

SOCIOLOGIA E MODERNIDADE -UM DEBATE CONTEMPORÂNEO

*GIOVANNI ALVES**

No ensaio "A sociologia como desfetichização da modernidade"¹, cuja versão em português saiu na *Novos Estudos Cebrap*, 30, de julho de 1991, Agnes Heller, ao tratar do problema da natureza histórica da sociologia, dá continuidade, de certo modo, à polêmica instaurada pelo marxismo ocidental sobre as origens da sociologia (utilizamos a expressão "marxismo ocidental" na acepção de Anderson²). Lukács, Gramsci, Marcuse, Adorno, Horkheimer, entre outros, mantiveram, em alguns momentos de suas trajetórias intelectuais, intensas reflexões sobre a origem, a natureza e o alcance da sociologia como ciência autônoma. Mas coube a Lukács, ex-mestre de Agnes Heller³, um papel de destaque nesta tradição crítica que discute e problematiza a respeito da história, do caráter e dos limites da sociologia. Apesar desta problemática comum com Lukács (e com o marxismo ocidental), neste ensaio Heller diverge radicalmente do ex-mestre. O que aproxima os dois é apenas o interesse pontual em elaborar uma reflexão crítica sobre o estatuto metodológico das ciências sociais no mundo de hoje, particularmente da sociologia. Entretanto, como veremos, os horizontes teóricos de Heller e Lukács não são convergentes - muito pelo contrário, enquanto o velho Lukács teceu sua crítica da sociologia na perspectiva de Marx, Heller adotou, na última década, uma perspectiva intelectual pós-marxista, próxima de Jurgen Habermas, um dos mais proeminentes pensadores neofrankfurtianos⁴.

Ao pensar o caráter da sociologia nesta nova perspectiva, Heller promove uma mudança no próprio enfoque da problemática. Se o Lukács marxista manteve sempre uma relação negativa para com a sociologia, pondo, de modo incisivo, o problema da sua existência enquanto disciplina particular. Heller, neste

ensaio, vai noutra direção; para ela, a existência da sociologia (e das demais ciências sociais especializadas) é algo perene. Não problematiza seu estatuto epistemológico. Pelo contrário, procura justificá-lo e tornar claros os desafios metodológicos da sociologia, postos pela modernidade. No limite, em Heller, o enfoque crítico da sociologia é feito na perspectiva do especialista, no caso, o prisma filosófico e não mais sob um prisma histórico-social de natureza político-crítica (como elaborou o velho Lukács). Portanto, neste pequeno ensaio, Heller é a filósofa que pensa a sociologia, demonstrando sua natureza e seus alcances no mundo moderno e não mais, como fez Lukács, o intelectual marxista que critica (e denuncia) a sociologia enquanto ciência típica da "época da decadência burguesa".

O nosso interesse neste trabalho escrito é demonstrar as divergências fundamentais entre o enfoque de Agnes Heller (desenvolvidos neste ensaio intitulado "A Sociologia como Desfetichização da Modernidade") e o enfoque de seu ex-mestre Georg Lukács, a respeito do caráter da sociologia (e das ciências sociais especializadas). Num segundo momento, é do nosso interesse apresentar, de modo preliminar, uma posição crítica sobre os dois enfoques (o de Heller e o do Lukács marxista).

1. O MARXISMO OCIDENTAL E A CRÍTICA DA SOCIOLOGIA

Como salientamos, a polêmica sobre as origens e o caráter da sociologia pode ser vinculada principalmente à tradição intelectual do marxismo ocidental (ela praticamente inexistente no marxismo clássico - ou sendo mais rigoroso, ela assume outras formas).

* Professor de Sociologia - UNESP/Marília.

Apesar de Karl Marx e Friedrich Engels jamais terem feito referências à sociologia (na época uma ciência "francesa"), deixaram uma tradição intelectual de crítica à filosofia, à história e à economia política. Quase todas as principais obras de Marx contêm o termo "crítica" no título. Desde a sua obra juvenil *Crítica da Filosofia do Direito Público de Hegel* (1843), até seus escritos de maturidade sobre economia, principalmente *O Capital - Crítica da Economia Política* (1867), Marx deixou uma tradição de crítica das ciências sociais particulares.

Entretanto, apesar do consenso, no interior do pensamento marxista, de que Marx foi um *crítico* das ciências sociais particulares, surge uma controvérsia sobre a natureza desta crítica - ou seja, ela seria uma crítica liquidatória ou uma crítica oblíqua, interna à própria constituição do objeto (como veremos, a interpretação Lukácsiana da herança de Marx adotaria o primeiro tipo de crítica).

Numa célebre passagem de *A Ideologia Alemã*, de 1845, Marx e Engels expuseram o seu projeto científico: "conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história"⁵. Esta passagem é destacada pelos marxistas Lukácsianos mais ortodoxos para fundamentar a crítica da sociologia na perspectiva de Marx⁶. Segundo eles, por implicação, Marx e Engels tenderiam a recusar o conhecimento social autonomizado e fragmentário e afirmar a necessidade de constituir o Materialismo Histórico como o único capaz de alcançar as amplas conexões causais do ser social, através do método dialético que busca o conhecimento da totalidade concreta. Ao invés da constituição de uma ciência *autônoma* "do social", especializada e fragmentada, Marx propunha uma "ciência da história", capaz de apreender a perspectiva da totalidade concreta.

Por outro lado, a crítica de Marx às ciências sociais particulares pode assumir um outro sentido, menos substantivo e mais oblíquo. Neste caso, haveria o reconhecimento, ainda que crítico, de que a divisão científica do trabalho (ou seja, o surgimento das ciências sociais particulares, entre elas, a sociologia), corresponderia a uma maior complexidade e a uma maior diferenciação estrutural do próprio objeto (a sociedade moderna). Seria algo determinado pelo próprio processo histórico de desenvolvimento capitalista. Deste

modo, Marx reconhecera como legítimo o objeto das ciências particulares (utilizando inclusive, os dados construídos por elas), o que não impediria que ele as submetesse a uma crítica. O caso da economia política é exemplar. Embora escrevendo sobre aquele objeto e utilizando os dados construídos por aquela ciência particular, seria incorreto afirmar que *O Capital* é uma obra de economia política. Nesse caso, ao invés de negar a legitimidade da constituição gnoseológica das ciências sociais particulares (e portanto, o valor de seus resultados empíricos), esta leitura de Marx tende a reconhecer como legítimos a divisão do trabalho científico, a diferenciação das ciências sociais - e portanto, o surgimento da própria sociologia, submetendo, entretanto, seus resultados particulares à crítica ontológica (ou seja, segundo Coutinho, ao crivo da totalidade e ao da história)⁷.

Mas deixemos de lado, por enquanto, tal controvérsia introdutória sobre a natureza da crítica de Marx às ciências sociais particulares (mais adiante, nas considerações finais, voltaremos a tratar, de certo modo, deste problema). O que procuraremos destacar, de imediato, são as várias nuances da problemática constituída pelo marxismo ocidental. De Gramsci a Lukács, passando por Marcuse e Adorno, constatamos uma série de intervenções críticas sobre as origens e o caráter da sociologia.

De início, tal polêmica crítica contra a sociologia é um debate intelectual de grande *densidade política*. Surge como necessidade de contrapor o marxismo às "ciências burguesas". A crítica da sociologia apresenta-se no bojo da controvérsia marxista entre "revolucionários" e "reformistas".

Por exemplo, Gramsci, em sua polêmica com Bukharin (que tentava reduzir o materialismo histórico a uma "sociologia proletária"⁸), teceu considerações críticas sobre a natureza da sociologia. A crítica de Gramsci a Bukharin não é despreziosa - seu alvo é a interpretação "positivista" do marxismo (contraparte ideológica do reformismo social-democrata e do tati-cismo stalinista)⁹.

