

Complexidade: pressuposto ontológico da práxis

*Eleutério F. S. Prado*¹

Introdução

Neste artigo, busca-se encontrar nas teses de Lukács, as quais foram desenvolvidas principalmente para entabular uma compreensão do ser social, uma mediação para chegar a uma concepção rigorosa e abrangente – mas não aritmomórfica² – de complexidade. Enquanto característica própria do mundo, esta permaneceu – e isso é preciso notar logo de início – implícita, reprimida ou mesmo negada em última análise, na ciência e na filosofia desde a Grécia Antiga. Tornou-se, porém, importante no correr do século XX, para vir a ser uma chave crucial no século XXI, em virtude não só do desenvolvimento do conhecimento sobre os processos naturais e sociais, mas também do caráter entrelaçado e global que agora assumem os problemas humanos. Como ficará claro, esse autor – e, de modo implícito, também a tradição intelectual a que ele pertence – não permaneceu indiferente a essa questão. Ao contrário, como se mostrará no que se segue, uma concepção de complexidade figura na base de sua reflexão sobre o ser social e o seu evoluir histórico e, assim, sobre o ser em geral.

Nas últimas décadas, a questão da complexidade aflorou com força crescente – e de múltiplas formas – no pensamento científico e filosófico, em função dos desenvolvimentos da investigação em vários campos do conhecimento (Munné, 2005). Surgiu na matemática, na física, na biologia e nas ciências sociais. Na matemática veio à luz por meio de uma indagação sobre os limites do método axiomático-dedutivo (teorema de Gödel) e como problema que aparece em sistemas dinâmicos não-triviais, isto é, que contêm interações não-lineares. Apareceu na ciência do mundo natural (orgânico e inorgânico) e do mundo social quando aí se pesquisaram objetos que resistiam e escapavam ao preceito da simplicidade, tais como os fenômenos dissipativos, a organização do ser vivo, os sistemas sociais de grandes dimensões, etc. Ora, esse preceito, que vem presidindo o pensamento ocidental desde o século sexto a. C., se mostrou insuficiente ou mesmo flagrantemente inadequado para apreender certos comportamentos reais ou formais que são usualmente chamados de emergentes. Nessa tradição, seja na forma da metafísica, da teologia ou da ciência moderna, a complexidade é tratada como impressão ou confusão do pensamento comum e da prática cotidiana que deve ser superada por meio de um conhecimento que se caracteriza, em chave objetiva ou subjetiva, pela simplicidade. Ora, ao invés de encontrar simplicidade, muitas vezes inexistente no objeto, a racionalidade ocidental tradicional produziu frequentemente simplificações.

São, pois, teorias de processos complexos todas aquelas que, implícita ou explicitamente, rejeitam o aludido preceito – que pode ser entendido, agora, como norma de simplificação – e buscam apreender os processos da natureza e da sociedade de modo

¹ Professor da USP. Correio eletrônico: eleuter@usp.br e eleuterioprado@uol.com.br. Sítio na internet: <http://eleuterioprado.wordpress.com>.

² Termo criado por Georgescu-Roegen para designar os conceitos discretos e precisos, tipicamente analíticos, e que se diferenciam dos conceitos que são necessariamente enevoados (fuzzy) (Georgescu-Roegen, 1971, p. 43-44).

fidedigno, sem restrições dessa espécie. E elas não formam um corpo de conhecimentos simples e transparente que se pode definir com clareza cartesiana. Ao contrário, formam um entrecruzamento de diversos desenvolvimentos teóricos, os quais se põem num campo de pesquisa, o qual também deve ser compreendido, ele próprio, como complexo. Mas isto não significa que se deva renunciar pensar a realidade como totalidade concreta, ou seja, como um todo estruturado que se reproduz no tempo e no espaço e que se renova constantemente no curso de seu processo reprodutivo. Significa – isto sim – que se deve renunciar a um saber imperial, voltado para a dominação do mundo, que julga poder dele se assenorear sem grandes limitações.

