparente liberdade dos trabalhadores pós-reestruturação produtiva: não é uma liberdade real, na medida em que é subsumida aos mesmos limites das velhas relações entre classes. Para uma potencial transformação da realidade seria necessária uma ação não de um indivíduo contra algumas contingências imediatas que o oprimem, mas de uma classe – em sua totalidade – contra outra; só assim se observaria a emergência real de uma subjetividade.

É importante salientar aqui que o que está sendo analisado são os relatos e conclusões dos autores dos trabalhos em questão. Em nenhum momento pretendemos defender que os operários estudados não tinham possibilidade de se colocar como sujeitos históricos, mas simplesmente que essa possibilidade não aparece nas pesquisas, na medida em que elas (1) tomam as representações de forma isolada em relação às ações e (2) consideram apenas os fatos dados e não as potencialidades materiais para além desses fatos. O próprio conceito de contradição que trazem, na maior parte das vezes, não se refere a uma *contradição* conforme a construção teórica dialética aqui apresentada, que revela a existência de um sujeito e que impulsiona um movimento de supressão e superação daquilo que está posto. Esse termo é usado, nessas pesquisas, em uma multiplicidade de sentidos diferentes, não revelando nenhuma relação com o estabelecimento de um movimento conscientemente dirigido de transformação das coisas. Em Busnardo (2003), por exemplo, pode ser encontrado se referindo tanto às contradições reais das relações capitalistas quanto a situações conflituosas e também a meras oposições ou ambiguidades. Exemplos desses três diferentes usos do termo podem ser dados, respectivamente pelos trechos:

> "[...] contradições inerentes a um sistema que se apoia na divisão entre donos dos meios de produção e vendedores da força de trabalho e na usurpação dos segundos pelos primeiros", (Ibid., p. 26)
>
> "O trabalho em grupo é, para os operários, uma figura contraditória" (Ibid., p. 18)
>
> "contradições e ambiguidades [...] presentes em todo discurso" (Ibid., p. 27)

O termo também aparece na conclusão de Neves et al. (1998) apresentada anteriormente:

> "Por estarem presentes nesses discursos concepções contraditórias, acreditamos haver a possibilidade de conflito entre elas e, assim, a possibilidade de ruptura e de modificação" (p. 13)

Neste caso, o conceito de contradição usado também é aquele que se refere apenas à simples oposição entre diferentes ideias imediatamente dadas, apresentadas pelos operários. A *contradição* perde seu caráter de impulsionadora do movimento e passa a ser mais um dado estático, uma simples oposição.

Até aqui, analisamos de forma sucinta como os conceitos de *sujeito* e de *contradição* que usamos têm um contraste grande com aqueles trazidos pelos trabalhos empírico-críticos. Para uma última ilustração sobre esse tema, vamos comparar rapidamente o conceito de dialética que aqui construímos com aquele usado por Neves et al. (1998). Os autores trazem esse termo para explicar parte de seu método de análise no seguinte contexto:

> No psicologismo há abstração dos problemas da história, os quais são atribuídos aos indivíduos e suas características. O sociologismo reduz todos os problemas a variáveis sociais, negando a participação ativa das pessoas. Para não cometer tais equívocos, o método dialético parece ser o mais adequado, pois considera que indivíduo e sociedade se constituem mutuamente, sem que se possa entender um sem o outro. (Ibid., p. 3)

A dialética aparece meramente como uma lógica de constituição mútua entre diferentes objetos e que, portanto, pode ser usada para explicar a relação entre o psicológico e o social. Segundo as formulações que aqui fazemos, a unidade entre os aspectos sociais e psicológicos está intrinsecamente ligada à noção de sujeito. Quando se toma tal unidade de forma dialética, não se pode encontrar nela algo que não o próprio sujeito e sua atividade negadora em relação às condições dadas, pois lógica dialética nada mais seria que a lógica desse sujeito. Mas esse movimento próprio da contradição não é encontrado na análise feita na pesquisa em questão. O psicológico e o sociológico são

tomados em sua forma imediata, como coisas, e não em sua potencialidade de atividade ou de transformação. A união entre sociedade e indivíduo não é dialética se for estática, se não contemplar o movimento próprio do sujeito.

2.8 A leitura materialista da dialética e o sujeito

Voltando às nossas reflexões sobre a dialética, podemos agora sair de um conceito universal e abstrato de sujeito e encontrar suas formas materiais. No tópico anterior, o tema da subsunção do particular à totalidade sugeriu uma relação entre as categorias *sujeito* e *classe*. A análise que apresentamos a seguir pretende corroborar e aprofundar essa relação.

Na inversão que Marx faz da dialética hegeliana, a partir de um ponto de vista materialista, sua lógica fundamental se mantém, e a supressão da cisão entre sujeito e objeto continua sendo um ponto central para que se possa compreender a atividade humana sobre seu mundo. Marx compreendeu, assim como Hegel, que o trabalho, ao subsumir os objetos do mundo da natureza ao mundo social, faz com que a relação entre esses objetos se constitua, de fato, como uma relação entre sujeitos. Mas, em vez de considerar que a lógica da transformação do mundo pelo sujeito se origina em uma essência universal da realidade objetiva, compreende que ela se origina na atividade material e nas relações materiais dos humanos vivendo em sociedade. A consciência, portanto, não é algo que está dado a priori e que se objetifica na atividade do trabalho, mas algo que surge propriamente a partir dessa atividade. Marx e Engels (2007) colocam que "o pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história [é] o pressuposto de que os homens têm que estar em condições de viver para poder 'fazer história'" (p. 33). O trabalho é o meio que pode garantir essas condições e, por isso, também informa toda existência e história humanas, incluindo sua consciência e as condições de desenvolvimento de sua subjetividade.

> O 'espírito' sofre, desde o início, a maldição de estar 'contaminado' pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem (Ibid., p. 34).

A esse respeito, a filosofia de Hegel, mesmo que ainda revestida de um misticismo idealista, mostrava algo sobre a realidade da sociedade moderna que não podia ser encontrado no pensamento filosófico anterior, que mantinha a cisão cartesiana entre

espírito e matéria. Mostrava que o Humano, pela primeira vez na história, havia conseguido subsumir a totalidade do mundo natural à satisfação de suas necessidades, tendo alcançado historicamente uma potencialidade de autodeterminação consciente. As relações de trabalho na modernidade haviam virado o jogo entre a natureza e a humanidade, permitindo que esta finalmente dominasse aquela, tomando para si, assim, a possibilidade de definir de forma independente seu próprio destino. O fato de que Hegel via uma essência subjetiva em todas as coisas mostra como todas as coisas vistas por Hegel haviam já sofrido esse processo de subsunção e se tornado objetos sociais (e portanto subjetivados). O "processo histórico que vai do mundo oriental ao mundo moderno é concebido [por Hegel] como um desenvolvimento no qual o homem se torna o *sujeito real* do processo histórico" (MARCUSE, 2004, p. 117, grifos nossos). Isso não significa ainda que o Humano seja um sujeito em toda a sua potencialidade, ou seja, sujeito livre. "O real ainda não é o 'atual', mas, de início, apenas a possibilidade de algum atual" (Ibid., p. 136). O que está colocado com o desenvolvimento da sociedade burguesa, portanto, não é a autodeterminação humana como algo já dado e realizado, mas como uma potencialidade ainda a ser efetivada pela atividade de um sujeito emergente.

A partir da elaboração feita até agora, é possível adentrar a lógica própria da dialética hegeliana, e identificar nela não apenas a atividade transformadora intrínseca do sujeito humano, mas uma forma de atividade própria do sujeito moderno, forjado no desenvolvimento da sociedade capitalista. Tal lógica parte do fato de que o mundo descrito por categorias fixas, ou o mundo em sua forma dada, tem um caráter negativo. Essa negatividade é parte intrínseca de todas as coisas desse mundo, mas também é um momento no processo de realização das potencialidades dessas coisas. E o que impulsiona todo ser determinado no sentido dessa realização é uma contradição intrínseca: o "processo de existência é simplesmente a contradição entre modos-de-ser e potencialidades" (Ibid., p. 124). A realização do ser, portanto, acontece quando todas as suas diversas formas e estágios correspondem a seu conteúdo verdadeiro, quando todas as relações estabelecidas com forças externas são subsumidas às determinações próprias de sua essência, quando o processo de seu desenvolvimento é um processo *necessário*, na medida em que segue a lei inerente a sua própria natureza ou, em outras palavras, quando seu modo-de-ser se identifica com suas potencialidades.

> [...] esta necessidade é *liberdade*, porque o processo não é determinado de fora, por forças externas, mas é, em sentido estrito, autodesenvolvimento: todas as condições são compreendidas e compostas pelo próprio real em desenvolvimento (Ibid., p. 139)

Todo esse processo de negação do dado, subsunção das forças externas ao autodesenvolvimento e, portanto, da realização da essência – todo ele se dá apenas pela mediação de um *sujeito*:

> Essa auto-identidade só pode ser alcançada pela mediação da autoconsciência e do conhecimento. Pois somente um ente que tenha faculdade de conhecer suas próprias possibilidades, e as de seu mundo, pode transformar cada estado determinado de existência em uma condição de sua auto-realização. A verdadeira realidade, por conseguinte, deve ser compreendida como a realização de um *sujeito* cognoscente. (Ibid., pp. 139-140)

Ora, mas essa descrição da lógica inerente ao *sujeito* em Hegel pode ser compreendida como um retrato ideal das relações materiais que o desenvolvimento do capitalismo permitiu que a humanidade alcançasse. Segundo Marx e Engels (2007), a "natureza que precede a história humana [...] é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum" (p. 32), isto é, a grande indústria subsumiu toda determinação natural às relações da sociedade humana globalizada; destruiu, "em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias" (Ibid., p. 60). Isso significa que a humanidade pôde ver, na sociedade burguesa, a categoria de *sujeito* se desenvolver (não só no plano ideal, mas nas relações materiais), na medida em que se assenhorou da natureza e impôs a ela suas determinações. Porém, esse sujeito ainda se encontra em um estágio negativo de seu ser. A autodeterminação humana, que se tornou possível com as forças produtivas do capitalismo, não se realiza ainda sob as relações de trabalho desse sistema. É necessário superar tais relações para realizar a emancipação. Para Hegel, a Razão constitui uma contradição em relação ao caos social burguês (que nega, em sua essência, a ideia de *unidade*), e deve se impor sobre ele, na forma de um Estado forte, para a realização plena da liberdade (MARCUSE, 2004). Já Marx e Engels (2007) encontram a contradição (e portanto o sujeito histórico) não na Razão, mas nas próprias relações materiais engendradas pelo capitalismo. A grande indústria

> [...] criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta. A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho. (Ibid., p. 61)

Portanto, a classe trabalhadora se torna o real *sujeito* da história, que na realização de sua essência deve destruir tanto aquele conjunto de relações que para ela se tornou insuportável quanto o Estado que se constitui como a forma jurídica de tais relações. E a lógica dialética, que antes descrevemos conforme uma leitura hegeliana, agora parece ser a mesma lógica da existência dessa própria classe. A atividade dada dessa classe, assim como sua consciência e a construção de sua subjetividade – todos esses elementos devem estar em coerência com essa lógica, se quisermos que nossa análise possibilite de fato uma compreensão da *unidade* entre o pensamento e a ação.

Podemos resumir, então, que a *unidade* que buscávamos pode ser encontrada no conceito de *sujeito* que foi construído até aqui, considerando a dialética como estrutura lógica própria da subjetividade e que tal conceito, portanto, se identifica materialmente com a classe trabalhadora dentro do capitalismo.

Capítulo 3 – O jovem Lukács e a consciência de classe

3.1 O conceito lukacsiano de consciência de classe

Quando tratamos do tema da consciência de classe enquanto determinante da ação revolucionária, uma das maiores referências dentro do marxismo é, sem dúvidas, Lukács, em sua obra de juventude. Tal obra, centralmente "História e Consciência de Classe" (1922/2003), influenciou diversas escolas do pensamento crítico, a exemplo da chamada *Escola de Frankfurt*, e é uma das bases do pensamento que ficou conhecido como *marxismo ocidental*. Nesse livro, o autor revela o início de seu percurso dentro do marxismo, e por isso ainda falho ou pouco preciso em alguns aspectos. Segundo as palavras do próprio Lukács, em seu prefácio de 1967,

> Ao publicar os documentos mais importantes dessa época (1918-1930), minha intenção é justamente enfatizar seu caráter experimental, e de modo algum conferir-lhes um significado atual na disputa presente em torno do autêntico marxismo. (Ibid., p. 2)

Porém, apesar das limitações, muitas delas assumidas pelo próprio autor em autocríticas posteriores, essa obra tem o mérito de ter sido elaborada no decorrer de uma época de grandes lutas revolucionárias em vários países, tentando dar respostas a questões vindas de situações concretas vividas pelos trabalhadores e revolucionários. Lukács dialoga com autores que estavam no centro de processos de mobilização e de formulação, como Lenin e Rosa Luxemburgo, e sua produção também é muito influenciada por sua própria experiência de engajamento na breve Revolução Húngara de 1919. Além disso, a leitura desse autor, apesar de requerer cuidados tanto no que diz respeito à coerência em relação às bases do marxismo quanto no que diz respeito à sua localização em uma época específica, traz importantes contribuições sobre o tema que aqui trabalhamos.

Buscaremos, a partir de contribuições do jovem Lukács, aprofundar nossas reflexões acerca daquilo que ocupa o lugar atribuído à *consciência* nos trabalhos até agora analisados – o lugar das determinações fundamentais da ação histórica, em particular da ação revolucionária dos trabalhadores dentro do capitalismo. Para tanto, apresentaremos uma leitura de algumas ideias do autor sobre esse tema, comparando-as e confrontando-as com as conclusões que já tiramos anteriormente. Iniciaremos comentando a teoria da *consciência de classe* trazida pelo autor, que dialoga diretamente com a perspectiva de pesquisa

empírica sobre o tema e se propõe a uma superação teórica dessa perspectiva. Ainda que seja uma obra muito anterior aos trabalhos por nós analisados, Lukács se contrapõe à concepção empírica de análise da consciência dos trabalhadores, muito utilizada pelos setores da esquerda reformista de sua época. Em seguida, tentaremos observar algumas antinomias existentes na referida teoria, que mostram limites na realização do projeto proposto pelo autor, de construir uma *teoria objetiva da consciência*. Por fim, a partir das críticas feitas, refletiremos sobre se o jovem Lukács, mesmo com suas limitações, pode de fato ajudar-nos a avançar na nossa questão sobre os *fundamentos da ação histórica* e sobre a *possibilidade de emergência de um sujeito no capitalismo*.