Para Gramsci, a sociologia nasce subordinada a um sistema filosófico já elaborado, o *positivismo evolucionista* e adota o *modelo das ciências naturais*. O evolucionista vulgar está, segundo ele, na base da

sociologia. Portanto, existiria, a princípio, uma exclusão recíproca entre sociologia e concepção dialética.

Deste modo, para ele, a redução do marxismo à sociologia significaria irremediavelmente o seu empobrecimento político e metodológico. No sentido metodológico, Gramsci considerava, por exemplo, as leis sociológicas como meras tautologias e paralogismos - "freqüentemente, não passam de uma duplicata do próprio fato observado." E prossegue: "Descreve-se o fato ou uma série de fatos, através de um processo mecânico de generalização abstrata, extrai-se uma relação de semelhança e chama-se esta relação de lei, atribuindo-lhe a função de causa. Mas, na realidade, o que se encontrou de novo? Tão somente o nome coletivo dado a uma série de fatos miúdos, mas os nomes não são novidade."¹⁰

Gramsci coloca como exemplo destas "generalizações tautológicas" a sociologia de Robert Michels (um discípulo de Weber¹¹). Diz ele: "Nos tratados de Michels, pode-se encontrar todo um registro de tais 'generalizações tautológicas': a última, e mais famosa, é a de 'chefe carismático'. Não se observa que, procedendo assim, se cai em uma forma barroca de idealismo platônico, já que estas leis abstratas se assemelham estranhamente às idéias puras de Platão, que são a essência dos fatos reais terrestres."¹²

Apesar disso, a crítica de Gramsci não é liquidatória. Ele *não* diz que ela não apresenta nenhum resultado positivo. Em contraste com a concepção dialética, Gramsci ressalta a pobreza metodológica da sociologia, de cariz positivista. Entretanto, em nenhum momento ele procura demonstrar a sua completa inutilidade. Em suas anotações no cárcere, Gramsci manteve um diálogo permanente (e crítico) com a tradição sociológica, não apenas com os clássicos como Durkheim (através de Georges Sorel) e Max Weber, mas principalmente com temáticas e matrizes próprias hoje das ciências sociais particulares (ideologia, poder, legitimidade, cultura, etc). Assim, sua crítica da sociologia não assume um caráter rígido e unilateral. Apesar de seu crivo crítico, Gramsci procurou resgatar, de certo modo, os resultados empíricos da sociologia, dando-lhes um tratamento crítico-dialético, relacionando-os com a totalidade e a historicidade. O que significa tratar de mediatizar o imedia-

to e desfeticizar os "fatos sociais" ao vinculá-los com a práxis.¹³

Outra crítica da sociologia, na perspectiva do marxismo ocidental, é originária de um dos membros da Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse. O contexto político de Marcuse é outro. A controvérsia ideológica entre "revolucionários" e "reformistas", ou entre "marxismo positivista" e "marxismo dialético", não é central na crítica marcuseana da sociologia. Em última análise, o seu interesse é criticar a Razão instrumental vigente sob a civilização industrial. A sociologia, vinculada às suas origens apoloéticas e conservadoras (e positivista), seria uma parte deste cenário repressivo.

Na obra *Razão e Revolução* (cujo subtítulo é "Hegel e o Advento da Teoria Social"), publicada em 1941, ele demonstrou o surgimento da sociologia, particularmente a que se desenvolveu na França e na Alemanha, como herdeira da filosofia positiva e do método positivista.¹⁴ De início, a teoria social moderna, cujas primeiras expressões foram os assim chamados primeiros socialistas franceses (Saint-Simon, Sismondi, Fourier) procuravam criticar as formas sociais dominantes e seus conceitos fundamentais queriam servir de instrumentos de transformação e não de estabilização ou de justificação, da ordem dada. Segundo Marcuse, vários outros escritores ingleses, a partir de 1821, levaram tão longe suas análises, que consideraram as lutas de classe como os elementos propulsores do desenvolvimento social.

Mas, com Auguste Comte, considerado por alguns como o "fundador da sociologia", Marcuse destaca uma inflexão no desenvolvimento da teoria social moderna. Disse ele: "Comte separou a teoria social da sua ligação com a filosofia negativa e colocou-a na órbita do positivismo. Ao mesmo tempo, abandonou a economia política como raiz da teoria social, e fez da sociedade objeto de uma ciência independente, a *sociologia*."¹⁵

No sentido metodológico, a sociologia positiva é empirista, por natureza, apoloética e conservadora. Segundo Marcuse, o ideário gnoseológico da "nova ciência" é procurar tratar das investigações dos fatos em vez de se ocupar com "ilusões transcendentais", buscar o conhecimento utilizável, em vez da contemplação ociosa; procurar a certeza, em vez da dúvida e

da indecisão; ter como objetivo a organização, em vez da negação e da destruição. Conclui Marcuse: "Em todos esses casos, a nova sociologia deve ligar-se aos fatos da ordem social vigente e, embora não rejeite a necessidade de correção e aperfeiçoamento, exclui qualquer movimento para superar ou negar esta ordem."16

O advento da sociologia é, para Marcuse, a derrota da dialética, a derrota da Razão (*Vernunft*), compreendida por ele como o *poder de Negatividade* (poucos anos depois, em 1947, na obra **O caso da Razão**, Max Horkheimer, outro membro da Escola de Frankfurt, iria denunciar a "Razão subjetiva" como o modo dominante de razão moderna. Este tipo de Razão, instrumental (ou subjetiva) seria, em última instância, subjacente à epistemologia positivista e formalista, bases dominantes da sociologia contemporânea. Para Horkheimer, a Razão subjetiva, em contraste com a Razão objetiva, revelar-se-ia como "a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado." No fundo, assumiria a doutrina de que a razão é uma faculdade subjetiva da mente (Kant) e não um princípio inerente da realidade (Hegel)).

Em 1954, num pós-fácio à **Razão e Revolução**, Marcuse assinalava: "Com o crescimento da concentração e da eficiência dos controles econômicos, políticos e culturais, a oposição em todos estes setores foi pacificada, coordenada ou liquidada." E arremata: "A contradição foi absorvida pela afirmação do positivo"17 Portanto, para Marcuse, a sociologia é a própria expressão do nosso tempo, cuja principal característica é o declínio do poder de negatividade, da vigência da Razão positiva, subjetiva e instrumental. O desenvolvimento da sociologia (principalmente nos Estados Unidos, país de exílio de Marcuse, onde ele vislumbrou, de perto, o desenvolvimento pleno da sociologia institucionalizada, voltada para a manipulação societária), é vinculado ao desenvolvimento da "sociedade industrial" (inclusive a sociedade soviética).

Curiosamente, a crítica de Marcuse da sociologia é, no interior do marxismo ocidental, a que mais se aproxima da de Lukács. De certo modo, a obra "História e Consciência de Classe", de Lukács, de 1922, exerceu grande influência na constituição do pensamento do jovem Marcuse. Como iremos salientar

mais adiante, nessa época, Lukács tendeu a confundir a crítica de cunho hegeliano ao intelecto científico (o entendimento) como sinônimo de crítica da sociedade burguesa. De certo modo, este viés Lukácsiano influenciou a teoria crítica dos frankfurtianos (principalmente Marcuse). Assim, não é de se estranhar a curiosa convergência entre Lukács e a teoria crítica dos frankfurtianos, no tocante à crítica da sociologia.