Na abordagem dessa questão, acompanha-se aqui esse filósofo marxista na prioridade que dá à questão do ser em relação à questão do saber, pois se quer partir, tal como ele, da atividade social concreta do homem na história e não do indivíduo isolado e abandonado a si mesmo no mundo configurado pela forma de mercadoria. Significa, também, que este artigo se envolve e se compromete como uma reflexão que parte das teses originais de Marx – teses essas, aliás, que ora estão explícitas ora se encontram implícitas nos textos por ele deixados para a posteridade em geral, mas, em especial, para aqueles que não se conformam com o mundo existente e querem transformá-lo. Mas não significa que se acolhe toda a elaboração intelectual de Lukács. Dialoga-se com a sua obra de maturidade com uma boa justificativa: ele desenvolveu um pensamento marxista que foi capaz de incorporar a questão da complexidade, a qual certamente figura no horizonte da ciência contemporânea, mas nem sempre é aceita com facilidade. E o fez de um modo apropriado, pois a tratou como pressuposto ontológico da atividade humana em sua totalidade.

Entretanto, não se busca nas páginas que se seguem, meramente, apresentar as teses notáveis do filósofo húngaro, ao modo de que quem apenas resume e resenha, mas, diferentemente, pretende-se fazer a partir delas – e perante elas – uma reconstrução crítica que não se recusa a adicionar certos elementos conceituais (assim como certos conhecimentos específicos) encontrados na literatura pertinente que versa sobre a questão da complexidade. É verdade que se aceita os grandes delineamentos postos pelo próprio Lukács na formulação de uma compreensão geral do ser, mas também é verdade que, em face dos propósitos aqui colimados, encontram-se deficiências em sua exposição. Uma delas, bem importante, aparece quando se confronta os seus conceitos de trabalho e práxis com os equivalentes de Kosik.

Se Lukács se concentra na especificidade do ser social, mas para fazê-lo abrange conceitualmente os problemas gerais do ser, aqui se fará uma inversão, procurando circunscrever uma compreensão geral do mundo pela mediação da compreensão do ser social. Nesse sentido, sendo fiel aqui ao espírito do texto de Lukács, discute-se o conceito de *práxis* tal como este foi apropriado e transformado pelo marxismo, buscando entendê-lo em sua relação intrínseca com a complexidade do mundo que, assim, figura sempre como mundo do homem. Nessa perspectiva, afigura-se como bem razoável vir a considerar o próprio mundo como realidade objetiva que se encontra estruturada em níveis de complexidade crescente. Ao fazê-lo, está-se supondo, evidentemente, que esse tema não é estranho à compreensão de mundo legada por Marx.³ A esse respeito, surge a questão crucial de determinar os elementos que distinguem essas três esferas. Como esse propósito,

³ Não se buscará provar aqui essa tese. Não há dúvida, porém, de que Lukács é portador dessa mensagem. Ademais, um investigador austríaco, Christian Fuchs, voltando principalmente às teses de Engels, mas com amplo conhecimento da ciência contemporânea, argumentou amplamente nesse sentido (Fuchs, 2003).

examina-se na segunda seção desse artigo a posição de Lukács. Na terceira seção, mostra-se então como esse autor faz a conexão entre complexidade e dialética. Na seção final faz-se uma crítica da concepção de trabalho e de práxis sustentada por Lukács, com base nas teses de Kosik. É por meio do pensamento desse último autor que se busca chegar a uma melhor integração dialética entre os conceitos de complexidade e de práxis.