Na parte introdutória do artigo "A consciência de classe", Lukács (2003) coloca questionamentos aos quais pretende responder ao longo do texto e nos quais já é possível observar características daquele conceito de *consciência de classe* que ele começa a desenvolver. Ao questionar "[...] qual é a função da consciência de classe [...] (na prática) na própria luta de classes?" (Ibid., p. 133), Lukács assume que essa categoria tem uma *função*, ou seja, não é apenas um epifenômeno, mas determina algo para além de si própria. Além disso, sua função tem um significado material, prático:

> [...] a essência e a função da consciência de classe formam uma unidade[8] ou comportam diferentes gradações e camadas? Se for assim, qual o seu significado prático na luta de classes do proletariado? (Ibid., p.134)

É possível identificar, portanto, que Lukács está conduzindo sua investigação no âmbito das determinações fundamentais das ações históricas e, mais precisamente, das ações revolucionárias. A *consciência de classe*, na obra do autor, ocupa o lócus que é o tema central do nosso trabalho: *é aquilo que determina a ação política revolucionária*. E, como mostraremos adiante, apesar da semelhança terminológica, os conceitos lukacsianos são bastante diferentes daqueles encontradas nos trabalhos empírico-críticos, no que se refere à *consciência*.

Estes, ao se depararem com a questão de qual é o determinante fundamental das ações de emancipação (ou de submissão), não apresentaram uma discussão explícita sobre o

[8] Aqui, em função do contexto, podemos imaginar que o termo "unidade" usado na tradução provavelmente não corresponde ao conceito de "unidade" que já descrevemos anteriormente como um conceito importante dentro do marxismo. Aqui esse termo significaria apenas que a essência e a função da consciência de classe seriam um monólito, em oposição a uma gradação.

problema e tomaram, de antemão, a *consciência* como resposta. Não apresentaram uma conceituação precisa sobre o que entendem com esse termo, tomando-o quase como autoevidente; aproximaram-se assim daquela concepção do senso comum da qual falamos na Introdução deste trabalho. Aparentemente o trabalho de Frederico (1978) constitui uma exceção, dada a longa discussão teórico-conceitual sobre a consciência de classe no início do livro. Mas, como esse autor reivindica alguns conceitos do próprio Lukács, deixaremos para os próximos tópicos a discussão específica sobre o papel da construção teórica em seu trabalho, assim como possíveis paradoxos e dicotomias. Neste ponto, consideraremos somente as conclusões mais gerais que tiramos da parte *empírica* de seu trabalho, que o aproximam dos outros analisados.

Um primeiro ponto de avanço de Lukács (2003) em relação a esses trabalhos é que para ele a questão sobre a determinação das ações históricas não é dada como autoevidente; o projeto traçado no texto é desconstruir concepções do senso comum e pensar quais seriam os conceitos corretos para responder à questão colocada, do ponto de vista do marxismo revolucionário. A *consciência de classe* elaborada pelo autor não é aquilo que o termo poderia fazer parecer à primeira vista: não se resume ao que chamamos comumente de consciência, e pressupõe diversos processos sociais não evidentes no senso comum. A pergunta que dá início ao texto, "O que significa então consciência de classe?" (Ibid., p. 133) já rompe, para o leitor atento, qualquer expectativa de obviedade na definição do conceito.

Para começar a construir sua definição, Lukács tem a preocupação de demarcar fortemente a *distinção entre as forças motrizes da história e a consciência psicológica dos indivíduos*, o que talvez seja a diferença fundamental entre sua formulação e aquela que atribuímos ao senso comum. As vontades individuais, que são tomadas no senso comum como propulsoras das ações dos Humanos na história, frequentemente têm resultados muito diferentes daqueles presentes na mente dos indivíduos. Os objetivos que almejavam não correspondem aos resultados materiais históricos alcançados e,portanto, não podem ser tomados como forças motrizes da história. Portanto, para Lukács, para que possam ser compreendidas as grandes mudanças históricas, a questão é encontrar as forças motrizes reais, que não se identificam com os desejos individuais, mas escondem-se por trás deles. Os motivos e vontades que aparecem explicitamente na mente humana não determinam fundamentalmente, mas sim são determinados por e cumprem os objetivos dessas forças.

Essa formulação, que é tomada como ponto de partida, parece convergir com as reflexões que fizemos até o capítulo anterior. O fato de que a consciência psicológica não é o determinante fundamental da ação histórica é pressuposto por Lukács no projeto materialista que se propõe a desenvolver. Em vez de buscar *nos discursos* aquilo que poderia levar a transformações, introduz o conceito de *forças motrizes da história* – que poderíamos traduzir, usando as definições a que chegamos no capítulo anterior, como as forças produzidas pelo *sujeito histórico*.

A distinção entre aspectos psicológicos e forças motrizes da história é tão central que Lukács dá a ela estatuto de essência do marxismo:

> A essência do marxismo científico consiste, portanto, em reconhecer a independência das forças motrizes reais da história em relação à consciência (psicológica) que os homens têm delas. (Ibid., pp. 134-135)

Mas isso não significa que as leis da história sejam leis objetivas independentes da atividade humana. A ideia de leis naturais da história, válidas para toda e qualquer sociedade humana e que tendem a uma formação social específica, nada mais é do que produto da intelectualidade burguesa, que segue seus interesses de classe ao afirmar o capitalismo como conclusão última do desenvolvimento humano. Para Lukács, em conformidade com o pensamento de Marx, a história não é algo que se impõe à humanidade como uma força externa com funcionamento próprio, mas suas leis são produto das próprias relações entre Humanos, e suas forças motrizes emanam de tais relações.

> [...] a eliminação dessa objetividade hostil ao homem, atribuída [pelo pensamento burguês] às formações sociais e ao seu movimento histórico, simplesmente a reduz à relação dos homens entre si enquanto seu fundamento, sem com isso abolir a conformidade com leis e sua objetividade independentes da vontade humana e, em particular, da vontade e do pensamento dos indivíduos. (Ibid., p. 139)

A história fundamentada nas relações entre humanos, portanto, elimina por um lado o caráter natural e atemporal das leis históricas, mas por outro também evita a análise que se baseia nos grandes indivíduos e em suas ações e vontades: o desenvolvimento das sociedades humanas não é desprovido de leis objetivas, mas estas são derivadas das próprias relações estabelecidas em cada momento e lugar, não das vontades e aspirações dos indivíduos. As leis históricas, portanto, apesar de não provenientes da consciência – no sentido psicológico –, são passageiras e mutáveis, não naturais. A objetividade de tais leis

> [...] é a mera auto-objetivação da sociedade humana numa etapa determinada de sua evolução, e essa conformidade com as leis é válida somente no âmbito do contexto histórico que ela, por sua vez, produz e determina. (Ibid., p. 139)

Mas, apesar de afirmar veementemente que as ações individuais não levam aos resultados que esses indivíduos tinham em mente ao praticá-las, Lukács não nega em absoluto o papel da consciência psicológica na história. Seu pensamento dialético não pode simplesmente ignorar parte da realidade (e, ainda que não seja determinação fundamental do desenvolvimento histórico, a consciência individual aparece como parte da realidade), mas deve necessariamente considerar cada elemento segundo a relação que estabelece com a totalidade. "Pois é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais" (Ibid., p. 140).

Isso significa que a consciência individual só pode ser compreendida dentro de seu papel histórico objetivo. Ela não cumpre o papel que confere a si mesma; por isso, se analisada de forma isolada, segundo os critérios que se encontram nela própria, seu papel histórico aparente é o fracasso constante: aquilo que busca nunca (ou quase nunca) se torna consequência objetiva de sua ação. Mas se a observarmos dentro da totalidade das relações sociais em que se encontra, é possível observar que seu conteúdo cumpre um papel na história, desconhecido por ela própria, mas determinado objetivamente pelo lugar das relações sociais no qual se engendrou.

Aqui é possível estabelecer mais uma relação importante com as conclusões a que chegamos no capítulo anterior, ao tratar sobre a importância de compreender a consciência na relação com seu contexto objetivo. Quando falamos sobre o fato de que, tendo as mesmas habilidades de análise social e a mesma vontade de lutar, os trabalhadores podem ter ações muito díspares sobre a realidade, concluímos que as mesmas ferramentas psíquicas podem ter um uso libertador e um uso reificado, dependendo do contexto em que elas aparecem. Ao afirmar isso, colocamos a psique em um lugar muito próximo daquele em que Lukács a coloca, afirmando a impossibilidade de compreendê-la sem uma análise de suas relações específicas e concretas com a totalidade em que está inserida.

Desse ponto, Lukács extrai a ideia de *falsa consciência*. Ela é *falsa* na relação de seu conteúdo com o desenvolvimento objetivo: não conhece os caminhos para conseguir aquilo que almeja e, portanto, não pode conhecer os resultados de suas ações. Mas sua falsidade não pode ser reduzida a uma oposição formal à verdade, e por isso encerra nela mesma uma *verdade objetiva*: a consciência engendrada por certa posição de classe dentro das relações sociais é a consciência necessária para que se cumpram seus interesses objetivos de classe.

A "'falsidade' e a 'ilusão' contidas em tal situação real não são arbitrárias, mas, ao contrário, a expressão mental da estrutura econômica objetiva" (Ibid., p. 143).

Tudo o que foi dito até aqui sobre a diferença entre a consciência e seus resultados objetivos, e também sobre a função da própria consciência psicológica, pode ser resumido no seguinte trecho de Lukács:

> De um lado, [a consciência] aparece como algo *subjetivamente*[9] justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto "correto". Ao mesmo tempo, aparece como algo que, *objetivamente*, é passageiro em relação à essência do desenvolvimento social, não se conhece e não se exprime adequadamente. Ela aparece, portanto, *objetivamente*, como "falsa consciência". Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar *subjetivamente* os fins que atribuiu a si mesma, enquanto promoveu e atingiu os fins *objetivos* do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou. (Ibid., pp. 140-141)[10]

Aquilo que está presente no conteúdo psicológico da consciência não corresponde às ações históricas operadas por essa consciência. Ainda em outras palavras, usando o vocabulário das nossas formulações anteriores, o vislumbre de alcançar certa meta serve, objetivamente, como ferramenta para atingir uma meta diferente. Nesta segunda é que reside a verdade da consciência, enquanto a primeira, vislumbrada, demonstra sua falsidade.

Tendo definido bem aquilo que entende por *consciência*, ou *consciência psicológica*, e sua relação com as ações objetivas, Lukács passa à definição do conceito de *consciência de classe*.

> [É] possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens *teriam tido* numa determinada situação da sua vida, *se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente* essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda a sociedade conforme esses interesses. (Ibid., p.141)

Esse conjunto de pensamentos e sentimentos que *haveria* na consciência psicológica de cada indivíduo *se* esta estivesse de acordo com os objetivos cumpridos por suas ações históricas na sociedade é chamado pelo autor de *consciência de classe*. Esse conceito é complementado pelo adjetivo *atribuída*[11] (em "consciência de classe atribuída"), o que

---

[9] O conceito de "subjetivo" que Lukács usa aqui é diferente daquele que descrevemos no capítulo anterior, e se refere centralmente à substância do espírito, ou à consciência.

[10] Essa citação tem adaptações feitas a partir da tradução em inglês (LUKÁCS, 1971), em função de ambiguidades presentes na tradução em português.

[11] O termo que aparece na tradução em português é *adjudicada*, enquanto na edição em inglês (LUKÁCS, 1971) o termo usado é *imputed* (imputada, atribuída). Por motivo de clareza e do uso raro da palavra *adjudicado* nesse sentido, neste trabalho usaremos o termo *consciência de classe atribuída* em vez de *consciência de classe*

reafirma sua natureza objetiva: a consciência de classe é determinada pelas relações de classe objetivas estabelecidas pelos indivíduos dentro de uma sociedade específica, mas pode não estar presente na consciência psicológica de um indivíduo sequer; é, portanto, *atribuída* a esses indivíduos pela realidade que os cerca, ainda que não emirja particularmente de nenhum deles. O conhecimento pleno da própria situação de classe e dos próprios interesses de classe implica o conhecimento das relações econômicas que constituem as classes e os conflitos entre elas. Portanto, podemos também definir a *consciência de classe* em outras palavras, colocando que ela corresponde à consciência que o membro daquela classe teria se compreendesse a *totalidade das relações econômicas da sociedade*, assim como o lugar ocupado por sua classe dentro dessa totalidade.

Apenas a título de ilustração dessa definição, podemos tomar o contraste entre as sociedades pré-capitalistas e a sociedade capitalista, no que diz respeito à possibilidade de compreensão das relações econômicas em cada uma delas. Em todas as sociedades pré-capitalistas, observamos que as categorias econômicas não aparecem em seu estado puro; elas não se distinguem das categorias políticas, religiosas ou jurídicas. A própria economia, objetivamente, não tem uma existência própria nessas sociedades ou, em "termos hegelianos, a economia ainda não atingiu objetivamente o nível do ser para si" (Ibid., p. 153). Em um contexto como esse, é impossível qualquer tipo de compreensão sobre a totalidade econômica da sociedade e, portanto, a

> [...] consciência de classe não é capaz, por sua própria natureza, de assumir uma forma plenamente clara nem de influenciar conscientemente os acontecimentos históricos. (Ibid., p. 148)

A própria categoria de *consciência atribuída* nessas sociedades tem um aspecto de incompletude ontológica, pois relações econômicas ainda não maduras e dependentes de outras categorias sociais não poderiam *atribuir* uma consciência clara e exata a qualquer classe. Com a inexistência de relações puramente econômicas, podemos dizer que a própria consciência de classe não tem existência plena.Mas no capitalismo, ao contrário, a consciência de classe é uma categoria bem determinada. Neste sistema, a economia, fundamento último das relações sociais, pode ser compreendida de forma independente e

---

adjudicada. O termo *atribuída* é também é a opção de tradução no prefácio dessa mesma edição, nos trechos em que Lukács faz referência ao conteúdo do artigo "A consciência de classe".

em sua totalidade e, portanto, existe a possibilidade de se *atribuir* de forma precisa uma consciência específica às suas classes fundamentais.