Entretanto, não poderíamos reduzir a crítica da sociologia dos frankfurtianos à de Lukács. Por exemplo, a crítica da sociologia em Theodor Adorno assume uma peculiaridade; tanto ele como Max Horkheimer deixaram significativas intervenções intelectuais de crítica metodológica da pesquisa em sociologia. Tal como Marcuse, eles denunciaram as origens positivistas da sociologia. Entretanto, não deixaram de reconhecer a legitimidade gnoseológica da dimensão empírio-analítica, típica da sociologia empírica (apesar de criticarem o seu positivismo).18

3. LUKÁCS E A CRÍTICA DA SOCIOLOGIA

Mas apenas em Georg Lukács, o ex-mestre de Agnes Heller, a crítica da sociologia surge com notável clareza, contrapondo, de modo radical, *marxismo e sociologia, concepção dialética e sociologia*. Sua rejeição incisiva da sociologia é um dos traços indelévels de sua trajetória político-intelectual. Desde a sua obra clássica, **História e Consciência de Classe**, de 1923, a crítica da sociologia é feita embrionariamente e perpassa toda a obra do autor (até a obra inacabada **Ontologia do Ser Social**, de 1972-1974). O princípio da sua crítica da sociologia é intrinsecamente metodológico, fundamentando-se em análises histórico-sociais.

E a defesa do *primado epistemológico da totalidade concreta*, ou seja, a crítica do conhecimento social especializado e fragmentário, que irá constituir, para Lukács, um dos princípios fundamentais (e fundantes) da crítica marxista das ciências sociais contemporâneas. É nesta leitura do projeto marxiano que Lukács irá fundar, como veremos mais adiante, as bases da *história crítica da sociologia* (em **História e Consciência de Classe**, Lukács salientou que, a distinção básica entre o marxismo e a "ciência burguesa" (na

expressão dele) não é o predomínio de motivos econômicos na explicação do social, mas sim o princípio da totalidade.19).

Além disso, Lukács desenvolverá, mais tarde, através do conceito de "decadência ideológica", expresso em seu célebre ensaio "Marx e o Problema da Decadência Ideológica", de 1938, a relação estabelecida por Marx entre o desenvolvimento da ciência e o desenvolvimento das lutas de classes.

Portanto, de início podemos dizer que a crítica da sociologia, para Lukács, assume duas vertentes fundamentais:

-ela é a crítica da sociologia enquanto "ciência *autônoma*" "do social" (portanto, negação da totalidade concreta e, por decorrência, mera afirmação do existente reificado e fragmentário).

-depois, é a crítica da sociologia enquanto ciência típica da "época de decadência burguesa" (tal como a economia vulgar).

Em *História e Consciência de Classe* (1919-1922) Lukács articula uma crítica às pretensas interpretações vulgares (ou "sociológicas") do marxismo, eivadas de um vezo positivista e/ou formalista (a densidade política da intervenção de Lukács é comparável à de Gramsci).

No entanto, Lukács não desenvolve uma crítica direta (e explícita) à sociologia, daí a inexistência de uma polêmica incisiva e sistemática com os clássicos da sociologia (ele faz breves referências a Weber, Simmel e Tönnies, fundadores da sociologia alemã). Sua crítica dirige-se ao pensamento burguês, reificado, à "ciência fetichista" nas suas manifestações positivista e formalistas (de cariz kantiano)²⁰. A partir daí, podemos dizer que ele articula os fundamentos de uma crítica das ciências sociais particulares - entre elas, a sociologia.

A rejeição cabal da sociologia (e das ciências sociais especializadas, de cunho empírico-analíticas) surge como decorrência necessária desta crítica imanente do positivismo e do formalismo neokantiano (consideradas por ele formas de objetividades reifica-das da sociedade burguesa).

Primeiro, no ensaio "O que é o marxismo ortodoxo", Lukács salienta a centralidade da *categoria da totalidade concreta*. Diz ele: "A totalidade concreta é,

pois, a categoria fundamental da realidade." Põe-se, a partir daí, a *crítica do positivismo*, que é incapaz de transcender os fatos sociais em sua imediatez reificada e se torna presa fácil do mundo fenomênico. Deste modo, os fatos, ao invés de se *fluidificarem* numa articulação conceitual, são apreendidos como "dados" assépticos supostamente indenes de pressuposição, reforçando a ilusão de a historicidade e atomização de suas manifestações empíricas.

O método positivista tende a criar uma "ilusão fetichista", a negar o caráter histórico dos fatos sociais, que são tomados como "coisas", dados como imediatos. Não percebe que, eles, precisamente na estrutura da sua objetividade, são produtos de uma época determinada - a do capitalismo. Ao obnubilar o caráter histórico dos fatos sociais, o positivismo, segundo Lukács, tende a obscurecer o caráter passageiro da sociedade capitalista. O que Lukács procura mostrar é que o método positivista é ilusório, incapaz de servir à transformação social."²¹

Por outro lado, no ensaio "Reificação e consciência do proletariado". Lukács critica o *formalismo de cariz neokantista*. Tal como o método positivista, ele é produto da estrutura reificada da consciência. Em última análise, é a expressão da renúncia de compreender a realidade como totalidade. Lukács identifica o desenvolvimento do formalismo, que está na base da própria fragmentação das ciências particulares especializadas, com o desenvolvimento da realidade capitalista. Diz ele: "Teria a ciência feito em pedaços a totalidade da realidade ou, como sublinha Marx, esta ruptura ocorreu a partir da realidade?"²² A realidade burguesa é, para Lukács, a reificação, a especialização unilateral, a racionalização do processo de trabalho (considerada por ele um reforço da estrutura reificada da consciência como categoria fundamental para toda a sociedade). O fenômeno da reificação (identificado com objetivação, como ele reconheceu mais tarde) está na gênese e nos fundamentos do pensamento racionalista formal. Assim, Lukács tende, em última instância, a identificar conhecimento científico-formal com exploração burguesa.

Por outro lado, ao tentar ultrapassar a empiria, cultuada pelo positivismo, o formalismo tende, segundo Lukács, a deixar-se absorver por uma solução não-dialética ao se deparar com as antinomias das catego-

rias reflexivas do entendimento (como sujeito/objeto; forma/conteúdo; indivíduo/sociedade; necessidade/liberdade). Mais tarde, em *A destruição da razão*, de 1953, Lukács traçaria uma linha de continuidade entre as tendências formalistas de cariz neokantiano e o irracionalismo moderno. Disse ele: "o irracionalismo é a **forma que** adota...a tendência de escamotear a solução dialética dos problemas dialéticos"²³

A seguir, num ensaio "Marx e o Problema da Decadência Ideológica", (publicado na obra *Problemas do Realismo*, de 1938), Lukács desenvolve o conceito de "decadência ideológica" da burguesia e coloca a sociologia como ciência burguesa desse período histórico. A crítica da sociologia ganha novas determinações postas pelo processo de luta de classes. Neste ensaio, Lukács tematiza as condições gerais da reflexão científica e filosófica, na etapa em que a decadência ideológica burguesa se acelera, concomitantemente à chamada crise geral do capitalismo e à agudização da divisão social do trabalho -precisamente a etapa histórico-social em que a sociologia se articula como ciência autônoma.²⁴

Mais tarde, a obra *A destruição da razão* levará ao limite esta vinculação entre ideologia e luta de classes. Neste obra, Lukács dedicará um capítulo à "sociologia alemã do período imperialista", onde tratará de Tönnies, Weber, Mannheim, entre outros. Trata do surgimento da sociologia, das condições históricas do nascimento da sociologia na Alemanha, do anticapitalismo romântico de Tönnies, de cientificidade e irracionalismo na sociologia de Weber, de Mannheim e os limites da sociologia do conhecimento.