Esse esforço inicial esforço tem mérito próprio, mas ele tem também resultados que extrapolam os seus próprios limites. A questão da complexidade precisa, com urgência, ser incorporada decisivamente ao marxismo, não só por razões de ordem conceitual, mas também porque vem a ser importante para renovar a crítica do capitalismo e para pensar a socialismo. Dito de outro modo, o problema posto pelos processos multiformes de interação, que configuram sistemas abertos sem centro de coordenação, precisa ser abrangido pela maneira de pensar encontrada nos textos de Marx. Nesse sentido, aqui se assume que complexidade é característica de fundo da realidade processual que vem a ser apreendida pela historicidade materialista e dialética (entendida está não de um modo restrito ou dogmático). Acompanha-se, pois, Lukács quando ele diz: “o conhecimento dialético tem em Marx o caráter de mera aproximação; e isso porque a realidade é constituída pela infinita interação de complexos que têm relações heterogêneas em seu interior e com o seu exterior, relações que são por sua vez sínteses dinâmicas de componentes freqüentemente heterogêneos, cujo número de momentos ativos pode ser infinito” (Lukács, 1979, p. 108).

Mencionou-se que a complexidade é aqui entendida como pressuposto ontológico – consciente ou inconsciente – da práxis em geral e, portanto, de todo pensamento que visa entender ou compreender o mundo. Isto significa que não se pode entendê-la de maneira racionalista, ou seja, como algo que se pode conhecer de modo claro, seguro e definitivo, mas sim que se deve tomá-la como a riqueza infinita do real, algo que o homem nunca poderá descobrir totalmente. O processo do conhecimento – ancorado na práxis – pode avançar atribuladamente do saber da vida cotidiana para o saber da ciência (em sentido amplo), mas ele nunca poderá esgotar os conteúdos da realidade; ele pode caminhar no sentido de apreender cada vez melhor o mundo como totalidade, mas o seu conhecimento sempre permanecerá falível, podendo mesmo sempre estar mal endereçado. Em consequência, o homem nunca poderá dominar plenamente a realidade do mundo em que habita ou mesmo chegar a ter um conhecimento total de todos os elementos envolvidos em suas ações, assim como de todas as suas consequências. E que ele não deve, portanto, nem reverenciar a complexidade nem se pensar como onipotente diante dela. Só resta ao homem conviver com uma incerteza fundamental, inerente à sua relação com o mundo ambiente e com si mesmo, sabendo que só pode chegar ao conhecimento por um caminho árduo – investigação e exposição – e que deve manter diante dele sempre uma atitude crítica, sem cair na atitude auto-centrada característica do sujeito cognoscitivo moderno.

A posição de Lukács

Lukács, em seu *Prolegômenos para a ontologia do ser social*, parte do ser em geral, pondo diferenças e estabelecendo conexões entre três tipos de seres, os quais formam uma hierarquia emergente de estratos de complexidade: elenca assim, nesta ordem, os seres que pertencem ao mundo inorgânico, orgânico e social. Para ele, esses modos de existência apresentam descontinuidades uns em relação aos outros. No primeiro, os seres existem sem estarem orientados por qualquer finalidade, mantendo relações ou se transformando por

meio de interações inexoráveis. No segundo, os seres se reproduzem de um modo temporalmente condicionado já que estão determinados por um princípio ou um fim inerente à sua natureza biológica. No terceiro, os seres se destacam da natureza primária e secundária, antes mencionadas, e se caracterizam por possuírem consciência, vida sócio-cultural e pela capacidade teleológica.

Segundo ele – e isto precisa ser dito logo de início –, uma característica comum dessas três esferas foi revelada de forma cada vez mais nítida – e de modo cada vez mais inegável – pelo avanço da ciência moderna e contemporânea: todos os seres existem no modo da processualidade temporalmente irreversível. Tudo está em processo de mudança lenta ou rápida e a repetição do idêntico vem a ser sempre uma aproximação. Apoios crescentes a essa compreensão geral da realidade como um todo vieram – aponta – dos resultados das cosmologias físicas, da teoria da evolução e da compreensão moderna do evoluer das sociedades em geral. Como o homem é o ser que se constitui na práxis, apreende esse mundo em conceito, desenvolve a ciência em geral, para ele essa processualidade figura já sempre como historicidade. Em consequência, “a historicidade do ser, como sua característica fundamental, é o ponto de partida ontológico para a correta compreensão de todos os problemas” (Lukács, 2010, p. 127).