É importante notar que, com a definição aqui apresentada, ainda que exista de forma bem definida a *consciência de classe atribuída*, ela não tem uma relação fixa com a consciência psicológica, seja individual ou de massas; não é a soma, nem a média e nem o tipo dominante entre os diferentes pensamentos e aspirações dos membros daquela classe. Considerando-se uma sociedade em que as condições econômicas estão bem desenvolvidas e na qual, portanto, é possível a existência da consciência de classe atribuída, a relação entre esta e a consciência psicológica, segundo Lukács, é uma relação que pode ser entendida em termos de uma *distância*: há uma *distância* entre consciência atribuída e a consciência psicológica empiricamente dada, que pode variar de diferentes formas. E isso leva à questão que o autor toma como central e que tenta responder ao longo do artigo que aqui estudamos:

> É preciso [...] investigar: em primeiro lugar, se nas diferentes classes essa distância varia conforme suas diversas relações com a totalidade econômica e social da qual são membros e em que medida essa diferenciação é tão grande para produzir *diferenças qualitativas*; em segundo, o que significam *na prática*, para o desenvolvimento da sociedade, essas diferentes relações entre totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e pensamentos psicológicos reais dos homens sobre sua situação de vida e, portanto, qual é a *função histórica prática* da consciência de classe. (Ibid., pp. 142-143)

Um conceito que pode ser definido a partir desse trecho, e que é base para a compreensão sobre a forma como a consciência de classe lukacsiana se manifesta na realidade, é o de *possibilidade objetiva*. As relações objetivas entre as classes, em dado momento histórico, além de atribuir a cada uma delas uma determinada consciência de classe, estabelece também um limite às consciências psicológicas dos indivíduos – uma *distância mínima necessária* entre a consciência atribuída e a consciência empiricamente dada. Uma vez que a consciência de classe foi definida como a consciência que existiria se o indivíduo compreendesse a totalidade das relações sociais e econômicas nas quais está inserido, a *distância* a que aqui nos referimos determina a *possibilidade* de se conhecer ou não, psicologicamente, essa totalidade: quanto maior a distância, menos um indivíduo empírico daquela classe pode conhecer a totalidade econômica; e se a distância é nula é possível que alguns indivíduos cheguem a conhecer plenamente essa totalidade. Eis o que Lukács chama de *possibilidade objetiva*: as relações sociais objetivas a que se submete um

indivíduo criam um limite à sua consciência psicológica; esta pode variar de indivíduo para indivíduo, mas sempre chega, no máximo, a uma *distância* – determinada objetivamente –da consciência atribuída.

Isso significa que, em qualquer momento e para quaisquer classes que tal distância não seja nula, os indivíduos não terão, psicologicamente, consciência dos impactos de suas ações sobre a história, ou seja, sua consciência de classe nunca se tornará psicologicamente consciente. A importância disso reside no fato de que, segundo Lukács, para uma classe impor conscientemente seus interesses para o conjunto da sociedade, é necessário que ela seja capaz de refletir sobre essa totalidade (centralmente sobre seus fundamentos econômicos); em outras palavras, é necessário que sua consciência psicológica possa alcançar a consciência de classe, e portanto que a *distância* objetivamente imposta entre elas seja nula. Caso contrário, a classe ou o conjunto de classes em questão só poderão cumprir na história um papel subordinado, nunca de artífice – ou sujeito – de processos históricos.

> O que importa aqui é saber em que medida elas [as classes sociais] estão em condições de se conscientizar das ações que devem executar e executam efetivamente para conquistar e organizar sua posição dominante. Portanto, o que importa é saber até que ponto a classe em questão realiza 'conscientemente' ou 'inconscientemente' as tarefas que lhe são impostas pela história, e até que ponto essa consciência é verdadeira ou falsa. (Ibid., pp. 145-146)

As classes existentes nas sociedades pré-capitalistas, como já vimos, não podiam ter uma consciência de classe bem definida. Um exemplo dessa impossibilidade é a incompreensão, por parte daqueles que viviam sob o modo de produção escravista, de que tal modo de produção era insustentável em função de suas características intrínsecas:

> [...] é evidente que, na Antiguidade, nem a classe dominante, nem as classes que se rebelavam contra ela, de maneira revolucionária ou reformista, podiam chegar a tal concepção [de que a economia baseada no escravismo cairia em ruínas pelos seus próprios limites]. (Ibid., p. 146)

Esse fato impedia que essas classes provocassem de forma consciente mudanças históricas; não eram, portanto, sujeito do desenvolvimento que suas próprias lutas geravam.

Ao contrário do que acontecia nas sociedades pré-capitalistas, no capitalismo as relações sociais passaram a se basear de forma mais pura na economia, na medida em que esta se tornou independente de outras categorias sociais, como as políticas, jurídicas, religiosas, etc. Estas últimas passaram a ser instrumentos de dominação econômica, não mais aparecendo mescladas à economia como antes. Além disso, a organização produtiva do

capitalismo, com suas relações econômicas típicas, foi a primeira a se impor sobre toda a sociedade como uma unidade. Por um lado, tendo a economia aparecido em sua forma pura, portanto com uma lógica própria independente de outras categorias sociais, abriu-se a possibilidade de que a consciência de classe pudesse ser *atribuída* de forma bem definida a algumas classes sociais. Por outro, tendo essa forma econômica dominado global e unitariamente as relações entre os Humanos, abriu-se a possibilidade de que essa consciência atribuída pudesse se tornar consciente: existindo a *possibilidade objetiva* de se compreender como um todo o sistema produtivo humano, há também a possibilidade de dominá-lo de forma consciente.

No capítulo anterior, afirmamos que a possibilidade de emergência de um *sujeito histórico*, ou seja, de um ser social que pode transformar conscientemente a realidade segundo suas próprias determinações, apenas surgiu sob a égide do capitalismo. Chegamos a essa conclusão a partir do fato de que a forma capitalista de apropriação da natureza foi a primeira a subsumir toda sociedade humana, globalmente. Tal raciocínio pode ser relacionado passo a passo com a análise materialista de Lukács, que o leva a afirmar a inexistência de uma consciência de classe bem definida para as classes pré-capitalistas e a definição rigorosa dessa categoria para a burguesia e para o proletariado. Se determinada forma de organização do trabalho se impõe *enquanto organização do trabalho*, e não enquanto qualquer outra categoria social menos abstrata (como nas sociedades pré-capitalistas, em que a organização do trabalho era imposta enquanto relações religiosas, jurídicas, etc.), ela implica a criação de relações puramente econômicas. Ao mesmo tempo em que o *modo de produção* se expande e conquista novos povos, seu aspecto econômico se torna cada vez mais patente e outras categorias sociais que eventualmente se confundiam com ele vão perdendo sua relevância e se destacando da economia. O modo de produção capitalista, para se impor globalmente, precisa colocar em evidência seus fundamentos últimos.

Da mesma forma como nós concluímos, a partir da subsunção de toda a sociedade humana ao capitalismo, a possibilidade de emergência do sujeito, Lukács concluiu algo parecido a partir da definição de relações puramente econômicas. A *consciência de classe* é a racionalidade que determina a ação histórica de um grupo social, é o que indica os caminhos de transformação da realidade e de subsunção da sociedade aos interesses da classe. É, portanto, o que permite a um sujeito ser *sujeito*, conforme a definição que fizemos

no capítulo anterior. Essa relação estabelecida entre *consciência de classe* e *sujeito* poderá, nos próximos tópicos, ajudar-nos a avançar em algumas críticas e superações a partir da análise do jovem Lukács.

Da mesma forma que a possibilidade de emergência do sujeito não implica na sua existência atual, a *possibilidade* de se alcançar a consciência atribuída, dada pelas relações econômicas típicas do capitalismo, não necessariamente se realiza em todas as classes presentes nesse sistema, e nem em todos os indivíduos de uma determinada classe. Para termos um exemplo concreto daquilo que Lukács entende sobre as diferentes possibilidades de realização da consciência de classe, devemos agora compreender como ela se manifesta concretamente nas duas classes fundamentais do capitalismo: a burguesia e o proletariado.

Como já dissemos, a burguesia foi a primeira classe que unificou economicamente a sociedade sob um único modo de produção. Nesse contexto, o capital atua como uma força social, determinando globalmente as relações de produção e a dinâmica econômica, inclusive impondo à humanidade sua forma específica da luta de classes. Tal *força social* corresponde aos interesses objetivos (não livres de contradição) da burguesia enquanto classe e determina as ações dessa classe tomada em seu conjunto; pode, portanto, ser identificada com a própria consciência de classe atribuída da burguesia, seguindo o conceito construído até agora. Mas os efeitos das ações de todos os capitalistas em seu conjunto, ou os efeitos provocados pela *força social* da qual aqui falamos, não podem ser percebidos por cada capitalista individualmente como consequência de seus atos. Há uma contradição intrínseca da classe burguesa, que se estabelece entre o âmbito individual e o social.

> [O capital é] um poder social cujos movimentos são dirigidos pelos interesses individuais dos proprietários do capital, que não visualizam a função social da sua atividade e não se preocupam com ela, de modo que o princípio e a função social do capital só podem ser realizados de forma inconsciente, sem sua decisão e contra sua vontade. (Ibid., p. 162)

Em função das próprias características do sistema capitalista, particularmente o princípio da concorrência, nenhum capitalista individual nunca pode ter consciência da totalidade do movimento do capital. Tal movimento é formado pela coexistência e pela disputa entre diferentes indivíduos ou grupos de detentores de capital, num contexto em que nenhum deles pode ter pleno conhecimento ou controle sobre as ações dos outros. Mesmo as sociedades anônimas, trustes, cartéis e holdings, apesar de aparentemente contrariarem o princípio anárquico da produção capitalista, na verdade somente tomam a

vez de capitalistas individuais (embora mais poderosos) *dentro* da dinâmica do mercado em vez de se contraporem a ela. Assim, a totalidade dessa dinâmica aparece a cada capitalista individual como uma força independente de suas próprias ações; uma força externa, incontrolável e, portanto, natural. A contradição entre o individual e o social faz com que nenhum indivíduo dessa classe possa ter sua consciência psicológica alçada ao nível da consciência atribuída.

Na consciência burguesa, as relações de causa e efeito que ligam as ações de cada capitalista individual ao funcionamento total da economia são rompidas.

> [A burguesia] age como classe no desenvolvimento econômico objetivo da sociedade, mas só pode tornar-se consciente do desenvolvimento desse processo que ela mesma efetua como um processo que lhe é exterior, submetido a leis que ela só pode experimentar de modo passivo. (Ibid., p. 163)

O próprio fato da luta de classes, determinado pelo capital em seu caráter social, é um fenômeno com o qual a burguesia não pode tomar contato, conscientemente, em todas as suas implicações, pois reconhecer inteiramente a forma que a luta de classes toma no capitalismo seria reconhecer que os limites desse sistema são parte intrínseca do próprio; seria reconhecer que qualquer ação histórica que garantisse os interesses da burguesia ao mesmo tempo ajudaria a criar seus próprios carrascos. Tal contradição, dados os interesses de classe burgueses, nunca pode se tornar consciente. A situação objetiva dessa classe estabelece que a *distância* entre consciência atribuída e consciência psicológica nunca poderá se anular. Tal anulação implicaria no seguinte problema lógico: tornando consciente a consciência de classe (que é a consciência correspondente à garantia de seus interesses), a burguesia veria a si própria impelida a ações que limitam e se contrapõem a seus interesses.

Pensando historicamente, a dominação burguesa não necessitou que os membros dessa classe tivessem, individualmente, uma *compreensão* da totalidade da sociedade, conquanto suas *ações* versassem sobre tal totalidade. Sua dominação enquanto classe não se deu por uma vontade consciente de subsumir a totalidade da sociedade, mas pela perseguição de objetivos individuais por cada um de seus membros. O interesse geral da classe foi alcançado pelo movimento particular desses membros, que procuravam satisfazer necessidades individuais já dadas e não tinham, a princípio, qualquer objetivo em um plano social global. A vitória revolucionária da burguesia não precisou que existisse na consciência dessa classe algo além dos interesses individuais já dados; pelo contrário, essa vitória foi apenas a “realização imediata do ser socialmente dado da classe [burguesa]” (Ibid., p. 177).

Sua dominação sempre esteve presente na consciência de seus membros de forma fragmentária e parcial, nunca como uma realização da classe como um todo, apesar de sê-la materialmente.

Mas, se a contradição entre *interesses imediatos* dos indivíduos e os *feitos históricos* da classe não pode se apresentar conscientemente para a burguesia ou para quaisquer classes que existiram anteriormente, para o proletariado essa contradição se expressa inteiramente dentro do alcance da consciência. Os limites objetivamente colocados para a ação histórica das outras classes eram condições necessariamente externas à consciência, enquanto para os trabalhadores no capitalismo, segundo Lukács, esses limites podem ser conhecidos e compreendidos. Tanto as necessidades individuais imediatas quanto as necessidades históricas da classe aparecem na forma de uma contradição dentro da consciência atribuída do proletariado; além disso, essa contradição é de uma natureza tal que pode se manifestar também dentro da consciência psicológica dos proletários individuais. Aquela *distância* entre as duas formas de consciência, cuja existência era necessária para a burguesia, tem no proletariado a possibilidade de se anular.

Por um lado, isso faz com que o proletariado tenha a potencialidade de, pela primeira vez na história, realizar transformações históricas conscientes: a meta estratégica de sua classe não é mais necessariamente externa à consciência psicológica, podendo ser um elemento interior a ela. Por outro lado, faz com que as realizações do proletariado tenham uma dificuldade a mais, quando comparadas às das demais classes: se para estas a busca pelas necessidades imediatas já alcançava, inconscientemente, a meta histórica da classe, para o proletariado tal meta só pode ser alcançada se essa contradição aparecer, em sua totalidade, na consciência. Mas na consciência psicológica empírica dos indivíduos e grupos de trabalhadores os elementos dessa consciência atribuída podem aparecer das formas mais variadas; podem estar mais ou menos ligados à totalidade, e mais ou menos fragmentados.

As necessidades imediatas, por exemplo, podem aparecer de forma isolada na consciência empírica e tomar o lugar de – ou se confundir com – a tarefa histórica objetiva da classe; isso faz com que a consciência dos trabalhadores não realize sua contradição intrínseca e funcione de forma imediatista, similar à consciência burguesa, dando origem a

formulações como o oportunismo[12]. Esse tipo de formulação, na visão de Lukács, confunde a consciência empírica com a consciência de classe, não enxergando a necessidade de que a primeira *se modifique* para se aproximar da última; por isso, os oportunistas defendem que apenas a luta imediata, já dada empiricamente, tem o potencial de provocar transformações históricas. Reduz a estrutura da consciência de classe proletária àquela própria da burguesia (na qual o interesse de classe se realiza apenas por meio do interesse imediato), e impede a única forma possível de uma ação histórica da classe trabalhadora: a realização psicológica da consciência de classe.

Similarmente, o elemento contrário da consciência atribuída proletária, *a meta histórica da classe*, também pode aparecer na consciência empírica de forma fragmentária, separado das necessidades imediatas. Isso originaria formulações como o utopismo. Neste, a meta final aparece como algo apartado dos meios materiais que poderiam conduzir a ela, entre eles as próprias necessidades imediatas. Mas é apenas por meio do interesse individual momentâneo, empiricamente dado, que a consciência psicológica dos trabalhadores pode, aos poucos, se aproximar da consciência atribuída, explicitando psicologicamente o sentido histórico de sua classe. Se o reformismo impede a ação revolucionária do proletariado por impor a ele a estrutura imediatista da consciência burguesa, o utopismo impede essa ação por ocultar, na consciência proletária, o caminho a ser percorrido da situação dada até a tomada do poder.