Nesse caso, o nascimento da sociologia como disciplina independente é identificado à dissolução da economia política e do socialismo utópico e sua principal característica é *tratar do problema da sociedade, deixando de lado sua base econômica*. Apesar de preocupar-se, nos seus primórdios, com o processo geral de evolução societária (com a noção de progresso subjacente às teorias sociais gerais de Comte e Spencer, por exemplo), no seu desenvolvimento, a sociologia, segundo Lukács, "volta-se, em grande parte, para pesquisas especializadas, torna-se uma ciência particular e dificilmente aborda as questões da estrutura e do desenvolvimento da sociedade."²⁵

Por fim, na obra inacabada *Ontologia do Ser Social*, com publicação póstuma em 1972-1974, a proposta de Lukács é a crítica do neopositivismo e a reafirmação da exigência de uma "ciência histórica" única, de base ontológica (o que pressupõe ainda uma posição crítica da sociologia e de todas as ciências sociais particulares).

Em novembro de 1970, Lukács concedeu uma entrevista à Franco Ferrarotti, sociólogo italiano, onde reafirmou sua crítica da sociologia. Para ele, o próprio estatuto epistemológico da sociologia ainda é problemático. Questiona Lukács: "Como se pode compreender uma sociedade sem levar em consideração a estrutura econômica?" E declara: "A sociologia não pode ser uma ciência independente. Não é possível estudar a sociedade em pequenos pedaços."²⁶

O velho Lukács mantém ainda, nesse caso, em sua crítica da sociologia, o ponto de vista da *totalidade concreta* como o princípio metodológico fundamental de apreensão do verdadeiro conhecimento da sociedade e da história. Além disso, é destacado o primado da *determinação econômica*. Na medida em que a sociologia se afasta da perspectiva da produção material, ela não consegue, segundo ele, elaborar uma análise científica da história e da sociedade.

A contraposição entre *marxismo* e *sociologia* se mantém na perspectiva Lukácsiana. Enquanto a sociologia busca um conhecimento parcelizado (e portanto, falso), o marxismo, para Lukács, é completo - faz uma interpretação da sociedade em sua totalidade, tendo em vista a sua transformação estrutural e cultural. "O marxismo", diz Lukács, "é hoje a única teoria genui-

namente geral da sociedade de que dispomos"²⁷. Apesar disso, Lukács reconhece que os marxistas não possuem hoje uma teoria geral do capitalismo contemporâneo.

Depois desta apresentação sumária, percebemos que, em toda a sua trajetória intelectual, o ex-mestre de Agnes Heller, assumiu, mais do que qualquer outro marxista ocidental, uma postura crítica e negativa diante da sociologia (e das ciências sociais especializadas). Para Lukács, o ideal de uma "ciência da história", única e totalizante, manteve-se permanente e constante, como uma "idéia sintetizadora fundamental" na sua estrutura de pensamento (Mészáros).²⁸

Em síntese, a *crítica da sociologia* desenvolvida pelo marxismo ocidental, e (particularmente por Lukács) assumiu as seguintes linhas:

1. A base dominante da sociologia é positivista e formalista (Lukács/ Gramsci/ Marcuse);
2. O método sociológico é baseado num evolucionismo vulgar e tautológico (Gramsci);
3. É incapaz de apreender a "totalidade concreta" (Lukács);
4. Deixou de lado a base econômica da sociedade e da história (Lukács);
5. É a negação da dialética, da Razão, por isso é apologetica (Marcuse);
6. É um produto típico da época de "decadência ideológica da burguesia" (Lukács);
7. É produto típico da civilização industrial repressiva e administrada (Marcuse).

2. HELLER: SOCIOLOGIA E MODERNIDADE

Em contraste com tais posições, a ex-discípula de Lukács nos fornece uma outra perspectiva do valor gnoseológico da sociologia. A ruptura com as teses marxistas (e principalmente, com os pressupostos Lukácsianos) é notável.

Em primeiro lugar, Heller dá, no ensaio intitulado "A Sociologia como Desfetichização da Modernidade", um conceito *positivo* da Sociologia, enquanto gênero.

Incorporando a tese de Niklas Luhman, Heller considera *a sociologia como a ciência da modernidade*, posto que ela expressaria, nos seus clássicos, o caráter funcionalista da sociedade²⁹. Para Luhman, o que caracteriza as sociedades modernas é *a divisão de função* (em contraste com as sociedades pré-modernas estruturadas por *estratificação*). Por isso, o traço comum a todos os teóricos da modernidade é o destaque do caráter funcionalista da sociedade moderna, que todos eles elucidaram, seja aclamando, tratando com ambigüidade ou rejeitando sumariamente: Marx (o capital e o trabalho como as duas funções básicas da sociedade capitalista), Weber (a racionalização das instituições na modernidade), Durkheim (uma concep-

ção funcionalista da divisão do trabalho), Mannheim (a função social dos intelectuais como a única capaz de produzir o verdadeiro conhecimento da totalidade), Habermas (a crítica da razão funcionalista).

Para Heller, a sociologia, na medida em que desvenda o caráter funcionalista da sociedade, revela (ou faz o diagnóstico) do caráter específico da modernidade. Portanto, exprime o seu verdadeiro sentido gnoseológico positivo. Diz Heller: "A sociologia, enquanto gênero, é filha da modernidade e traz a marca de sua ascendência moderna. Sua missão é compreender a especificidade do mundo moderno a que ela pertence.³⁰

Portanto, o primeiro traço positivo da sociologia, segundo Heller, é a sua ascendência moderna. Ela, a sociologia, é expressão da modernidade, da sociedade capitalista (Marx), do processo de racionalização (Weber), da divisão orgânica do trabalho (Durkheim) E isto é um dado positivo, no sentido gnoseológico, para Heller.

Logo de início, percebemos a diferença entre o enfoque de Heller e o de Lukács; para ele, a sociologia é, outrossim, expressão da sociedade capitalista, mas enquanto pensamento social reificado, fragmentário e autônomo, portanto incapaz de formular uma teoria verdadeira da sociedade. Além disso, ela é expressão ideológica da "decadência burguesa" (o pressuposto Lukácsiano de que o capitalismo encontrava-se no seu período final, num declínio irremediável, contribuiu para a sua percepção *negativa* da sociologia e de todas as produções culturais que surgiram no período imperialista).

Além de expressar o caráter funcionalista da sociedade moderna, a sociologia, segundo Heller, toma-nos conscientes do caráter histórico de nossa consciência. Este é outro traço da modernidade, incorporado pela sociologia: a historicidade da consciência. O homem moderno tem consciência de que suas idéias estão mergulhadas em seu presente específico, num "aqui" específico, um *hic et nunc* particular - as sociedades modernas. Esta consciência histórica de todo e qualquer indivíduo numa sociedade moderna é traduzida, pela sociologia, nas distinções clássicas entre o "tradicional" e o "moderno" (Weber), comunidade (*gesellschaft*) e sociedade (*gemeinschaft*) (Tönnies), pré-capitalista e capitalista (Marx), etc.

Portanto, para Heller, a sociologia nasce desta preocupação em contrastar as sociedades pré-modernas e as sociedades modernas, em demonstrar a ruptura entre o passado e o presente, em distinguir o moderno do tradicional. Diz ela: "As sociedades pré-modernas são contrastadas com a modernidade em primeiro lugar e acima de tudo como recurso que permite revelar a gênese e o caráter específico da modernidade em todas as suas implicações.³¹

Nesse aspecto, percebemos outra divergência entre o enfoque de Heller e o de Lukács; para o marxismo ocidental, a crítica da sociologia passava pela denuncia de seu caráter conservador, intrinsecamente ahistórico. No limite, o pensamento burguês reificado, positivista, tendia a negar o problema do devir histórico, obscurecer o caráter histórico do capitalismo. Por outro lado, Heller, além de salientar que a sociologia é a expressão de uma época histórica bem determinada, a modernidade, observa que ela é capaz de tornar-nos conscientes do caráter histórico de nossa consciência.