Onde, porém, é possível apoiar essa tese universal da intrínseca processualidade temporalmente irreversível de todo ser? Aquilo que o desenvolvimento científico tem mostrado se sustenta – é possível inferir de suas considerações – tanto na magnífica profusão de estruturas e de interações causais que acontecem já no cosmos físico e que se manifestam também nas outras esferas, quanto na presença de flutuações aleatórias no íntimo de toda matéria existente no universo. Isto implica que Lukács não vai da necessidade que opera nos processos objetivos ao determinismo; ao contrário, ele admite que a casualidade também labora no mundo, contribuindo para a produção de bifurcações no interior de dinâmicas complicadas. A necessidade para ele, portanto, resulta sempre da causalidade, mas esta opera no mundo com o concurso do acaso. Tais idéias aparecem em seus textos. Eis que ele afirma, por exemplo, em certo momento que a aplicação da estatística fornece uma base de revolucionamento de toda nossa relação com o ser e, em especial, com o nosso próprio ser (Lukács, 2010, p. 128).

Ora, assim já foram apresentadas as primeiras teses importantes para a compreensão da complexidade do mundo na perspectiva aqui abraçada, quais sejam, a de que ele próprio está constituído por processos de interação estruturados e que esses processos são multiformes e irreversíveis. O modo como Lukács pensa as articulações entre os diversos níveis da realidade objetiva também se remete à compreensão dessa complexidade. Para ele, esses estratos se encontram sempre numa relação entre base e configuração emergente. O estrato inferior vem a ser o fundamento do superior e por isso se entenda que o estrato superior não pode existir sem o inferior, isto é, sem que este último esteja estruturado de certo modo. Porém, se certas condições aí não se configurarem, o estrato inferior pode existir sem que o superior venha a emergir. Ademais, se o estrato superior se forma efetivamente, ele passa a possuir certa autonomia em relação a sua base. A articulação dos estratos da realidade é pensada como um processo de constituição o qual, no registro da progressão, faz com que os processos de cada nível sejam subsumidos e ultrapassados nos processos dos níveis superiores.

Ao volta-se para o ser social, Lukács considera evidente que não se pode ignorar a sua existência orgânica e mesmo a sua base inorgânica. Para ele, o reconhecimento desse fundamento da existência social é absolutamente necessário para a adequada compreensão

da práxis humana e da capacidade de pensar que a acompanha. “Os três tipos do ser existem simultaneamente, entrelaçados um no outro, e exercem também efeitos muitas vezes simultâneos sobre o ser do homem, sobre a sua práxis. (...) O ser humano pertence ao mesmo tempo (e de maneira difícil de separar, mesmo no pensamento) à natureza e à sociedade” (Lukács, 2010, p. 41-42). Entretanto, algo distingue o homem dos outros seres por meio de uma descontinuidade forte. Pois, para ele, como se sabe, aquilo que diferencia e distingue o ser social é o trabalho. E, pelo termo trabalho, ele entende a posição teleológica, ou seja, a atuação efetiva sobre o mundo que se encontra precipuamente orientada por um fim previamente planejado.

O trabalho é entendido por Lukács como característica genérica do ser social e assim, por consequência, como critério de demarcação objetivo que separa o modo de reprodução da existência social do modo de reprodução dos seres que pertencem à esfera da natureza.⁴ O trabalho vem a ser um rompimento bem marcado na escala dos modos de ser no mundo. Quando surgiu no curso do próprio desenvolvimento da natureza biológica, por meio de uma longa seqüência de saltos e recuos, ele introduziu uma dualidade inseparável entre teleologia e causalidade. “Antes de seu surgimento” – diz ele, peremptoriamente – “havia na natureza apenas processos causais” (Lukács, 2010, p. 44).⁵ Ora, para compreender bem a sua afirmação é preciso notar que esse autor toma a teleologia como negação determinada de causalidade, como uma capacidade inerente de criar novas situações e novos seres específicos, contrariando o curso inexorável dos processos naturais. Esse ato de pôr algo novo a partir do já existente é, então, para ele, o fundamento ontológico da práxis social e humana. No contraposto a este “ato de pôr”, diferentemente, segundo ele ainda, dominam apenas os processos causais.⁶