Isso nos leva a compreender um novo papel da *falsa consciência* do proletariado, qualitativamente diferente de seu papel nas outras classes. Para a burguesia, a falsa consciência – que corresponde ao estado psicológico que ainda guarda certa distância da consciência atribuída – tem em si mesma uma verdade quando observada em sua relação com a ação; ou seja, o fato de ela esconder rigidamente uma verdade protege, e não prejudica, os interesses dessa classe. Para o proletariado, por outro lado, a falsa consciência não leva a uma ação revolucionária, mas promove paulatinamente uma aproximação entre o dado psicológico e a consciência atribuída. Isso significa dizer que a busca dos interesses imediatos – determinados pela falsa consciência – do proletariado não traz em si a realização dos interesses da classe, mas cumpre a função de explicitar esses interesses,

---

[12]*Oportunismo* é o termo usado para se referir àquelas organizações e teorias que têm base na classe trabalhadora, mas que abandonaram a estratégia revolucionária e se adaptaram a métodos burgueses de disputa política.

pouco a pouco, para os indivíduos proletários. Lukács chama isso de "uma intenção orientada para o verdadeiro":

> [...] pela ação e autocrítica conscientes, surge, a partir da mera intenção dirigida para o verdadeiro e despindo-o de suas máscaras, o conhecimento efetivamente verdadeiro, historicamente significativo e socialmente revolucionário. (Ibid., p. 179)

A partir do conceito de falsa consciência, portanto, o autor consegue colocar de forma clara a limitação que levantamos nas análises do capítulo anterior: a falsa consciência não é uma leitura errada da realidade como um dado; é uma consciência que está inserida e que age sobre uma realidade em movimento, mas que não compreende a totalidade das consequências de sua ação. Isso significa que a consciência só pode ser compreendida em sua forma histórica concreta ou, em outras palavras, em sua relação concreta com determinadas ações e em determinado contexto. E essa concretude não pode ser encontrada imediatamente no exame de nenhum material empírico:

> [O erro da ciência histórica burguesa] reside em acreditar que é possível encontrar o concreto no indivíduo empírico e histórico (quer se trate de uma pessoa, de uma classe ou de um povo) e em sua consciência dada empiricamente (isto é, psicológica ou psicológica de massas). (Ibid., p. 140)

Fora de seu papel na totalidade histórica, o objeto empírico tomado em sua imediatez revelaria somente uma realidade parcial. Não seria capaz, como já discutimos, de abarcar o caráter concreto da subjetividade ao revelar apenas um dado do pensamento. Mas, apesar de negar o empírico imediato e o campo psicológico como fundamentos da ação histórica, Lukács cai em algumas armadilhas ao tentar fazer uma análise materialista, algumas das quais ele próprio vai reconhecer em autocríticas posteriores. No tópico seguinte, argumentaremos haver uma antinomia entre o projeto traçado inicialmente pelo autor – de fazer uma teoria *objetiva* da consciência de classe apoiada nas relações materiais entre as classes – e o desenvolvimento de sua teoria sobre o assunto, que acabou desviando-se por um viés idealista.

3.2 Sobre o viés idealista da consciência de classe deLukács

Neste tópico, tentaremos levantar alguns questionamentos a respeito da teoria sobre a consciência de classe anteriormente apresentada, apontando algumas possíveis antinomias e limitações. Como veremos, esses questionamentos não devem fragilizar as

críticas que podem ser feitas aos trabalhos empírico-críticos do ponto de vista do jovem Lukács: entendemos que tais críticas devem não apenas se sustentar, mas ainda se fortalecer, uma vez que as antinomias que encontramos no trabalho de Lukács se localizam justamente em pontos que poderiam aproximá-lo das pesquisas empíricas analisadas. Dividiremos os questionamentos em três pontos.

Em *primeiro lugar*, analisaremos uma dualidade de substâncias que aparece na formulação de Lukács sobre o conceito de *consciência de classe* e as consequências dessa dualidade sobre a discussão acerca da prática. Ao teorizar em geral sobre tal conceito, e depois ao estudar especificamente como ele se aplica ao proletariado, o autor afirma que a "*teoria objetiva da consciência de classe é a teoria de sua possibilidade objetiva*" (LUKÁCS, 2003, p. 189). A análise dessa formulação pode fazer-nos questionar quais são, precisamente, as categorias às quais poderíamos legitimamente atribuir o adjetivo "objetivo": a consciência de classe em si, sobre a qual o projeto de Lukács se propõe a fazer uma análise objetiva – seria ela mesma objetiva? Apesar de a citação acima impelir, à primeira vista, a uma resposta afirmativa, argumentaremos aqui em favor do contrário.

A consciência atribuída do proletariado é determinada objetivamente, é possibilitada e limitada pela posição objetiva de classe; mas não é, em si, objetiva. Ela se constitui de conteúdos de conhecimento, se assemelhando assim à própria substância psíquica. Tais conteúdos presentes na consciência atribuída não são psicológicos propriamente, pois não necessariamente se manifestam no repertório cognitivo de nenhum indivíduo ou grupo específico. Mas a forma como Lukács estabelece a relação entre os dois tipos de consciência revela sua natureza comum. Lembremos que a primeira descrição de *consciência de classe* é feita por ele em termos das categorias que descreviam a *consciência psicológica* ("os *pensamentos e os sentimentos* que os homens teriam tido [...]"; Ibid., p. 141, grifos nossos). Isso significa que, apesar de não estarem encarnados em humanos concretos, os *conteúdos* atribuídos objetivamente à classe não são, em si, de natureza objetiva, fundamentando-se na mesma substância que os conteúdos psicológicos.

E não é apenas nessa descrição da consciência de classe que ela se aproxima, em natureza, da consciência psicológica: em vários trechos nos quais o autor descreve mais precisamente seu funcionamento essa semelhança pode ser notada. A noção de *distância*, desenvolvida anteriormente, que limita a possibilidade de consciência psicológica, é o melhor dos indicadores da aproximação substancial que aqui defendemos. Fazendo uma

analogia com um sistema métrico, podemos dizer que, se um ponto tem uma determinada *distância* de outro ponto, ambos os pontos têm que necessariamente ter a mesma natureza: é possível definir uma distância entre dois pontos no espaço, da mesma forma como é possível definir a distância entre dois instantes no tempo ou entre duas marcações de temperatura; mas não é possível definir uma distância entre um ponto no espaço e um instante, nem entre um instante e uma temperatura. O fato de a consciência atribuída ser composta de conteúdos semelhantes aos da consciência psicológica já indicava uma semelhança entre elas, mas a ideia de uma distância que as separa reforça a defesa de sua natureza comum. O próprio Lukács coloca que o resultado do combate decisivo entre as classes no capitalismo, ou seja, a revolução proletária, "depende da aproximação da consciência psicológica em relação à consciência adjudicada" (Ibid., p. 180). A tomada do poder pelos trabalhadores, portanto, dependeria da possibilidade de a consciência atribuída do proletariado se tornar consciente psicologicamente para membros da classe; ou seja, da possibilidade de aquela distância se anular e os dois tipos de consciência se tornarem iguais. A diferença entre esses dois tipos se resume a um deles ser encarnado e empiricamente verificável, enquanto o outro, desencarnado, representa a potencialidade do primeiro. Ambos, porém, se comportam como conteúdos ideais, conteúdos cognitivos sobre a sociedade; compõem-se, portanto, de uma substância diferente daquela designada por Lukács como *objetiva*: uma substância *ideal*.

Segundo as conclusões a que chegamos no capítulo anterior, uma formulação que implica a distinção entre substâncias dificilmente ofereceria uma solução prática, ou seja, dificilmente abarcaria, de forma concreta, a emergência do sujeito. Apesar de limitar-se por contornos objetivos – a chamada *possibilidade objetiva* –, aquilo que anteriormente dava sinais de ser um paralelo à *emergência do sujeito* na formulação lukacsiana na verdade se resume a *seu aspecto ideal*; se resume ao fato de a *consciência psicológica* estar mais próxima ou mais distante de um ideal fixado pela situação objetiva da classe. Lukács, enfatizando apenas uma determinação unidirecional – das relações objetivas sobre a consciência de classe –, não formula a determinação oposta, ou seja, como o aspecto psicológico – ideal – poderia retornar à prática, formando com ela uma unidade. Em sua autocrítica de 1967, ele coloca:

> Só que eu não percebia que, sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista. Eu queria, portanto, separar a

> verdadeira e autêntica consciência de classe de toda "pesquisa de opinião" empírica [...], conferir-lhe uma objetividade prática incontestável. Porém, consegui chegar apenas à formulação de uma consciência de classe "atribuída". (Ibid., pp. 17-18)

É interessante notar que a discussão sobre o trabalho como a protoforma da prática humana não está aqui deslocada de nosso argumento, uma vez que essa atividade é aquela que evidenciou, na discussão que fizemos sobre a dialética, a unidade entre sujeito e objeto, assim como a redução de uma aparente substância ideal às suas bases materiais. O velho Lukács concorda conosco no ponto em que dissemos que a formulação de uma *consciência atribuída* obscurece sua relação com a prática: "A conversão da consciência 'atribuída' em práxis revolucionária aparecia então – considerada objetivamente – como simples milagre" (Ibid., p. 18).

Aqui podemos também tirar uma *segunda conclusão*, já antecipada pela citação de Lukács, de que sua formulação sobre consciência de classe tem um viés idealista, que fundamenta a transformação material da realidade – ou, em outras palavras, o que chamamos de *emergência do sujeito* – no âmbito das ideias, não nas relações materiais.

> O que nas outras classes aparecia como oposição entre o interesse de classe e o interesse da sociedade, entre a ação individual e suas consequências sociais etc., ou seja, como o limite externo da consciência, transfere-se agora para o interior da própria consciência da classe proletária como oposição entre o interesse momentâneo e o fim último. Portanto, é a superação interna dessa cisão dialética que possibilita a vitória exterior do proletariado na luta de classes. (Ibid., p. 179)

A ação revolucionária vitoriosa, segundo essa formulação, não tem uma dependência imediata de contradições objetivas (apesar de ser determinada indiretamente por elas), e nem sequer de uma relação entre a objetividade e o ideal; ela depende de uma superação que acontece unicamente *dentro da consciência do proletariado*. Depende, em outras palavras, de que os proletários *percebam* – e assim transformem em *objeto de sua consciência psicológica* – a totalidade das relações econômicas contraditórias do capitalismo. Os dois trechos abaixo ajudam a ilustrar como a percepção, e portanto a consciência psicológica, é fundamento da ação revolucionária na formulação do jovem Lukács.

> Pois é preciso perguntar-se, antes de tudo, em que medida a totalidade da economia de uma sociedade pode, em quaisquer circunstâncias, *ser percebida* dentro de uma determinada sociedade, a partir de uma determinada posição no processo de produção. (Ibid., p. 143, grifos nossos)

> A força e a superioridade da verdadeira consciência prática da classe [do proletariado] reside[m] justamente na *capacidade de perceber*, por trás dos sintomas dissociadores do processo econômico, sua unidade como desenvolvimento total da sociedade. (Ibid., p. 181, grifos nossos)

Apenas para completar o argumento, podemos observar que, seguindo a mesma lógica, o que impede a ação revolucionária também se fundamenta no plano das ideias.

> Como sua dominação não é exercida apenas por, mas também no interesse de uma minoria, resta a *ilusão* das outras classes, sua permanência numa *consciência de classe confusa* como pressuposto indispensável para a manutenção do regime burguês. (Ibid., p. 167, grifos nossos)

A manutenção da dominação se baseia naquilo que as classes potencialmente revolucionárias ou rebeldes têm em suas consciências; se baseia em ilusões e confusões, às quais Lukács não oferece uma base material em sua formulação.

Uma *terceira conclusão* que podemos tirar de tais formulações é o essencialismo que existe na definição da consciência atribuída. Esta forma de consciência é algo relativamente fixo, que depende dos fundamentos econômicos últimos do sistema capitalista, não se alterando sem a alteração destes. Consideram-se apenas grandes estruturas econômicas, e não todo o conjunto de relações variáveis das quais essas grandes estruturas são compostas.

> [O proletariado] se distingue das outras classes por não se ater às particularidades dos acontecimentos históricos, por não ser simplesmente movido por eles, mas por constituir ele próprio a essência das forças motrizes. (Ibid., p. 171)

Assim, as diferentes conjunturas e os diferentes momentos históricos *dentro do capitalismo* determinam apenas o quão distante da consciência atribuída está o conjunto das consciências psicológicas de uma classe, não determinam a consciência atribuída em si. Em outras palavras, durante a vigência desse sistema econômico, o proletariado pode perceber diferentes elementos da realidade conforme a conjuntura; mas aquilo que o proletariado *precisa perceber* para tornar-se sujeito revolucionário é sempre o mesmo conjunto de elementos, que não se altera com os diferentes momentos políticos, econômicos, etc. Estes elementos dependem unicamente da essência de classe do proletariado e das relações econômicas mais fundamentais que estabelece, que não mudam com as marés variáveis do capitalismo.

Mas, ao mesmo tempo, em qualquer momento do desenvolvimento do capitalismo, a consciência psicológica imediata dos trabalhadores, ou sua *falsa consciência*, pode ser um passo em direção à percepção correta dos fundamentos econômicos da sociedade, se inserida em uma prática de luta. Isso acontece porque o proletariado tem em sua consciência aquilo que anteriormente apresentamos como uma "*intenção orientada para o verdadeiro*" (Ibid., p. 178).

> [...] pela ação e autocrítica conscientes, surge, a partir da mera intenção dirigida para o verdadeiro e despindo-se de suas máscaras, o conhecimento efetivamente verdadeiro, historicamente significativo e socialmente revolucionário. (Ibid., pp. 178-179)

Podemos dizer que o processo de realização da consciência de classe, que é o mesmo processo de aproximação da consciência psicológica à consciência atribuída, se torna, portanto, um processo em certo sentido *teleológico*. Antes de qualquer encarnação concreta da consciência de classe do proletariado, ela já determinava o desenvolvimento da consciência empírica; e o fim revolucionário já estava presente enquanto ideia atribuída à classe, mesmo que não fosse ideia de nenhum indivíduo concretamente existente.