Mas, Heller ressalta: a consciência histórica de todo e qualquer indivíduo numa sociedade funcionalista está dividida, cindida, fragmentada. A partir daí, podemos perceber um outro traço moderno da sociologia, segundo ela - a sua capacidade de *superar as limitações metodológicas impostas pelas sociedades funcionalistas* à produção do conhecimento social. "A sociologia surgiu exatamente", disse Heller, "porque a filosofia sozinha não é capaz de realizar [a compreensão da sociedade] numa sociedade funcionalista."³²

Assim, a ascendência moderna da sociologia é própria de sua especificidade metodológica, na obtenção de conhecimento. Nesse caso, segundo Heller, ela é superior à filosofia (na obtenção de uma teoria verdadeira sobre a sociedade). É curioso que, apesar de tratar da sociologia, Heller pensa na filosofia, instaura o *problema da Filosofia*. O que significa que ela repõe, de modo particular, uma problemática típica do marxismo clássico, que denunciava os limites metodológicos (e ontológicos) da filosofia - pensemos só nas Teses "Ad Feuerbach" de Marx. Só que com uma diferença fundamental: enquanto a superação da filosofia era dada pelo Materialismo Histórico (o que Gramsci denomina de "filosofia da práxis"), Heller, numa perspectiva pós-marxista, indica que tal superação é dada pela sociologia.

A sociologia é capaz, segundo Heller, de obter uma compreensão verdadeira da sociedade funcionalista, porque possui métodos modernos - *métodos e técnicas de pesquisa adequados à modernidade complexa e heterogênea*. Nos tempos modernos, não podemos confiar mais em nossa boa intuição para alcançarmos o verdadeiro conhecimento do social. Se nas sociedades pré-modernas, sociedades muito menos homogêneas, uma boa intuição, como ponto de partida, era suficiente, nas sociedades modernas, tal fonte de conhecimento não é mais suficiente para formularmos uma teoria verdadeira sobre a sociedade (põem-se, deste modo, os *limites metodológicos* da filosofia).

Como já salientamos, Heller admite que um dos traços fundamentais da modernidade é a divisão da sociedade em "funções". É esta divisão de funções que cinda a consciência histórica de todo e qualquer indivíduo nas sociedades modernas. É ela que impede que um estrato social, comunidade ou grupo historicamente relevante compartilhe com outros de uma mesma forma de vida e, portanto, uma experiência de vida total. Ou seja, a sociedade é dividida em funções específicas, ocupadas por pessoas que atuam em instituições específicas, e que compartilham experiências de vida, modos de pensar e valores específicos.

Assim, a própria produção de visões de mundo significativas torna-se, segundo Heller, uma *função específica* numa sociedade funcionalista. Cabe aos intelectuais, sociólogos ou teóricos do social a tarefa específica de praticar a "ciência social" (a influência de Mannheim é notável - ele argumentava que, nos tempos modernos, cabia aos intelectuais, e não a uma classe - o proletariado- a tarefa de produzir o verdadeiro conhecimento da totalidade).

Mas os teóricos sociais não podem, segundo Heller, confiar apenas em suas intuições para formular um conhecimento verdadeiro sobre a sociedade. Suas intuições dizem respeito às experiências de vida, modos de pensar e valores das pessoas que desempenham a sua função social. Utilizando apenas sua intuição, ele não pode conhecer muito sobre as demais pessoas, no interior de outros tipos de instituição. Enfim, Heller propõe o problema clássico da modernidade: "como a ciência social é possível?" (ou noutros termos, recoloca o *problema da Totalidade*: como é possível apreender um conhecimento verdadeiro da totalidade social

numa sociedade funcionalista, complexa e heterogênea ?).³³

Diz Heller: "Ele ou ela só pode produzir uma teoria verdadeira da sociedade depois de *ter adquirido* este conhecimento."³⁴ O que significa recorrer à metodologia científica, métodos e técnicas de pesquisa empírica.

É nesse sentido que a dimensão empírio-analítica é considerada, por Heller, um *momento significativo* da obtenção do conhecimento verdadeiro. É produto do processo de modernização, de divisão de funções, próprio das sociedades capitalistas (modernas). Nesse sentido, existe uma homologia estrutural entre o desenvolvimento da sociedade moderna e a centralidade da dimensão empírio-analítica no processo de conhecimento social.

De certo modo, tanto Heller como seu ex-mestre, Lukács (em *História e Consciência de Classe*) salientam a vinculação modernidade capitalista e ciências empíricas. Entretanto, o que é apreendido, por Heller, como inexorável no processo histórico do ser social, como produto da diferenciação estrutural das sociedades modernas (não identificando, portanto, de modo imediato, *gênese* histórica e *valor* gnoseológico), é considerado por Lukács como algo negativo, limite para o próprio conhecimento científico do ser social.

A obtenção do conhecimento pelos teóricos sociais significa, em última instância, tratar os demais sujeitos como *objetos de pesquisa*. Ou seja, o método científico nas ciências sociais é, segundo Heller, a expressão da reificação. Diz ela: "Não há sociologia sem uma certa medida de reificação; a metodologia científica inclui a reificação"³⁵. Assim, para ela, a reificação metodológica é um traço ineliminável da sociologia. Adquirir conhecimento reificando, mais ou menos, os atores, é algo que faz parte da condição moderna (vale notar que, para Heller, isso é um traço positivo, tanto que, para ela, como a filosofia não reifica os sujeitos, ela, a filosofia, tende a tornar-se incapaz de dizer algo relevante sobre as sociedades modernas).

Deste modo, a sociologia é moderna porque utiliza o método empírico, adequado à própria condição da modernidade complexa e funcional. E não apenas isso - para Heller a sociologia é moderna, outrossim, porque desenvolve conceitos gerais de *estrutura* e *ação social*, trabalha com categorias fetichistas (como Esta-

do), que expressam, de certo modo, a "complexidade sistêmica crescente na modernidade" (Luhman) ou ainda a "crescente racionalização das instituições modernas" (Weber).

É por reificar os sujeitos individuais e trabalhar com categorias fetichistas que a sociologia torna-se capaz, segundo Heller, de formular perguntas relevantes sobre a modernidade.

Em síntese, Heller considera a sociologia "exigência de nossa época histórica" porque ela :

- trata a sociedade moderna como estruturada em divisão de funções;
- torna-nos conscientes do caráter histórico de nossa consciência;
- utiliza a metodologia científica para obter conhecimento social.

Entretanto, um dos problemas fundamentais da modernidade, para Heller (e isto está pressuposto no ensaio dela) é o *problema da Práxis*. A ação humana, a práxis, é considerada por ela uma característica decisiva da modernidade (de certo modo, o conjunto de problemas da modernidade completa-se na exposição de Heller: após indicar o problema da Filosofia, o problema da Totalidade, ela indica o problema da Práxis)..

Ao falarmos de ação, diz Heller, falamos necessariamente de atores, isto é, de sujeitos, mais do que isso, de sujeitos individuais: "A ação coletiva é apenas o resultado' das decisões de sujeitos individuais."³⁶ E dar conta da ação humana significa apreender a racionalidade, pois a racionalidade e a não-racionalidade são atributos da ação, e apenas da ação.

Deste modo, a modernidade não é constituída apenas pelo processo de racionalização, mas pela *racionalidade da ação*, o que implica a práxis humana e sujeitos individuais. A sociologia, para produzir um conhecimento verdadeiro sobre a modernidade, precisa resolver o problema da Práxis.

Coloca-se, então, o dilema da sociologia: como pode a sociologia resolver o problema da práxis humana se, ao utilizar o método científico, tende a reificar e negar os próprios sujeitos individuais ? Heller é categórica: se a sociologia não conseguir explicar (e interpretar) a práxis humana, ela se torna totalmente incapaz de explicar ou interpretar a modernidade.