A negatividade está contida na posição teleológica como o seu pressuposto; eis que esta última se origina de uma negação – algo previsto para ocorrer não deve sê-lo porque um determinado agente não o deseja. À medida que a negação advém, isto abre a possibilidade de que venha a ocorrer algo no mundo que não esteja determinado de antemão, em face das conexões de causalidade que até então estavam previstas e que deveriam, caso não fossem obstadas, prevalecer. Fica evidente assim que essa negatividade põe certas indeterminações nos processos reais, as quais, mesmo sendo sempre de limitadas em escopo, constituem-se na base da liberdade. A escolha, que é inerente à ação humana,

⁴ Como explica Ronaldo V. Fortes numa nota de rodapé, “o trabalho é modelo de toda práxis social precisamente porque nele está contida a diferença específica que instaura a linha divisória entre o modo de reprodução da existência social e aquele pertinente aos seres que compõem a esfera da natureza” (*apud* Lukács, 2010, p. 44n).

⁵ O autor deste artigo não crê que essa afirmação possa ser estritamente correta. Pensa, ao contrário, que há criação do novo mesmo na natureza inorgânica e que isto é incompatível com a observância estrita seja da causalidade seja da causalidade afetada por aleatoriedade.

⁶ O conceito de causalidade empregado por Lukács provém provavelmente de uma apropriação feita do conceito correspondente de Aristóteles, o qual sempre articula o ato e a potência. No parágrafo de abertura do capítulo V, antes mencionado, Marx trata o trabalho como ato e a força de trabalho como potência. Fausto, entretanto, considera essas categorias como pertencentes ao entendimento: eis que Aristóteles, para dar conta do movimento e da mudança em geral, desdobra e duplica o ser. Assim, por fundá-lo, ele evita a contradição. Para Fausto, a dialética marxiana, para recompor a unidade do ser e para evitar a fundação primeira, trabalha com as categorias de pressuposição e posição, as quais correspondem, respectivamente, grosso modo, às de potência e ato que são fundantes. Ver Fausto (1983, p. 33-37). De qualquer modo, Lukács acompanha a ciência moderna na consideração do mundo natural como domínio da causalidade motriz, em que não prevalece qualquer teleologia cósmica. Sobre o conceito de causalidade em Aristóteles e em Marx, em discussão que procura se ater à perspectiva de Lukács, ver Semeghini (2009).

dá-se entre o era para acontecer e o que pode sê-lo. Assim, a liberdade se exerce no campo das possibilidades reais – e não por contrariar as legalidades do mundo real. A teleologia é a posição da liberdade que, para ser efetiva, tem de reconhecer também que o mundo em que recai a atuação do homem vem a ser governado pela necessidade. Não apenas a ação teleológica se dá num horizonte afetado por indeterminações, como ela própria põe indeterminações. A ação teleológica – Lukács enfatiza – nunca acontece em condições de conhecimento perfeito, de tal modo que o erro e a incerteza pertencem de modo não eliminável ao seu horizonte de possibilidades.

A teleologia, para Lukács – e isto é certo –, caracteriza a práxis do homem em sociedade. Entretanto, ela não pode ser transformada numa hipóstase. “O pôr teleológico” – disse – “jamais vai se tornar um princípio de movimento dos próprios objetos processuais” sobre os quais ele incide (Lukács, 2010, p. 52). Ele acontece na esfera da práxis, vem a ser um momento projetivo-reflexivo, subjetivo e objetivo, dos processos sociais, mas os efeitos que dele decorrem, decorrem exclusivamente no plano causal. Recusando qualquer espécie de hegelianismo, ele afirma que não existem de modo algum processos teleológicos em si mesmos nas duas esferas subalternas ao mundo social – e mesmo, rigorosamente, na própria sociedade quando esta é entendida só como mundo social objetivo. Ainda que a realidade social exija tal elemento – por exemplo, o projeto do socialismo – essa possibilidade só pode ser posta como tal pela atividade humana em sociedade. Ora, toda ação do homem, individual ou coletiva, nasce nas consciências individuais. E se transferem ao mundo exterior, inexoravelmente, por meio das legalidades causais inerentes ao próprio mundo natural ou social. No mundo real não existem e não podem existir conexões de ações teleológicas em si mesmas e por si mesmas. Dito de outro modo, de acordo com Lukács, não existe algo como o auto-desenvolvimento do espírito objetivo.