Indo mais além nesse mesmo sentido, é possível ainda interpretar, a partir de um tom que permeia todo o texto, que a consciência psicológica do proletariado em geral segue uma lógica de desenvolvimento cumulativo. Em consonância com o princípio idealista salientado anteriormente, Lukács diz que a crise do capitalismo só pode ser resolvida a partir da resolução das contradições na consciência do proletariado ("*Somente a consciência do proletariado pode mostrar a saída para a crise do capitalismo*"; Ibid., p. 183); mas essa crise é colocada como uma "crise econômica *final*" (Ibid., p. 174, grifos nossos). A burguesia, a partir de certo momento da história, teria perdido o poder de se reerguer de tal crise e sua decadência seria inevitável:

> A classe [burguesa] já está acuada numa posição defensiva, luta apenas por sua subsistência (por mais agressivos que possam ser seus *meios de luta*); perdeu *irremediavelmente a força de condução*. (Ibid., p. 170)

Lukács descreve longamente como o conhecimento da totalidade da sociedade é crescentemente imposto à burguesia pela luta de classes, principalmente pela luta dos trabalhadores e pelo papel que cumpre o materialismo histórico. Este método de análise estaria, nesse processo, sendo adotado de forma fragmentária pela burguesia como o último recurso dessa classe para se manter no poder, e isso mostraria que tal classe havia alcançado o ápice de uma crise que não pode mais ser contornada por ela. O mesmo conhecimento crescente sobre a sociedade seria exatamente o que possibilitaria a outra classe, o proletariado, tomar o poder.

> O mesmo processo que, do ponto de vista da burguesia, aparece como um processo de dissolução, como uma *crise permanente*, para o proletariado significa *acumulação* de forças, o trampolim para a vitória, embora também assuma, sem dúvida, a forma de uma crise. Ideologicamente, isso significa que a mesma *compreensão crescente* da essência da sociedade, em que se reflete a lenta agonia da burguesia, tem para o proletariado o sentido de um *crescimento contínuo* de poder. (Ibid., pp. 170-171, grifos nossos)

O conceito de consciência de classe de Lukács já evidenciava uma concepção de que haveria no proletariado enquanto classe uma essência revolucionária – a ideia e a vontade da revolução já seriam a priori atribuídas a essa classe, mesmo que nenhum de seus membros as endossasse individualmente. Com a análise que fazemos aqui, podemos concluir que, nas formulações lukacsianas, essa essência revolucionária inevitavelmente se realizaria em um futuro relativamente próximo: se a burguesia, em uma crise irrecuperável, perde as condições de dirigir a sociedade, ao mesmo tempo em que a única condição de superação dessa crise – o conhecimento do proletariado sobre os fundamentos da sociedade – é paulatinamente ampliada e não pode mais ser contida pela classe dominante, é evidente que a resolução dessa situação se torna iminente.

O essencialismo que existe em atribuir um espírito revolucionário à classe trabalhadora, que leva a um fatalismo revolucionário, da mesma forma que o dualismo e o idealismo anteriormente apontados, também traz dificuldades para pensar a prática a partir da teoria. Em primeiro lugar, são tomadas como absolutas algumas tendências objetivas que não necessariamente o são, como a impossibilidade de a burguesia contornar uma determinada crise final; ou a tendência a perceber a verdade pela classe trabalhadora. Se esses elementos são supostos a priori por uma formulação teórica, essa formulação não será capaz de servir como base para uma prática que vise alcançá-los, uma vez que a realidade mostre que não são absolutos como se supunha. Em segundo lugar, o próprio movimento em direção à revolução parece quase um movimento natural; qualquer ação prática parece fazer pouca diferença no desenvolvimento da consciência do proletariado, que se torna um processo previamente fixado, teleológico, que visa uma meta já dada pela própria natureza da classe.

Lukács, para escrever “Consciência de classe”, partiu de necessidades práticas vindas de seu cotidiano militante: aqueles dirigentes de organizações de trabalhadores que o autor colocava como *oportunistas* se distanciavam, em sua prática, da revolução proletária, fazendo escolhas políticas coerentes com a manutenção e fortalecimento do capitalismo. Esses dirigentes tomavam a situação empírica da classe como absoluta: a consciência psicológica imediata era a consciência que devia orientar o processo de lutas, segundo sua visão, e os esforços para ir além do dado imediato eram considerados por eles como irrealistas. Por isso, Lukács considerava que

> Os marxistas vulgares [...], em vez da grande luta pelos princípios que remetem às questões últimas do processo econômico objetivo, colocaram um "realismo político" mesquinho. (Ibid., p. 171)

Para combater esse realismo político que se afastava da meta revolucionária – um motivo eminentemente prático – o autor formulou o conceito de *consciência atribuída*. Queria se opor à naturalização da situação dada da consciência e, sabendo que havia algo que movia a história para além do empírico, algo que devia implicar a ação revolucionária, postulou esse *algo* enquanto uma forma mais elevada – ideal – de consciência, ainda a ser realizada. Tentou reformular a noção de consciência do senso comum, quando a questão estava em contrapor-se a ela.

O conceito de *força motriz da história*, usado por Lukács para negar a centralidade da consciência psicológica, é algo que já contém em si exatamente o resultado a que vai chegar; chegar a esse resultado é nada mais que sua própria autorrealização. A força motriz – no caso, a consciência atribuída – seria uma antecipação daquilo que promove; seria uma representação, no plano ideal, daquilo que tem materialmente como fim. Assim, o autor postulou algo que, cumprindo bem o papel de crítica às correntes oportunistas e não revolucionárias, acabou por não conseguir ter uma consequência prática no processo revolucionário como desejava; aquilo que deveria ser o mais sólido no desenvolvimento histórico, sua força motriz, torna-se nada mais que um fantasma desencarnado: a consciência atribuída.

3.3 Aproximações e distanciamentos entre o jovem Lukács e Celso Frederico

Alguns dos elementos de antinomia que levantamos na análise do tópico anterior permitem que Celso Frederico, em seu trabalho empírico (1978), use fortemente os conceitos lukacsianos, apesar de o filósofo húngaro rejeitar veementemente, em seu discurso, o empirismo no estudo da consciência de classe. Segundo as formulações de Lukács apresentadas até aqui, ainda que a consciência de classe do proletariado seja determinada objetivamente e que seja a única forma possível de consciência que pode resultar numa revolução, só é possível que ela se manifeste na realidade na medida em que uma consciência psicológica se igualar a ela. Se, como já vimos, a consciência atribuída é dada a priori e não sofre grandes mudanças, *a questão fundamental que resta a conhecer só*

pode ser a distância entre a consciência psicológica e a consciência atribuída ou, em outras palavras, a forma como a "gradação interna da consciência de classe" (LUKÁCS, 2003, pp. 185-186) se manifesta nos indivíduos empíricos. E é exatamente uma tipologia como essa que vimos no capítulo em que discutimos o trabalho de Frederico (1978). Analisemos agora mais profundamente como o método aparece nas considerações teóricas que constituem o primeiro capítulo de seu livro.

No início de tais considerações, Frederico aponta quais seriam as intenções de Lukács ao formular o assunto da consciência de classe:

> A preocupação desse autor é a de entender a passagem da "falsa" para a "verdadeira" consciência e determinar, historicamente, o sujeito de um conhecimento que pode liberar-se dos entraves da reificação.
>
> Quem é capaz de transcender os limites da reificação e estabelecer as conexões reais com a totalidade hitórico-social? Quem é capaz de apreender o presente como um simples momento da totalidade e superá-lo? Quem é capaz de viver a história como totalidade e como processo?
>
> A resposta de Lukács retoma a vinculação entre *situação de classe* e *possibilidade de conhecimento*. (Ibid., pp. 24-25)

Este trecho é bastante significativo do ponto de vista das discussões que fizemos no tópico anterior. Nele, o autor afirma alguns elementos que recaem no mesmo idealismo que anteriormente apontamos em Lukács. Em primeiro lugar, o *sujeito* é centralmente *sujeito de conhecimento*: o que o faz ser capaz de livrar-se dos entraves da reificação capitalista não é sua característica prática, mas inclusive esta aparece como consequência de sua característica cognitiva. Aquele que *supera o presente* é aquele que o *apreende* por meio do conhecimento. O espírito idealista contido nesse trecho dá o tom de todo o trabalho de Frederico. Ainda quando ele faz críticas ao idealismo presente em Lukács, superando vários de seus elementos, o aspecto aqui apontado – de tomar o conhecimento ou as ideias como a força propulsora da história – é preservado.

Frederico concorda com algumas das críticas que fizemos no tópico anterior quando coloca, por exemplo, que uma questão deixada em aberto pela teoria lukacsiana é "Quando e como se torna possível a passagem da 'falsa consciência' para o autoconhecimento, para o conhecimento da totalidade?" (Ibid., p. 31). Os motivos apontados dessa limitação são dois: uma concepção escatológica de caráter idealista de história (Ibid., p. 31) e a consideração de uma consciência atribuída desencarnada, como se a classe, mesmo desorganizada, fizesse as vezes de um único pensador coletivo (Ibid., p. 35). A partir do que já colocamos em nossas

observações sobre Lukács, podemos concordar com ambas as colocações de Frederico, mas ao mesmo tempo concluir que ele não levou suas críticas às últimas consequências.

Ao criticar o idealismo do jovem Lukács, Frederico trouxe dois elementos centrais de superação. Primeiro, que as diferentes camadas ou categorias de trabalhadores, assim como trabalhadores de diferentes origens sociais, poderiam diferir entre si na forma como se constrói sua consciência de classe; não necessariamente seguiriam os mesmos passos e as mesmas gradações até atingir o nível da consciência revolucionária. Segundo, frisou que a consciência não se desenvolve de forma linear ou cumulativa, mas que seu movimento é muito mais dinâmico, podendo operar, por exemplo, por *saltos*. Mas com isso já é possível perceber que essas duas superações não saem do plano das ideias: versam sobre como diferentes situações materiais afetam as ideias e sobre a estrutura do desenvolvimento das ideias em si, preservando a concepção de que nelas será encontrado o motor das mudanças históricas. Mesmo com a crítica a elementos do idealismo, Frederico ainda preserva tais formulações: "A intervenção do proletariado como *sujeito da História* dá-se com a *possibilidade de conhecer* a totalidade, o que para ele significa autoconhecimento" (Ibid., p. 35, grifos nossos).

Ao criticar a formulação da consciência atribuída pela falta de um suporte material para ela, Frederico flerta com autocríticas feitas pelo Lukács de 1967, assim como com as formulações de Lenin, que colocam o partido como resolução para o problema. Chega a escrever o seguinte trecho:

> A concepção leninista nasceu da experiência direta com uma classe operária combativa e desorganizada, que só poderia se realizar como "sujeito da História" quando organizada pela vanguarda. Como mediação entre a teoria e a prática, o partido político é o elemento capaz de exprimir de forma mais clara possível o processo inconsciente da luta de classes que graças a ele se torna consciente. (Ibid., p. 38)

Essa é uma formulação que devemos explorar melhor no próximo tópico, e que pensamos que pode oferecer contribuições importantes para pensar as determinações fundamentais do desenvolvimento histórico. Infelizmente, em seu trabalho empírico, Frederico não faz mais qualquer referência ao partido político ou a questões organizativas de forma geral, com exceção de algumas referências ao sindicato, que normalmente aparecia como algo muito distante dos trabalhadores. Como vimos, suas principais conclusões versaram sobre uma categorização dos diferentes tipos de anseios

empiricamente verificados nos trabalhadores, não incluindo nenhuma referência a questões de organização.

Por fim, Frederico usa a autocrítica de 1967 de Lukács para justificar a realização de um trabalho empírico:

> Convém salientar que, no texto acima [trecho da autocrítica de 1967], Lukács procura redimir da acusação de "positivista" o estudo de campo que recorta aspectos da consciência "empírica" da classe operária. Esses aspectos entram na composição de um movimento real e histórico, o da "falsa consciência", e devem ser explorados de um ângulo não-empiricista, isto é, incorporados ao processo de formação da consciência de classe. (Ibid., p. 37)

Assim, podemos dizer que Celso Frederico conseguiu conciliar a proposta de um trabalho empírico com o conceito idealista de consciência de classe de Lukács. Sua prática de pesquisa, portanto, consistiu em avaliar as diferentes distâncias entre as *consciências psicológicas empiricamente verificadas por meio dos discursos* e uma *consciência adequada* – definida como a *aspiração* do operário de negar, por meio da luta coletiva, a dualidade entre patrões e empregados (Ibid., p. 109). Além de só fazer sentido a partir da pressuposição de que é a consciência psicológica dos operários o que pode fundamentar uma ação histórica, essa tipologia também carrega outras limitações. Ao usar o conceito de *consciência atribuída* – sob o termo "*consciência adequada*" –, Frederico ignora, como Lukács, tanto a relação entre os discursos dos trabalhadores e sua prática quanto a relação entre a prática e as diferentes conjunturas dentro do capitalismo. O critério da *consciência adequada* se torna tão amplo que não mostra, em cada situação concreta, por quais caminhos aquele operário deveria se colocar em ação para alcançar suas aspirações. Os desejos empiricamente observados, tanto da falsa consciência quanto da adequada, em vez de se inserirem na história por meio da prática, ficam restritos ao campo dos pensamentos. É possível concluir, portanto, que, ainda que Lukács tenha se preocupado em apontar fortemente os limites de um empirismo estático que ignora o movimento do sujeito, o conceito de *consciência de classe* desenvolvido por ele, em função de suas antinomias internas, pode ser coerente e se encaixar nesse mesmo tipo de pesquisa empírica.

3.4 Uma hipótese sobre a questão da organização

Mesmo considerando todas as críticas que fizemos às formulações de Lukács no que se refere às determinações fundamentais da ação histórica, nossa opinião é que tais formulações não se esgotam, e têm ainda elementos importantes para oferecer sobre o assunto, se livrados de seus elementos idealistas. Toda a construção que Lukács faz das *condições objetivas* em que as classes se encontram no capitalismo – ou seja, aquilo que conforma seu projeto de estudo – é uma construção materialista; somente quando o autor pretende compreender *a mudança histórica* dessas condições objetivas é que os vieses idealistas de sua formulação se mostram mais fortes, por meio da introdução de categorias ligadas à consciência como fundamentais. Portanto, neste tópico tentaremos refletir sobre se a categoria *consciência de classe*, como o elemento que leva à emergência do sujeito, pode ser superada e, se sim, que outra categoria se candidataria a tomar seu lócus em uma análise materialista e histórica.

Em sua autocrítica de 1967, Lukács (2003) identifica em História e Consciência de Classe uma antinomia, onde de um lado havia um utopismo exagerado, que não via possibilidade de a luta socialista internacional ser derrotada no início do século XX; enquanto de outro lado o autor era levado a posições mais realistas pelo movimento na Hungria e pela necessidade de tomadas de decisões práticas importantes.