Em primeiro lugar, Heller, como vimos, contrária à Lukács, salienta a positividade gnoseológica da sociologia enquanto gênero. Mas, para ela, *a sociologia precisa de um paradigma filosófico ou metateoria*. Não pode prescindir disto. É tal paradigma filosófico que decidirá, em última instância, se a sociologia conseguirá solucionar ou não o problema da práxis humana (ou seja, se ela conseguirá "desfetichizar a modernidade").

Heller, ao contrário de Lukács, não identifica, *in totum*, a sociologia com o positivismo ou com o formalismo de cariz neokantiano. Há sociologias e socio-logias. A sociologia como "desfetichização da modernidade" é aquela que baseia-se num paradigma filosófico que leve em consideração os traços fundamentais (e fundantes) da modernidade, não apenas a racionalização, mas a racionalidade da ação.

A apologia da sociologia enquanto gênero não impede Heller de formular críticas à sociologia de cariz positivista, que constrói sua metateoria a partir de categorias reificadas e despreza um outro traço da modernidade, a práxis humana. Ela formula a crítica da sociologia da ação social, onde tudo é possível, tudo depende da vontade e da consciência³⁹. Diz Heller: "Estas teorias [da ação social -G.A.] abarcam a racionalidade sem levar em conta a racionalização; por isso elas também não podem produzir um conhecimento verdadeiro sobre a modernidade."³⁸

Por fim, Heller reconhece que a melhor tentativa, até o momento, de solucionar este problema pode ser encontrada na teoria social de Habermas, pois ele dá conta, segundo ela, tanto da *racionalização* quanto da *racionalidade*, ou seja, trata da "racionalidade do sistema" e da "racionalidade comunicativa".¹

Em sua teoria social, apresentada na obra *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas diz-nos que duas esferas básicas da vida humana se explicitam na modernidade: a *esfera sistêmica* e a *esfera do mundo vivido*. Na primeira, domina a razão cognitiva-instrumental e na segunda a razão comunicativa. Do mesmo modo, surgiram teorias sociológicas que procuram exprimir cada uma dessas esferas. As sociologias de Parson e Luhman, por exemplo, expressam a esfera sistêmica da modernidade. Já a tradição culturalista alemã (Dilthey, Simmel, Weber, etc) destacam a esfera do mundo vivido. O objetivo de Habermas era

tentar unificar estas duas esferas insuprimíveis da modernidade. Para isso, desenvolveu sua teoria social, exposta em dois tomos (Tomo I, intitulado *Racionalidade da ação e racionalização* e Tomo II, *Crítica da razão funcionalista*).

Assim, a sociologia, se quiser ser a "desfetichização da modernidade", tem que combinar *teoria de sistemas* e *teoria da ação*. E enfatiza: "Precisam trabalhar com categorias fetichistas (reificadas) e não podem deixar de reificar metodologicamente os atores, mas só se tornarão verdadeiras teorias se começarem a realizar esta tarefa sob a orientação de um paradigma filosófico (ou metateoria) que desfetichize (ou desreifique) os sujeitos, a ação, a fala e a consciência dos seres humanos."³⁹

CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

Após apresentarmos as posições de Lukács (e do marxismo ocidental) e as de Agnes Heller sobre a natureza histórica da sociologia, é do nosso interesse tentarmos delinear algumas considerações críticas.

Os principais ensaios (em língua portuguesa) que tratam da crítica lukácsiana da sociologia parecem não considerar problemática a posição de Lukács.⁴⁰ Entretanto, apesar de reconhecermos seu valor, a sua posição apresenta alguns pontos contestáveis.

De início, a própria obra de 1922, *História e Consciência de Classe*, cujos pressupostos epistemológicos fundamentaram, de início, a sua crítica da sociologia, é reconhecidamente problemática, para o próprio autor. Num pós-fácio de 1967 Lukács reconheceu alguns equívocos desenvolvidos nesta sua obra clássica. Em primeiro lugar, nesta sua autocrítica, Lukács reconheceu o viés sectário de algumas posições políticas suas (que, com certeza, tinham decorências no nível metodológico). Ele reconhece que naquela época ele procurava uma ruptura total com todas as instituições, formas de vida, etc, geradas pelo mundo burguês. O contato com Lênin, segundo ele, contribuiu para superar o sectarismo. "Lênin", disse Lukács, "sublinhava a diferença decisiva ou até a oposição que existe entre a superação histórica de uma instituição (por exemplo, o parlamento em relação

aos soviéticos) e a recusa tática em participar nela: uma coisa não implica a outra, antes pelo contrário."⁴¹

Entretanto, se Lukács superou o sectarismo no nível político, manteve uma posição sectária, poderíamos dizer, na análise das ciências sociais particulares, na crítica da sociologia, na sua recusa da dimensão empírio-analítica, na divisão do trabalho científico, aprofundado pelo desenvolvimento capitalista. Nesse caso, no nível da ciência, Lukács manteve-se irredutível em não aceitar (ou participar) do mundo burguês (identificado com a reificação).

Por outro lado, havia em Lukács, naquela época, a tendência de identificar a *objetivação* (um traço ineliminável da práxis humana) com o *estranhamento* (*Entfremdung*) (uma forma sócio-histórica de *alienação*). No Pós-fácio de 1967, ele reconhece seu viés hegeliano. Foi o contato com os "Manuscritos Econômico-Filosóficos", vindo a lume em 1930, que ele soube fazer a diferença entre estranhamento e objetivação. Disse ele: "Seja como for, posso lembrar-me ainda hoje do efeito perturbador que tiveram em mim as frases de Marx sobre a *objetivação* como propriedade material de todas as coisas e de todas as relações. A isso se somou a compreensão, já exposta aqui, de que toda a objetividade é um modo natural -positivo ou negativo, conforme o caso - de domínio humano do mundo, ao passo que o *estranhamento* é um desvio especial em condições sociais determinadas."⁴² Ou ainda: "[...] a objetificação, efetivamente, é, na vida social dos homens, uma forma insuperável de externa-lização. Se nos dermos conta que na práxis, sobretudo no próprio trabalho, há uma incessante objetificação, que toda forma de expressão humana, incluindo a linguagem objetiva, os pensamentos e os sentimentos humanos, etc, torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana geral de intercâmbio dos homens entre si."⁴³

Esta identificação entre *objetivação* e *estranhamento* possuía implicações metodológicas problemáticas. Por isso, o jovem Lukács tendeu a confundir, em última análise, a crítica de cunho hegeliano do intelecto científico (entendimento) com a crítica à sociedade burguesa, como salienta Rusconi. Segundo o crítico italiano, este é um traço romântico (de vezo idealista) na obra de Lukács, posto que ele, Lukács, tende a confundir a abolição da exploração burguesa com a

negação da atividade científico-instrumental.⁴⁴ No limite, portanto, na crítica Lukácsiana da sociologia existe um indisfarçável desprezo pelo entendimento (*verstand*), que é um momento limitado mais imprescindível à razão (*vernunft*). Ela tende, em última análise, a fundamentar-se neste viés idealista (romântico), caracterizado por um desprezo pela impositivação analítica enquanto um preceito metodológico fundamental.

Se o velho Lukács soube discernir, na sua autocrítica, os paradoxos político-metodológicos da sua fase juvenil, a manutenção, de modo rígido e unilateral, de sua crítica à sociologia, em seus últimos anos de vida (como se expressa na entrevista de 1970, dada a Ferrarroti) parece ser algo problemático (e enigmático). Em última análise, a sociologia empírica, para o velho Lukács, ainda é identificada com o estranhamento, um produto do pensamento burguês reificado, assumindo um sentido negativo. De fato, ele nunca aceitou que a divisão do trabalho científico, de onde decorrem as ciências sociais particulares, pudesse ser produto histórico inevitável do desenvolvimento estrutural da modernidade complexa, um traço ineliminável da diferenciação societária. Por isso, Lukács tendeu a adotar uma crítica "liquidacionista" da sociologia, ao invés de uma crítica interna, de sentido oblíquo, como sugere, por exemplo, Adorno).