> [...] nas grandes questões internacionais da revolução, eu permanecia adepto das tendências de extrema-esquerda, ao passo que, como membro da direção do partido Húngaro, tornei-me um adversário obstinado do sectarismo[13] de Kun[14]. (Ibid., p. 12)

Nessa antinomia, o conceito de *consciência atribuída* tem claramente uma influência utópica e ultra-esquerdista. Mas seria possível encontrar, nessas formulações que contêm inclinações conflitantes, algo que pudesse se contrapor a essa tendência e, ao contrário do conceito em questão, mostrar outro possível *fundamento determinante* das ações históricas? Haveria nos escritos do jovem Lukács uma formulação sobre a emergência de um sujeito que considere tanto o caráter material como o caráter unitário do sujeito, conforme formulamos no capítulo anterior? Os escritos do autor ajudariam a responder que tipo de

---

[13] Aqui, o termo *sectarismo* se refere a tendências de extrema-esquerda, muito influenciadas por aquilo que Lukács chama de utopismo.

[14] Béla Kun era um dirigente comunista húngaro, contra o qual Lukács teceu críticas no período de "História e consciência de classe", atribuindo-o predicados como de sectário e burocrata.

categoria social pode *encarnar* o sujeito, questão que antes nós só conseguimos chegar de forma abstrata, e ele próprio de forma idealista?

Acreditamos que a crítica ao idealismo de Lukács não aponta necessariamente para uma negação absoluta de toda a sua formulação, mas pode sugerir, em vez disso, uma *inversão* daquilo que se considera fundamento – uma inversão que sai do plano das ideias e vai para o plano material. Tentando operar tal inversão, traçaremos aqui, inicialmente, algumas hipóteses que podem parecer um tanto frágeis, mas que mostrarão maior vigor conforme adentrarmos a discussão que Lukács faz sobre a organização dos trabalhadores. Consideremos inicialmente o trecho:

> A superioridade do proletariado em relação à burguesia [...] reside exclusivamente no fato de ser capaz de *considerar* a sociedade a partir do seu centro, como um todo coerente e, *por isso, agir* de maneira centralizada, modificando a realidade; no fato de, *para sua consciência de classe*, teoria e práxis coincidirem e também, *por conseguinte, de poder lançar conscientemente sua própria ação* na balança do desenvolvimento social como fator decisivo. (Ibid., p. 172, grifos nossos)

Por um lado, no trecho acima é patente o caráter idealista do qual já falamos repetidamente: a ação é resultado da capacidade de percepção, o desenvolvimento da história é consequência da consciência. Por outro lado, os conceitos assim organizados permitem visualizar de forma clara uma possível forma de *inversão*. Consideremos, portanto, que é *a ação histórica dos trabalhadores que produz sua consciência de classe*; e que a *possibilidade de o proletariado perceber a sociedade e a economia como um todo coerente não pode ser senão consequência de uma ação centralizada do próprio proletariado*. A primeira parte dessa afirmação pode ser corroborada na crítica que Frederico faz ao idealismo do jovem Lukács, quando diz que a *possibilidade objetiva* é "uma construção racional *a posteriori*, que não se encontra em nenhum setor da classe e nem mesmo num único operário" (FREDERICO, 1978, p. 35), ou seja, que a própria consciência atribuída só se torna uma realidade quando se submete a ação dos trabalhadores a um processo de racionalização posterior à própria ação. Só a prática, portanto, poderia servir como fundamento da consciência, mesmo se considerássemos algo como uma consciência atribuída. Mas a segunda parte da afirmação, que versa sobre a relação da classe trabalhadora com os fundamentos últimos da sociedade como totalidade, precisa de melhor fundamentação.

Tal fundamentação pode ser buscada ainda em um exercício de *inversão* do idealismo lukacsiano em seus fundamentos materiais. Poderemos encontrar na "ação

centralizada dos trabalhadores" uma *candidata* a força motriz da história, em vez de encontrá-la na simples percepção da sociedade, se dermos mais atenção às questões relativas à *organização*. No artigo "Consciência de classe" (LUKÁCS, 2003, pp. 133et seq.), a organização dos trabalhadores aparece com um papel secundário e pouco se fala sobre ela; mas, considerando o caráter idealista do conceito central do texto, é possível identificar que ela representaria, nesse contexto, um *reflexo material da consciência atribuída*. Nesse artigo, por vezes o partido comunista e por vezes os conselhos operários são tomados como aquela forma de organização que expressa no plano material a correta percepção dos proletários sobre a sociedade (uma análise longa sobre isso fugiria do foco do nosso trabalho, pois uma definição mais precisa de organização seria tema para pesquisas ulteriores, mas é interessante ressaltar que essa é outra expressão de antinomia presente na obra). O partido ocupa essa posição, por exemplo, em um trecho no qual Lukács fala da "concepção correta da situação econômica geral, [ou seja,] a consciência de classe correta do proletariado e *sua forma organizacional* (o partido comunista)" (Ibid., p. 183, grifos nossos). O conselho operário, por sua vez, é colocado como consequência de uma consciência de classe adequada em outros trechos do mesmo artigo:

> O simples fato de cada revolução operária ter produzido – de maneira cada vez mais intensa e consciente – o órgão de luta de todo o proletariado, que evolui em órgão estatal, o conselho operário, é um sinal, por exemplo, de que a consciência de classe do proletariado está prestes a superar vitoriosamente o caráter burguês de sua camada dirigente. (Ibid., p. 190)

É importante frisar, nos dois trechos citados, que a força motriz, aquilo que move a história, é a *consciência de classe* – é ela que tem o poder de superação –, enquanto a organização – partido ou conselho – é apenas uma expressão dela, um elemento que se manifesta secundariamente conforme a força motriz mais fundamental se realiza. Em seu comentário sobre Lukács, Frederico também aponta para o fato de que o partido é a "encarnação da consciência de classe" (FREDERICO, 1978, p. 36).

Ora, mas esses trechos, apesar de evidente seu caráter idealista, são justamente os trechos que nos dão uma pista para responder às perguntas feitas no início deste tópico. Eles não apenas fazem a relação entre uma consciência atribuída e o desenvolvimento histórico que seria conduzido por ela, mas relacionam também essa consciência atribuída com sua expressão material – *a organização*.

Realizando o processo de inversão que sugerimos anteriormente, uma hipótese que se apresenta a nós como plausível seria a de que, em vez de ser a consciência de classe o que faz emergir um sujeito histórico, tal potencialidade se constituiria de seu referente material ou, em outras palavras, da organização dos trabalhadores. Pensaremos mais profundamente a plausibilidade dessa hipótese verificando se ela cumpre os requisitos anteriormente levantados sobre a emergência do sujeito histórico: poderia a organização de trabalhadores ocupar o lugar daquilo que chamamos de *sujeito*, e assim cumprir o papel mediador das transformações históricas? Se sim, em quais condições? Em um texto escrito posteriormente[15] mas também no contexto das antinomias que permeiam todo o livro "História e consciência de classe", Lukács formula algo que, em nossa opinião, apesar de recair ainda em alguns momentos na visão idealista que coloca a consciência como fundamento da história, traz importantes elementos que deixam mais sólidas as hipóteses de que a *organização* cumpre os requisitos para tornar-se nossa principal candidata a força motriz. Estamos tratando do artigo "Observações metodológicas sobre a questão da organização", no qual o autor descreve longamente a relação do partido com a teoria e com a prática revolucionárias. Passemos, então, a uma análise mais detida de tal artigo, para que então possamos refinar e refletir melhor sobre nossa hipótese.

O Partido Comunista é colocado pelo autor como a representação organizativa da consciência de classe do proletariado: os proletários que, individualmente, foram capazes de atingir em sua consciência psicológica a consciência de classe, ou seja, aqueles que puderam compreender cognitivamente a relação contraditória entre a necessidade imediata e o fim último, percebem simultaneamente uma necessidade organizativa específica. Essa forma de Partido estaria presente na consciência atribuída e emanaria dela, constituindo parte de sua realização.

> [...] a superioridade da forma de organização do Partido Comunista frente às outras organizações mostra-se precisamente porque nele – e nele pela primeira vez na história – o caráter prático e ativo da consciência de classe se afirma, por um lado, como princípio que influencia diretamente as ações singulares de todo indivíduo e, por outro, simultaneamente como fator que co-determina conscientemente o desenvolvimento histórico. (Lukács, 2003, p. 560)

[15] Em 1922, enquanto "Consciência de classe" era de 1920.

É por meio dessa forma de organização, portanto, que a consciência de classe se coloca como determinante de transformações históricas. E muitas das características que antes levantamos a respeito da consciência atribuída, que deixam patente o caráter idealista dessa formulação de Lukács, manifestam-se também quando se fala do Partido, de sua estrutura e de sua intervenção na realidade.

A consciência do fim último da classe trabalhadora é uma característica do Partido Comunista, assim como a consciência das necessidades imediatas dos trabalhadores. Esse tipo de organização é aquele que seria capaz de mediar as diferentes gradações da consciência empiricamente encontradas entre os indivíduos da classe. Cada ação tática do Partido seria uma resposta às aspirações mais cotidianas desses indivíduos, mas não uma resposta qualquer (que seria o caso de uma organização oportunista, que se baseia somente no dado imediato). A resposta sobre a qual aqui falamos seria aquela que indicasse o caminho para a realização histórica da classe, que representasse o fim último do proletariado dentro daquela situação cotidiana, e que, portanto, servisse como exemplo e como impulso para que a consciência psicológica empírica alce-se nessa direção. É notável que Lukács valoriza o que se chama de *flexibilidade tática*[16]: a cada momento, uma resposta diferente dada pelo Partido é mais adequada para estabelecer uma proximidade com o nível empírico de consciência e assim elevá-lo. Mas essa flexibilidade tem certos limites dentro da perspectiva idealista. Como vimos, a consciência atribuída – e fundamentalmente o aspecto que se constitui do *fim último* – é um tipo fixo de consciência, inerente ao modo de produção capitalista e que não se modifica com as mudanças entre conjunturas. Isso atribui ao Partido um caráter apriorístico que se torna quase místico: o Partido Comunista é aquele que tem em sua essência o fim revolucionário (que é anteposto, como ideia, à própria construção das condições revolucionárias), por um lado, e, por outro, também sempre compreende o estado empírico de consciência dos proletários; sendo assim capaz de propor, a cada momento, políticas que exemplifiquem para esses indivíduos sua luta estratégica.

Ora, mas quando se diz que essa forma organizativa tem tais características por ser derivada da *consciência atribuída*, se está igualmente *atribuindo* a priori um fim ao partido, que só pode ser compreendido teleologicamente; a própria organização tem seu

[16] No jargão que aqui utilizamos, o termo *tático* se refere a intervenções na realidade mais localizadas em um tempo e lugar específicos, e portanto mais voláteis e passageiras, em oposição ao termo *estratégico*, que denota políticas e intervenções de longo prazo, mais diretamente ligadas à essência dos fins colocados.

fundamento último em um dado ideal. Essa concepção teleológica – e idealista – de Partido Comunista é o caminho que funda toda a argumentação lukacsiana no artigo em questão. Em oposição a ela, podemos distinguir outros dois caminhos lógicos possíveis para atribuir a um partido um caráter revolucionário e, portanto, para colocá-lo como expressão de subjetividade na história. O primeiro deles é a análise *post festum*. Lukács traça esse caminho em alguns momentos, apesar de não ser fundamental em seu argumento, quando faz um paralelo entre as características teóricas fundamentais atribuídas a uma organização comunista e aquelas que existiram concretamente no Partido Russo, por acaso o único que já havia ocupado, na história, o lócus que se pretende descrever.

O segundo caminho pelo qual se poderia atribuir caráter revolucionário e comunista a uma organização, mas que manteria a vantagem de não se resumir a uma análise dos fatos já levados a cabo e, portanto, poderia ainda prescrever direções a se seguir como pretendia Lukács, é o caminho da *inversão ao materialismo*, que viemos praticando desde o início deste tópico. Se deixarmos de lado a análise dos fundamentos que determinam o Partido Comunista lukacsiano e tomarmos as características do Partido em si, encontraremos elementos muito semelhantes àqueles que encontramos quando estávamos tentando definir um conceito rigoroso de *sujeito*. Da mesma forma que a formulação marxista manteve a essência lógica da dialética – ou seja, manteve a *lógica do sujeito* – ao mesmo tempo em que assentou tal essência em um fundamento materialista, achamos que a lógica da organização descrita por Lukács pode ainda se manter, mesmo eliminados seus aspectos idealistas e teleológicos. Mas o que nos faz pensar que a *organização* seria um elemento que se sustentaria quando levadas às últimas consequências as observações críticas que fizemos sobre o autor? Além disso, por que achamos que ela seria um possível fundamento de uma formulação materialista sobre o tema? A seguir, apresentamos mais detalhadamente alguns aspectos que Lukács atribui ao Partido Comunista, e argumentaremos que eles se assemelham a alguns dos fundamentos da *lógica do sujeito* que encontramos no capítulo anterior.

A estrutura e o funcionamento do Partido Comunista são contrapostos radicalmente àqueles dos partidos de tipo burguês ou oportunista. Nestes últimos, a teoria e a prática mantêm-se em uma relação dualista, pouco relacionando-se entre si; enquanto no primeiro acontece a unidade desses dois elementos. Diferentes posições teóricas, diferentes

aspirações e diferentes crenças podem conviver harmoniosamente e até mesmo fazer passarem despercebidas suas divergências, na medida em que se mantêm no campo do pensamento puro. Para ilustrar esse tipo de relação puramente espiritual, tomemos o exemplo, já comentado anteriormente e que faz parte do trabalho empírico de Busnardo (2003), dos trabalhadores metalúrgicos que desconfiam da reestruturação produtiva e que eram saudosos do período das greves, em oposição àqueles que se sentiam satisfeitos com a nova forma de trabalho e não almejavam lutar. Tal oposição é possível apenas *na análise das entrevistas* feitas com essas pessoas. Ela dificilmente se transformaria em uma disputa real entre os trabalhadores, uma vez que se restringe ao campo das opiniões: a prática dos dois grupos, conforme relato da autora, permanece muito semelhante e por isso não parece determinar qualquer conflito no âmbito da luta política. Os conflitos só apareceriam na medida em que as diferentes posições implicassem diferentes práticas em disputa. Esse tipo de fenômeno, onde ideias que podem ser radicalmente diferentes encontram espaços de convivência não conflituosos por não implicarem coerentemente práticas concretas, é descrito por Lukács e tomado como fundamento organizativo daqueles partidos que ele classifica como oportunistas ou centristas[17].

> [...] na mera teoria as mais diferentes visões e orientações podem conviver pacificamente entre si e a oposição entre elas assumir apenas a forma de discussões que se desenrolam tranquilamente no âmbito de uma mesma organização (Lukács, 2003, p. 530)

Nesses partidos, ao mesmo tempo em que é possível fazer discussões teóricas que não implicam diretamente uma determinada prática, as ações concretamente realizadas não são a realização de nenhuma teoria explicitamente colocada. A prática e a teoria são tratadas como elementos relativamente independentes e então justapostas. Quando falamos aqui em *justaposição*, estamos tratando de um movimento muito parecido com aquilo que no capítulo anterior foi discutido a partir da perspectiva vigotskiana: a realidade é separada em elementos independentes, que têm funcionamentos e lógicas próprias, e então a relação entre tais elementos é estabelecida externamente, a partir de algum tipo de malabarismo especulativo. Da mesma forma, na análise de Lukács, os partidos centristas e oportunistas não têm um compromisso de conduzir a prática em coerência com uma teoria

[17] No jargão marxista, principalmente entre aqueles que dialogam com o leninismo, *oportunismo* e *centrismo* são conceitos bem definidos. *Oportunismo* já foi definido na nota 12. *Centrismo* é usado para se referir àqueles que têm um discurso revolucionário, mas que na ação concreta vacilam e acabam reproduzindo práticas oportunistas; eles estariam no “centro” entre um pólo revolucionário e um reformista.

(como uma unidade), mas usam essa pluralidade difusa e confusa de teorias para justificar, externamente, práticas estabelecidas a priori, muitas vezes baseadas no "realismo político" sobre o qual já discutimos. Mas não é apenas nas discussões políticas que esses partidos separam a teoria e a prática; essa separação tem bases materiais muito fortes em seu esquema organizativo, que reproduz os lugares de trabalho intelectual e de trabalho manual próprios da sociedade burguesa. Nesses partidos, assim como em diversas formações sociais, essa configuração é determinante de diversas outras cisões: entre membros ativos e passivos, entre direitos e deveres, entre disciplina e liberdade.

> Assim como todas as formas sociais de "civilização", essas organizações também se baseiam na mais exata e mecanizada divisão do trabalho, na burocratização, na ponderação e separação precisa de direitos e deveres. (Ibid., p. 561)

Uma estrutura de partido completamente diversa dessa é aquela que Lukács atribui ao Partido Comunista. Neste, todos os membros são cotidianamente ativos, tanto no que se refere às atividades práticas quanto às formulações e disputas internas; a liberdade não é cindida da disciplina (como quando se trata da categoria burguesa de liberdade), mas a disciplina dentro da coletividade é justamente o meio de se chegar à liberdade; e membros desse Partido se envolvem integralmente em sua atividade, não estabelecendo relações abstratas como as de direitos e deveres separados, muito comuns nas relações dentro do mercado burguês. Mas essas características todas não existem nessa forma organizativa fortuitamente ou arbitrariamente. São consequências de um traço mais fundamental desse tipo de Partido: o fato de que nele teoria e prática estabelecem uma unidade; e sua forma organizativa é capaz de mediar essa unidade. As diferenças teóricas não mais aparecem como diferentes leituras de mundo sem consequências práticas, mas são colocadas em termos de organização. Diferentes leituras de mundo não podem existir separadamente de diferentes saídas na luta política e de diferentes planejamentos e táticas; aí surge a expressão organizativa das disputas teóricas, quando o conflito nunca é um conflito puro entre ideias, mas necessariamente toma a forma de um conflito entre diferentes ações. É possível, portanto, chegarmos à formulação que estávamos buscando, sobre a unidade entre o pensamento e a ação:

> [...] a organização é a forma de mediação entre teoria e práxis. E como em toda relação dialética, aqui também os membros da relação dialética tornam-se concretos e reais somente na mediação e por meio dela. (Ibid., p. 529)

Assim, a teoria, ou qualquer ato ideal, só pode orientar a ação na medida em que se expressa de maneira a responder a pergunta “O que fazer?”, ou, em outras palavras, na medida em que se expressa de maneira organizativa. Mas é importante ressaltar que a expressão de uma teoria ou ideia de maneira organizativa não é um ato com origem ontológica na ideia em si, mas sim na organização; de outra forma, cairíamos novamente no idealismo que antes criticamos. É a organização que faz a mediação da teoria em prática, ou seja, é somente dentro e em função da organização que a teoria pode ser encontrada de forma encarnada e se tornar ação; só podemos conceber a emergência da ideia em sua forma concreta, não fragmentada, e dentro de um processo materialista de transformação histórica se sua própria origem ontológica é a organização. Somente dessa forma a teoria é *concreta*, se torna parte consciente da ação enquanto *unidade*.

Mas a organização só pode mediar essa unidade da prática histórica porque faz também a mediação do indivíduo em sociedade. A própria ação individual só se torna ação histórica concreta por meio da organização, e o indivíduo não pode ser sujeito histórico se não for da organização que emergir tal subjetividade. “Toda e qualquer ação – em si e por si – é um emaranhado de ações individuais de pessoas e grupos individuais” (Ibid., p. 530), e somente por meio da organização esse conjunto de ações pode adquirir um fim histórico consciente. Portanto, a emergência do sujeito – o que também significa o avanço em direção à liberdade humana – passa pela questão da disciplina organizativa.

> Não apenas porque o partido só é capaz de tornar ativa uma vontade conjunta por meio da disciplina, enquanto qualquer introdução do conceito burguês de liberdade obstrui a formação dessa vontade conjunta e transforma o partido num agregado frouxo de indivíduos incapazes de agir. Mas também porque justamente a disciplina significa para os indivíduos o primeiro passo para a liberdade hoje possível [...]. (Ibid., pp. 556-557)

Mas a organização que permite a emergência de um sujeito não pode depender apenas de suas características éticas e formais internas. Vimos, em nossas reflexões do capítulo anterior e também nas formulações de Lukács, que a situação objetiva da classe trabalhadora dentro do capitalismo é o que cria condições, pela primeira vez na história, para tal emergência. O tipo de relação que a organização estabelece com essa classe é, portanto, fundamental.

> A concepção ética e formal da seita[18] fracassa precisamente porque não é capaz de compreender a unidade desses fatores, a ação recíproca viva entre organização partidária e a massa desorganizada. (Ibid., p. 565)

Portanto, outra característica que emerge da unidade entre teoria e ação é a relação necessária da organização com a classe trabalhadora como um todo, em suas diversas condições objetivas e psicológicas. O Partido Comunista é aquele que "'se esforça por defender não os interesses de grupos ou categorias profissionais particulares, mas os interesses da classe operária em seu conjunto'" (Ibid., p. 572). A atuação global – a relação íntima com a totalidade da classe que pode levar a cabo uma revolução – é então outra característica fundamental da organização comunista.

A unidade entre pensamento e ação histórica, portanto, pode ser pensada em termos de organização política, e vimos que, da organização que pode realizar essa unidade, algumas características específicas devem emergir. É por mediação dela que o pensamento tem consequências materiais e que a matéria é imbuída de pensamento (ou de um fim idealmente posto). Ora, mas nessa unidade a que chegamos pelas formulações de Lukács – a organização, centralizada e global – pode ser também encontrada aquela unidade de que falamos no capítulo anterior – o sujeito histórico. A organização que seja capaz de mediar teoria e prática também deve ser capaz, portanto, de mediar a emergência de um sujeito que transforme de forma consciente a realidade social que o cerca.

Mas a emergência de um sujeito não é algo que pode acontecer de forma arbitrária na história. Conforme discutimos em nosso diálogo com Hegel e Marx, ela exige certas condições materiais para se tornar possível, e só passaria a existir como potencialidade a partir da consolidação do capitalismo. A própria organização enquanto mediação entre teoria e prática, portanto, não pode ser compreendida como algo universal e abstrato: tem sua possibilidade de existência historicamente determinada. Uma implicação dessa formulação, que pode parecer bastante frágil, é que aquilo que chamamos de organização, em seu sentido pleno aqui exposto, só se torna possível enquanto potencialidade dentro do capitalismo, não existindo antes da consolidação desse sistema e nem se realizando necessariamente em sua totalidade no regime burguês. Mas a historicidade da possibilidade

---

[18] A seita é o tipo de organização partidária que Lukács relaciona com a consciência utópica, ou seja, que conhece o *fim último*, mas não consegue trilhar o caminho das *necessidades imediatas* até ele.

de organização pode se tornar mais palpável quando voltamos às bases materiais da consciência de classe descritas pelo próprio Lukács e continuamos a operar a mesma *inversão material* que propusemos no início deste tópico: as condições objetivas descritas, que originariam a consciência de classe enquanto sujeito, são as mesmas que implicariam também a possibilidade ou não de uma organização mediadora da ação histórica.

Nas sociedades antigas, a fusão de categorias econômicas com outras categorias sociais, assim como a falta de unidade entre vários regimes econômicos distintos, levou Lukács a formular que não era possível *perceber* os fundamentos econômicos últimos e, portanto, que não era possível atuar sobre eles. Mas esses mesmos elementos objetivos podem ser lidos diretamente como impossibilidades de *organização*, sem a necessidade de apelar para um conceito espiritual. Lembremos que falta de categorias econômicas puras não era uma simples dificuldade de percepção das pessoas nessas sociedades, era um dado material: algumas categorias faziam parte, ao mesmo tempo, da moral, da religião, dos regimes jurídicos e da economia, sendo impossível separar o aspecto econômico dos demais. Por um lado, esse aspecto fazia com que a economia não tivesse existência própria; por outro, havia uma fragmentação de diferentes formas de produção, o que não permitia que a economia tivesse uma unidade. Por esses dois aspectos materiais – indistinguibilidade e fragmentação – era impossível organizar a produção a partir de seu centro, a partir de seus fundamentos últimos; qualquer forma de organização unitária e global esbarraria em paradoxos e antinomias insuperáveis na prática.

Quando consideramos a burguesia, podemos, da mesma forma, analisar sua capacidade de organização e de subjetivação sem precisar apelar para conceitos espirituais. Na sociedade capitalista, há objetivamente um conflito de interesses constante entre capitalistas individuais. Importante notar que o conceito de *interesse* não tem nenhuma relação com o que cada indivíduo ou grupo da classe aspira em suas intenções psicológicas; chamamos de interesse aquilo que produz e reproduz, objetivamente, as condições de subsistência desses indivíduos ou grupos. Há, portanto, um conflito permanente entre as subsistências dos diferentes capitalistas. É possível que se criem diversas formas de associações – cartéis, sociedades, etc – que atenuem ou que adiem a deflagração de picos de tensão entre eles, mas a forma como tal classe garante sua sobrevivência econômica não permite que sejam evitados de forma absoluta os conflitos. É possível notar, portanto, que a própria atividade de subsistência da burguesia impede uma *organização global* das bases

econômicas da sociedade, em função de seus interesses que, com naturezas semelhantes, se tornam inconciliáveis.

Mas a sociedade burguesa foi a primeira que permitiu que a economia aparecesse de forma pura, separando suas categorias próprias de outras categorias sociais. Além disso, suprimiu quase completamente a fragmentação entre os diferentes modos de produção, impondo as relações capitalistas (pelo menos enquanto tendência) ao mundo todo. A burguesia não é capaz de promover uma organização global dos fundamentos dessa sociedade, como vimos, não mais porque essa organização é impossível, mas sim por sua própria dinâmica interna. E o proletariado, dentro dessa sociedade, sendo o responsável direto pela produção e pelo sustento material da sociedade, tem em suas mãos, nos diferentes cantos do mundo, os mesmos fundamentos econômicos da sociedade como um todo. Uma organização, nos termos que anteriormente definimos – uma organização que permite a emergência de um sujeito histórico, um sujeito que tem em suas mãos a capacidade de transformar a totalidade da realidade social – tal organização seria o mesmo que a organização centralizada do proletariado. A força motriz da história, do ponto de vista da classe trabalhadora, portanto, seria não a consciência de classe, mas sim a organização.

As formulações que aqui fizemos estabelecendo diálogo com Lukács suportam a hipótese de que o *sujeito histórico* que estávamos buscando pode ser descrito materialmente em termos de *organização dos trabalhadores*. Ainda é uma hipótese, na medida em que seria necessária uma confrontação mais rigorosa, tanto filosófica como histórica, para que seja afirmada com mais rigor; e ainda é uma hipótese bastante ampla, pois até aqui encontramos apenas algumas características daquilo que definimos como organização – global, centralizada, prática, de classe –, deixando em aberto ainda muitas questões para defini-la mais precisamente. A própria dicotomia entre partido comunista e conselhos operários não foi aqui resolvida por nós e exige um estudo com maior profundidade, incluindo ainda outras possibilidades de organização além dessas duas. Como, concretamente, uma organização se torna sujeito histórico, e quais características deve ter para tanto? Existem diferentes tipos de organização que manifestam diferentes formas de subjetividade no desenvolvimento da sociedade? O que pode fazer-nos considerar que um indivíduo ou grupo é membro de uma organização ou não? Como uma organização comunista se relaciona com as diversas conjunturas em que se encontra: é possível

compreender uma emergência subjetiva em momentos não revolucionários, ou ela se resume a tempos de revolução? Essas questões todas surgem a partir da nossa hipótese e, tomando-a como ponto de partida, seria necessário respondê-las; inversamente, a resposta a cada uma delas também serviria para corroborar, rejeitar ou modificar elementos das conclusões às quais até aqui chegamos.

Capítulo 4 – Conclusão

O argumento percorrido por todo este trabalho teve em seu centro uma discussão metodológico-ontológica a respeito da relação entre o espírito e o mundo material. Partimos de uma discussão do senso-comum atual, muito influenciada pela perspectiva cartesiana, em que há um mundo material estático e que, de uma substância à parte dele, partem diretrizes conscientes, aspirações e fins que o manipulam e transformam.

Sugerimos, desde a introdução, que a mudança de concepção sobre essa relação poderia levar a conclusões práticas bastante diferentes quando se trata da determinação das ações de luta emancipatória. Ao longo dos capítulos, pudemos exemplificar, crescentemente, o quão radicais podem ser essas diferenças. Ficou a nós evidente como a concepção de consciência tomada nos moldes do senso comum, sem questionamento sobre sua essência e sua função dentro das transformações do mundo material, é ingênua quando se propõe a contribuir com a ação revolucionária. Conhecer a consciência enquanto elemento isolado da realidade não ajuda a compreender a potencialidade de atuação sobre essa realidade. Essa conclusão pode parecer bastante dura, quando consideramos que ela implica o fato de que diversos lutadores aguerridos, empenhados na transformação social e que dedicam suas vidas a isso podem simplesmente não estar cumprindo, com suas ações, aquilo que têm como aspiração. Podem seguir caminhos que são materialmente e historicamente muito diversos daquele que há em sua consciência. A observação de Lukács sobre os pacifistas – que evitam os conflitos da luta de classes, o único caminho possível para a garantia da paz – ilustra bem a severidade que representa tal conclusão:

> Os pacifistas e humanitaristas da luta de classes, que trabalham voluntária ou involuntariamente para retardar esse processo de crise já tão longo e doloroso, ficariam apavorados se compreendessem quanto sofrimento infligem ao proletariado prolongando essa lição [sobre a necessidade da tomada do poder]. (LUKÁCS, 2003, p. 184)

Mas tal severidade presente em nossas formulações resulta unicamente do rigor teórico que muito prezamos, ou seja, é uma severidade oriunda da própria realidade da luta de classes. Uma de nossas suposições mais básicas é que, se abrirmos mão do rigor com que analisamos essa realidade, nossas ferramentas podem não estar à altura das tarefas de transformação que nos propomos a enfrentar.