Além disso, a introdução do conceito de "decadência ideológica da burguesia", e o modo de identificar as produções ideológicas e culturais com o processo de luta de classes (desenvolvido em obras como o ensaio "Marx e o Problema da Decadência Ideológica" e *A destruição da razão*), tende a ocasionar sérios problemas de avaliação do sentido das formas de conhecimento surgidas com a modernidade (o impacto desta percepção de Lukács na esfera estética pode ser exemplificada pela sua avaliação equivocada da obra de Kafka, por exemplo). É provável que, no caso da crítica da sociologia, o mesmo pode ter ocorrido.

Por outro lado, o que dizer das posições de Agnes Heller sobre a sociologia? De início, a ex-discípula de Lukács parece ter superado os limites da crítica da sociologia do mestre húngaro. Se Lukács tende a negar a dimensão empírio-analítica, a desprezar a sociologia moderna, seja em sua impositivação empírica ou formal, Heller enfatiza o sentido positivo destas formas de

conhecimento social vinculado à modernidade. Como salienta ela, "a sociologia é exigência de nossa época histórica".

De fato, Heller soube, neste ponto, esclarecer melhor o sentido gnoseológico da sociologia, tratá-la como um modo de conhecimento social específico, típico da modernidade, caracterizada por um alto grau de diferenciação estrutural ou sistêmica (na acepção de Habermas). Deste modo, a sociologia seria identificada com suas necessidades e exigências insuperáveis, independente de sua estrutura societária. Na perspectiva de Heller, portanto, a mera identificação deste *corpus gnoseológico* com uma classe social - a burguesia, ou com uma época histórica, o capitalismo, seria um dos pontos frágeis da análise Lukácsiana.

Heller não desenvolve uma apologia da sociologia enquanto gênero - demonstra apenas a sua necessidade. Inclusive, elabora uma crítica dos paradigmas filosóficos positivistas e voluntaristas, que sustentam alguns tipos de sociologias, que, segundo ela são incapazes de interpretar (e explicar) a modernidade. Assim, a sua posição sobre a sociologia é, de certo modo, crítica, mas uma crítica interna que reconhece a legitimidade de seu campo gnoseológico.

Por outro lado, a análise de Heller propõe como alternativa epistemológica para a sociologia - uma sociologia que "desfetichiza a modernidade", o paradigma filosófico de Habermas.⁴⁵

Entretanto, em seu ensaio, Heller não aprofunda tal escolha filosófica. Ou seja, se a sociologia desejar interpretar (e explicar) a modernidade, deve incorporar como paradigma filosófico a *teoria social de Jurgen Habermas*.

Para ela, Habermas dá conta daquilo que ela considera um dos traços fundamentais da modernidade - a vigência da *racionalização* e da *racionalidade*, enquanto dimensões insuperáveis do próprio processo social moderno (Habermas denominaria "racionalidade do sistema" e "racionalidade comunicativa", respectivamente).

Em última análise, para Heller, a sociologia, para cumprir a sua tarefa (desfetichizar a modernidade), precisa de um paradigma filosófico que consiga solucionar o *problema da práxis*. Este é, para ela, o problema central do nosso tempo.

O velho Lukács deixou incompleta sua solução deste problema; a *Ontologia do Ser Social* procurava, a partir da *categoria do trabalho*, fundamentar a dialética entre liberdade e necessidade e enfrentar os problemas postos pelo capitalismo tardio. Lukács tinha consciência de que o marxismo precisava de uma nova teoria social, que tratasse das transformações do capitalismo contemporâneo. Enfim, a tarefa fundamental do nosso tempo era constituir tal metateoria.

Por outro lado, a filosofia de Habermas, no interior da tradição crítica, procurava tratar, outrossim, do problema da práxis. Mas para o filósofo neofrankfurtiano, a solução de tal problema ontológico *não* poderia mais dar-se a partir da categoria do trabalho (nesta direção, a produção sociológica contemporânea indicava, para ele, que a categoria do trabalho não poderia ser mais central para interpretar o nosso tempo; Offe e Gorz, na década de 70 e 80, publicaram ensaios clássicos sobre isto⁴⁶). Diante das transformações do capitalismo tardio, surgia a necessidade de reconstruir o Materialismo Histórico.

É a partir daí que Habermas desenvolve na sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, uma solução para os problemas filosóficos contemporâneos. Oferece um paradigma filosófico para pensarmos a sociedade e a história. É nesta obra neofrankfurtiana que Heller irá encontrar o paradigma filosófico capaz de dar à sociologia a capacidade de "desfetichizar a modernidade".

Não é do nosso escopo (e fugiria da nossa competência) analisar a teoria social de Habermas. E claro que algumas interrogações se colocam: até que ponto a teoria social de Habermas é capaz de explicar (e interpretar) a modernidade?

Alguns autores colocam que a identificação da modernidade, na obra de Habermas, a partir de dois universos categoriais, a esfera *sistêmica* e a esfera do *mundo vivido*, tende a desembocar o problema da práxis em antinomias insuperáveis de fundo, típicas do dualismo kantiano.⁴⁷ Ou seja, em última análise, nesta perspectiva crítica, poderíamos interrogar: não haveria, em Habermas, uma tradução *formalista* da dialética entre necessidade (identificada com a esfera do sistema) e liberdade (identificada com a esfera do "mundo vivido")? Não haveria no pensamento dele a intervenção da *contradição* em *antinomias*, que, no limite, expressaria o sentido de uma Razão encurralada

pela avassalamento da modernidade capitalista, ou pela "colonização do mundo vivido", na acepção de Habermas? Se a teoria social (de Habermas) faz o *diagnóstico veraz da modernidade*, será que consegue decifrá-la ou permanecerá capturada nos seus dualismos de matriz kantiana?

Seria muita pretensão nossa tentar responder tais questões de modo imperativo. Não nos esqueçamos de que a sociologia moderna se desenvolveu sob o signo do kantismo. De fato, Kant soube apreender, mais do que ninguém, o sentido da modernidade capitalista emergente. Entretanto, no interior da filosofia clássica alemã, coube a Hegel, no nível especulativo-abstrato, com o pensamento dialético, ir além das suas antinomias insolúveis. Assim, por que hoje, o novo paradigma filosófico para a sociologia "desfetichizar" a modernidade não passaria, então, por um pensamento dialético refundado?

Com certeza, Lukács e Habermas, fontes de inspiração filosófica para Heller, no passado e no presente, respectivamente, estão no centro desta tarefa de nosso tempo. O debate contemporâneo do vínculo sociologia e modernidade, despido de seus vieses ortodoxos, tende a deixar clara a necessidade candente de um novo paradigma filosófico para pensarmos a sociedade e a história, na perspectiva das profundas transformações do capitalismo contemporâneo, na perspectiva do século XXI.

1O ensaio intitula-se, originariamente, "Sociology as the Defetichisation of Modernity" e foi publicado na *International Sociology*, de dezembro de 1987.

2Um dos traços característicos do denominado "marxismo ocidental", segundo Anderson, é a sua preocupação com o discurso filosófico adequado, centrado em questões de método, possuindo um caráter mais epistemológico do que substantivo (Perry ANDERSON, *A Crise da crise do Marxismo*, p.19).