Mas também algumas formulações mais complexas e cuidadosas, inspiradas fortemente no pensamento marxista, podem recair em falhas na questão prática: postular uma consciência ideal, fixa e não encarnada que serve como atrator para as consciências psicológicas dos proletários leva a uma conclusão fatalista e esta, claramente, não é capaz de instrumentalizar uma intervenção revolucionária na realidade, por pressupor que a revolução está inevitavelmente a caminho.

As debilidades práticas apontadas nas diferentes formulações que aqui analisamos, porém, não as invalidam como importantes fontes de reflexão sobre o nosso tema. Assim como fizemos principalmente a partir de Lukács, é possível extrair de tais formulações apontamentos, ainda que difusos, sobre os caminhos de superação de suas próprias limitações. Ao compreender que a tese central de Lukács sobre a consciência de classe refletia uma inspiração idealista, foi possível buscar em sua teoria os referentes materiais daquilo que foi colocado como *força motriz* (ou, em nossas palavras, como *sujeito*). A *consciência atribuída*, ideal e fixa, deu lugar à *organização*, unidade material que, advogamos, não necessita de uma ideia posta a priori para se concretizar.

Mas o significado dessa conclusão ainda não ficou suficientemente claro. O capítulo anterior terminou com o levantamento de uma hipótese: que a determinação fundamental da ação revolucionária – ou seja, o que determina a emergência de um sujeito histórico no capitalismo – é a organização dos trabalhadores. É um resultado bastante amplo e dá margem para uma miríade de interpretações. Mesmo que tenhamos levantado no final do último capítulo algumas características que essa organização teria, ainda assim temos uma definição muito vaga, insuficiente para informar uma prática. É importante também lembrar que a forma de organização que descrevemos a partir das formulações do jovem Lukács ainda pode ter diversos resquícios idealistas, teleológicos e fatalistas. A questão central em nossa argumentação no capítulo anterior não foi tentar encontrar, de uma vez por todas, a forma materialista que a organização tomaria se nos livrássemos dos fundamentos idealistas, mas simplesmente apontar que esse objeto social, como o autor o descreve, cumpre requisitos importantes para que o coloquemos no lócus de sujeito. A partir disso, apenas levantamos a suposição de que sua caracterização mais precisa e sua afirmação sobre bases materialistas sólidas seria possível (tal suposição nada mais é que corolário da hipótese principal que formulamos).

Para estudar mais nossa hipótese da organização como fundamento material da ação de emancipação, assim como o corolário de que é possível compreender a organização comunista sem os desvios idealistas que criticamos, seria necessário precisar e aprimorar mais essa formulação, que não poderá ser tão profundamente estudada neste trabalho. Apenas tentaremos apontar alguns caminhos de estudo, para serem trilhados ao longo de pesquisas ulteriores, que poderão corroborar ou infirmar as conclusões que aqui tiramos.Mas ainda assim consideramos que nossa hipótese é um apontamento importante e que, mesmo que for mostrada errada ou insuficiente, sua existência demonstra o avanço que se pôde ter com este trabalho. Dizemos isso porque ela é uma tentativa de escapar do tipo de formulação que atribui à consciência o lugar de determinação da ação revolucionária, e emergiu justamente da crítica a esse tipo de formulação. Na medida em que essa hipótese for desenvolvida e suas limitações melhor compreendidas, será possível, a partir de sua crítica, enunciar outras ulteriores, mas que ainda mantenham o traço de crítica e superação da ideia de que a ação vem da consciência.

Um dos apontamentos importantes que podemos fazer sobre nosso objeto de estudo, e que permeou toda a discussão neste trabalho, é a respeito da concepção moderna de sujeito, individual e racional, à maneira das formulações cartesianas que descrevemos na introdução. As formulações que fizemos ao longo dos capítulos anteriores apontam para conclusões sobre diferentes traços dessa concepção. Em primeiro lugar, é possível discutir o papel da razão. O sujeito, em seu sentido pleno, que a partir unicamente da própria razão pode fazer escolhas sobre sua relação com o mundo e, portanto, é sujeito livre, só pode ser visto por nós como uma ficção na modernidade. Não pode existir um sujeito cuja razão é um elemento independente da vida e da prática concretas. Primeiro, porque a prática das relações sociais é o que permite ou não, objetivamente, que esse modelo de Humano livre seja possível, precedendo qualquer influência da racionalidade; segundo, porque, a partir do momento em que a emergência do sujeito é objetivamente possível, ela só acontece de fato a partir de práticas sociais específicas, e não de aspirações, vontades, concepções ou quaisquer outras determinações espirituais. Nem mesmo a burguesia, classe dominante nesse período da história, pôde controlar as consequências de suas próprias ações: fenômenos aparentemente inexplicáveis pela racionalidade burguesa, como as sazonalidades e crises econômicas, mostram que não existe tal liberdade, a não ser de um

ponto de vista bastante restrito. A liberdade característica da burguesia é uma liberdade fragmentária, que opera uma cisão entre o social e o histórico: permite ações *arbitrárias* e *imediatas* dos indivíduos, mas não permite ações estratégicas, globais, que provoquem transformações nos fundamentos da sociedade. Podemos rejeitar também, portanto, a ideia de um sujeito individual. O indivíduo, mesmo que se suponha que ele aja de forma *similar* a um sujeito na particularidade de sua vida, não poderá, enquanto indivíduo apenas, ser sujeito *histórico*; este último predicado só pode ser atribuído àqueles agentes que mediam a superação de contradições sociais em sua totalidade. O indivíduo livre moderno é nada mais que uma abstração de fragmentos subjetivos que podem se encontrar nele; considerando a totalidade social e o movimento histórico, fica evidente que esses elementos fragmentários não fazem dele um sujeito de fato.

Uma possibilidade de resolução da questão do sujeito, a partir dessas conclusões, reside na hipótese que levantamos: para que emirja um sujeito na modernidade é, necessário que ele tenha uma forma coletiva, não individual. Isso é coerente também com o pressuposto marxista de que o fundamento da consciência é a materialidade ou, mais precisamente, as relações materiais que os Humanos estabelecem entre si. Não é possível uma racionalidade subjetiva antes de uma prática subjetiva; a primeira não nasce senão da segunda. Portanto, a libertação humana não se dá a partir de uma consciência que busca por essa libertação, mas sim por uma atividade concreta de autodeterminação. Esta, por sua vez, só pode ser alcançada em sua forma plenamente realizada de forma global, social. Portanto, o fundamento último da libertação só pode se dar por meio de uma forma social, global, organizada e material, não por meio de qualquer tipo de racionalidade ou individualidade.

É importante notar que o que estamos colocando aqui não é a impossibilidade de o indivíduo cumprir o papel de sujeito em absoluto, mas a impossibilidade de isso ocorrer na modernidade, sob o jugo do sistema burguês de produção; não temos aqui elementos para fazer predições a esse respeito para outros momentos históricos. Mas, segundo nossas reflexões, fica claro que a realização do humano individual como sujeito, se possível, necessariamente deve ter como pressuposto a realização do sujeito coletivo.

Podemos, com essas reflexões, perceber a fragilidade do conceito de consciência (ou consciência de classe) para pensar a questão da transformação social. As diferentes formulações que aqui analisamos atribuíram um papel central para o elemento psicológico, como se ele determinasse fundamentalmente a ação. Mas, da mesma forma como dissemos

que a liberdade individual e imediata não implica a liberdade de autodeterminação histórica, a aparente importância da consciência para a ação política do indivíduo não se reflete nas consequências de longo prazo dessas ações: as aspirações psicologicamente postas podem *parecer* orientar as lutas políticas, mas apenas se as percebermos de forma imediata e fragmentada; em escala histórica, podemos compreender que tais aspirações muitas vezes não levaram a ações que realizavam seus fins.

Portanto, embora tenhamos colocado na introdução que, no âmbito das disputas teóricas e políticas, nosso trabalho deve se colocar no campo dos estudos da *consciência de classe*, achamos que o conceito de consciência deve ser *combatido* como elemento central desses estudos. Isso significa também combater todas as concepções que trazem o debate da emancipação para o âmbito da Psicologia Individual. E trazer o debate para esse âmbito pode acontecer de várias formas diferentes, partindo de diferentes combinações de pressupostos. Entre eles, considerar que as ações impulsionadas por uma aspiração sempre caminham no sentido de satisfazer aquela aspiração; considerar que o objeto de estudo é simplesmente a formação da consciência, não as consequências dessa consciência ou a ação sobre o mundo; considerar que existe um modelo ideal de consciência que serve como medida para o potencial revolucionário das consciências empíricas; postular uma função psicológica específica que corresponde ao controle das ações políticas do indivíduo; etc. Como vimos, a psique nada pode indicar sobre a história material se não for compreendida como um aspecto abstraído desta.

Poderia, então, a Psicologia contribuir com o campo de estudos de que aqui tratamos? Teria ela algum papel na questão da emergência do sujeito histórico? Se sim, que contribuição seria essa? Achamos que, se a Psicologia Individual não pode compreender a essência de nosso problema, é possível que a Psicologia Social nos ajude a avançar em nossas questões. Mas, para tanto, é importante entendê-la não simplesmente como um campo de conhecimento independente, mas como uma aspiração à síntese entre as diversas Ciências Humanas. É necessário compreender, dentro dela, a materialidade histórica e econômica, além das suas abstrações puramente psíquicas. Somente um campo que compreenda a síntese das ações humanas, sobre uma base materialista, pode oferecer as saídas e respostas que procuramos.

Um autor que propôs alguns dos conceitos importantes usados neste trabalho, mas cujas contribuições para nosso estudo não pudemos explorar suficientemente, é o psicólogo

e metodólogo Vigotski. Suas formulações no campo da Psicologia – que ele considerava essencialmente social – são bastante inspiradas nos pressupostos materialistas e dialéticos que também nos servem como base. Pensamos que suas contribuições, que já nos ajudaram a compreender a essência una do sujeito, podem ainda nos fazer avançar ainda mais em nosso tema. A forma como ele estudou a construção individual a partir das relações sociais (como em VIGOTSKI, 2009) nos parece poder elucidar como acontece concretamente o processo que descrevemos acima, em que a subjetividade surge antes em coletivo, em relações entre Humanos, para só então ser possível a emergência de uma subjetividade individual. Assim, pensamos que suas formulações podem ajudar a compreender a relação entre os membros individuais de uma organização e as transformações históricas operadas por meio dela.

Além disso, a organização é um fenômeno essencialmente psicossocial, na acepção acima colocada. Considerando a hipótese que levantamos no final do texto, é possível supor que a Psicologia Social também poderia nos ajudar ao fornecer ferramentas para melhor compreensão desse fenômeno. Não temos ainda clareza se a forma de organização que estamos buscando se resume ao Partido Comunista (como Lukács colocou, em grande parte a partir da experiência russa) ou se aquilo que possibilita a emergência de um sujeito tem definições mais amplas e flexíveis, englobando outras formas de organização, como os já citados conselhos; em outras palavras, não temos ainda uma definição muito clara de *organização* e dos aspectos necessários para que ela ocupe o lócus que negamos à categoria da consciência. As questões que levantamos ao final do capítulo anterior, sobre as possibilidades de a organização de trabalhadores se constituir como sujeito histórico, devem ser respondidas a partir de estudos históricos sobre diferentes organizações, em que seu aspecto psicossocial é um elemento central para pensar tanto a relação dos indivíduos com a coletividade quanto a de cada forma de coletividade humana com o movimento global da história.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985

BUSNARDO, A. M. **Transformações no trabalho, luta operária e desenraizamento: a reestruturação produtiva no cotidiano e nas representações de trabalhadores metalúrgicos de uma empresa da região do ABC**. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 2003, vol. 6, pp. 15-35

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores

FORTES, R. **Ideologia e política no último Lukács**, mesa com José Paulo Netto e Ronaldo Fortes no Curso Livre Lukács. Publicado em meio digital em 26/02/2016. Disponível em <youtube.com/watch?v=jWCjQVptv7w>Acesso em 07/07/2016

FREDERICO, C. **Consciência Operária no Brasil**. São Paulo: Editora Ática, 1978

GUSMÁN, P. **Batalla del Chile: La lucha de un pueblo sin armas- Primera parte: La insurrección de la burguesía**. Cuba/Chile/França/Venezuela. 1975

GUSMÁN, P. **Batalla del Chile: La lucha de un pueblo sin armas- Tercera parte: El poder popular**. Cuba/Chile/França/Venezuela. 1979

IASI, M. L. **Ensaios sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007

LUKÁCS, G. **History and class consciousness: Studies in marxist dialectics**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1971

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso – São Paulo: Paz e Terra, 2004

MARX, K. Os Economistas; **O Capital, Crítica da Economia Política**. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo. Vol1, Livro Primeiro, 1996.

MARX, K.; Engels, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo. 2007

MARX, K. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012

NEVES, T., Ortega, C., Barreto, R., Kim, C., Müller, E., Costa, F., Massola, G., Dadico, L., Barros, L., Lopes, P., Amêndola, P., Pires, T. **Desemprego e ideologia: as explicações das causas do desemprego utilizadas por trabalhadores metalúrgicos**. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 1 (1): 1-13. 1998

NEWMAN, F., & Holzman, L. **Lev Vygotsky - cientista revolucionário**. São Paulo: Edições Loyola, 2002

REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo**. Porto: Publicações Escorpião, 1974

SADER, E. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980**. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001

SILVA, C. **A Gestão de Si na Reinvenção das Normas: práticas e subjetividade no trabalho**. Saúde e Sociedade. São Paulo, v.17, n.4, p.111-123, 2008

VANDRÉ, G.; BARROS, T. **Disparada**. 1966. Interpretada por Jair Rodrigues. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/jair-rodrigues/67649/> Acesso em: 15/12/2017

VIGOTSKI, L. S. **A construção do pensamento e da linguagem** (2ª Ed.). (P. Bezerra, Trad.) São Paulo: WMF Martins Fontes. 2009

VYGOTSKY. **A transformação socialista do homem**. *Marxists Internet Archive*, 1930/2004. Disponível em: <marxists.anu.edu.au/portugues/vygotsky/1930/mes/transformacao.htm> Acesso em: 25 de março de 2016.

VYGOTSKY, L. S. **Teoria e método em Psicologia** (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. 1999