3Agnes Heller fez parte, na década de 60 e 70. da "Escola de Budapeste", constituída em torno de Lukács e integrada, entre outros, por Gyorgy Markus, Andras Hegedus e Mihaly Wasda. Sobre este círculo mais íntimo de amigos e discípulos, o velho Lukács chegou a afirmar, em 1971, que eles se encontravam entre "os precursores da literatura filosófica do futuro" (Georg Lukács, The development of a Budapest School", In *Times Literary Supplement*, Londres, 11 de junho de 1971 - extraído de José Augusto Pádua, "A 'revanche' de Max Weber: os discípulos de Lukács pensam as sociedades soviéticas", In *Comunicação&Política*, 7, 1987. p 106).

4 A inflexão decisiva do pensamento de Agnes Heller, de Lukács para Habermas, do marxismo para a teoria crítica de

cariz pós-marxista, do comunismo para o socialismo democrático, deve ser situada no interior da crise do marxismo ocidental e das próprias transformações sociais, políticas e econômicas da década de 70 e 80, nos países capitalistas centrais (na URSS e no Leste europeu), que tiveram, com certeza, impactos decisivos na *intelligentsia* ocidental. A crise do capitalismo tardio, os novos movimentos sociais, a onda neoliberal, as novas tecnologias, o desemprego estrutural, a crise do socialismo, o fim da URSS, entre outros, compõem o contexto sócio-histórico, neste final do século XX, de inflexões decisivas no pensamento filosófico e sociológico: o debate pós-moderno (Castoriadis, Foucault, Deleuze), a negação da centralidade da categoria do trabalho (e das classes sociais) na interpretação social contemporânea (Gorz, Offe), a idéia da sociedade pós-industrial, a proclamação da morte do marxismo e do fim da história (Fukuyama).etc.

5Karl Marx, Friedrich Engels, *A Ideologia Alemã*, p.23

6Por exemplo, Marco Aurélio Nogueira, "Anotações Preliminares para uma História Crítica da Sociologia", In *Temas*, 3. 1978, p.31/32

7Carlos Nelson Coutinho, "Gramsci e as ciências sociais", In *Serviço Social e Sociedade*, 34, 1990, p.26

8N Bukharin, *Tratado de Materialismo Histórico - Manual Popular de Sociologia Marxista* (Moscou, 1921)

9Pouco antes, em 1925 (anterior à reflexão de Gramsci nos *Cadernos do Cárcere*, Lukács, no ensaio "Tecnologia e Relações Sociais", elaborou uma resenha crítica da obra *Tratado de Materialismo Histórico*, de N. Bukharin.

10 Antônio Gramsci, *Concepção Dialética da História*, p.154

11 Julien Freund, "A Sociologia Alemã à Época de Weber", In *História da Análise Sociológica*, p.238

12 Antônio Gramsci, *Concepção Dialética da História*, p 154

13 Carlos Nelson Coutinho, op.cit., p.40

14 No prefácio à *Razão e Revolução*, na edição de 1960, publicada no original, em inglês, Marcuse observou: "este livro foi escrito na esperança de fazer uma pequena contribuição à revivência não de Hegel, mas de uma capacidade mental que corre o perigo de ser obliterada: o poder do pensamento negativo "(citado em Francisco Antônio Dória, *Marcuse - Vida e Obra*, Paz e Terra, 1974)

15 Herbert Marcuse. *Razão e Revolução*, p.309

16 Herbert Marcuse, op.cit.. p.310

17 Herbert Marcuse, op.cit., p.406

18 É importante salientar que, em 1950, foi publicado nos EUA uma pesquisa tipicamente sociológica, da qual Adorno participou ativamente: *A Personalidade Autoritária*.

19 Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, p.41

20 O neokantismo pode ser considerado uma das filosofias constitutivas da sociologia moderna. Weber e inclusive Durkheim sofreram influências decisivas do kantismo, filosofia dominante na Europa no final do século XIX e início do século XX. Sobre a influência significativa da filosofia de Kant no pensamento sociológico de Durkheim, ver Edward Tiryakian, "Emile Durkheim", In Tom Bottomore e Robert Nisbet, *História da Análise Sociológica*, 1980.

21 Na década de 20, Lukács compartilhava o pressuposto esquerdista, comum no seio do movimento comunista internacional, de que o capitalismo encontrava-se em declínio inexorável, numa crise geral final. Inclusive, no prefácio de

1967, à *História* e consciência de *classe*, Lukács destacou que, naquela época, ele tinha a convicção de que "a revolução mundial avançava a passos largos, de que em breve todo o mundo civilizado iria se transformar totalmente." (Georg Lukács, op.cit., p.353).

22 Georg Lukács, op.cit. p.119

23 Georg Lukács, ***A destruição da razão***, p 497

24 Para uma defesa ortodoxa do conceito lukácsiano de "decadência ideológica", ver o ensaio "Sobre o conceito de decadência - esboço para uma abordagem lukácsiana", de José Paulo Netto, 1970.

25 Georg Lukács, ***El Asalto a la Razon - La trayectoria dei irracionalismo desde Schelling hasta Hitler***, p.472

26 Franco Ferrarotti, *Colloquio con Lukács*, p 11

27 Franco Ferrarotti, op.cit., p.15

28 István Mészáros, "El concepto de dialéctica en Lukács", In G.H.R. Parkinson, ***Georg Lukács: ei hombre, su obra, sus ideas***, 1973, p.47/48

29 Niklas Luhman é um sociólogo alemão contemporâneo, cuja perspectiva teórica é vinculada à Teoria dos Sistemas (em sua obra ***Teoria da Ação Comunicativa***, Habermas fez referência a ele, como representando uma das posições contrapostas à Teoria do Individualismo Metodológico, na maneira de considerar as ações humanas).

30 Agnes Heller, "A Sociologia como Desfetichização da Modernidade", In *Novos Estudos Cebrap*, p.204-205

31 Agnes Heller, op.cit., p.205

32 Agnes Heller, op.cit. p.206

33 O marxismo ocidental, de Lukács a Adorno e Habermas percorreu um caminho que vai da valorização à recusa do conceito de totalidade (ver Martin Jay, *Marxism and Totality • The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, 1984)

34 Agnes Heller, p.208 (o grifo é nosso)

35 Agnes Heller, p.208

36 Agnes Heller, op.cit., p.212

37 Por exemplo, a trajetória intelectual de Talcott Parsons é emblemática neste sentido; oscilou, na sua primeira fase, de uma posição voluntarista (em *The Structure of Social Action*) para, na última fase, destacar uma perspectiva estrutural-funcionalista (em *The Social System*).

38 Agnes Heller, p.213

39 Agnes Heller, p.214

40 Alguns ensaios significativos de marxistas lukácsianos no Brasil que tratam da sociologia (ou da relação de Lukács com a sociologia), de maneira ortodoxa, são "Anotações preliminares para uma História Crítica da Sociologia", de Marco Aurélio Nogueira (In *Temas*, 3, 1978), e o ensaio "Lukács e a Sociologia" (In *Contexto*, 1, 1976), de José Paulo Netto.

41 Georg Lukács, "Pósfacio de 1967", In *História e Consciência de Classe*, p.358

42 Georg Lukács, "Pósfacio de 1967", In *História e Consciência de Classe*, p.376

43 Georg Lukács, op.cit., p.364

44 Gian Enrico Rusconi, ***Teoria Crítica da Sociedade***, p.46

45 Numa entrevista dada a Ferdinando Adornato em 1980, Heller considerou o pensamento de Habermas "uma das melhores análises do capitalismo moderno surgidas no âmbito da Escola de Frankfurt" (Agnes Heller, *Para Mudar a Vida*, P-82)

46 Ver André Gorz, ***Adeus ao proletariado***; Claus Offe, "Trabalho - a categoria-chave da sociologia", In ***Revista Brasileira de Ciências Sociais***

47 Carlos Nelson Coutinho, ***Gramsci - Um estudo sobre seu pensamento político***, p.72