O quadro, porém, não está completo. O autor dessa ontologia do ser social não pode enfrentar apenas as questões que se referem às grandes diferenças qualitativas entre os três tipos de ser. Tem de estabelecer, ademais, os nexos genéticos entre uns e outros. E, para tanto, tem de penetrar mais profundamente no problema da causalidade e da teleologia.

A diferenciação entre natureza orgânica e sociedade apresenta-se, então, como questão chave em sua concepção filosófica. Para enfrentá-la, Lukács reporta-se a Kant. Este autor, segundo ele, tratou da questão com profundidade ainda que, apenas, no plano epistemológico⁷, pois considerou que nas ciências da natureza apenas se pode empregar as explicações causais. Estabeleceu também, em contrapartida, que as explicações teleológicas só concernem aos fenômenos da esfera humana. Ora, Lukács quer ultrapassar essa interdição subjetivista que busca impedir o pensamento de se apropriar da própria natureza do mundo enquanto tal. Para ele, em chave ontológica, ela própria, “a natureza conhece apenas procedimentos causais” (Lukács, 2010, p. 50). Apesar daquela deficiência – aponta –, Kant fora ao ponto certo na questão da diferenciação entre natureza orgânica e sociedade. Ele classificara os movimentos de adaptação dos organismos comuns como atos de finalidade sem escopo, ou seja, como atuações orientadas para o futuro, mas sem intenção ou intuito, ou mesmo – algo mais fraco –, sem foco ou alvo. A reprodução na esfera orgânica ocorre sempre de forma espontânea. Se aí ocorrem processos diversos em relação ao que ocorre na esfera inorgânica, eles “são ditados por legalidades especificamente

⁷ “Como ele [Kant]” – diz Lukács – “quer fundamentar a realidade partindo da capacidade do conhecimento, e não fundar o conhecimento partindo do ser, existem para ele (...) apenas dois reinos: [o da] causalidade mecânica e [o dos] atos livres de liberdade (...)” (Lukács, 2010, p. 53).

biológicas” e “no quadro de uma causalidade espontaneamente eficaz”⁸ (Lukács, 2010, p. 51).

Em síntese: o trabalho do homem é um “pôr teleológico”, mas o trabalho dos seres biológicos em geral vem a ser um mero acontecer descritível por legalidades que a ciência descobre e apresenta sistematicamente. Os resultados dessa espécie de atividade podem ser mais perfeitos do que os do trabalho humano, mas deles diferem porque não resultaram de uma idéia que existiu primeiro na cabeça dos agentes que os produziram. Lukács pensa que mesmo no caso dos animais superiores que parecem agir segundo finalidades, este agir não é mais do que um epifenômeno de legalidades causais de origem biológica.

A questão da dialética

Há, pois, três mundos interconectados e distinguíveis entre si ontologicamente e eles apenas podem ser apreendidos enquanto tais por suas próprias qualidades características. Nesse desiderato, é preciso conceber tanto a unidade última desses três mundos como as diferenças estruturais que subsistem no interior dessa unidade. Em conseqüência, com o fim de chegar a essa compreensão, Lukács vem afirmar que não se pode, por exemplo, reduzir o orgânico ao inorgânico e o social ao orgânico como soe acontecer, freqüentemente, em certos desenvolvimentos científicos pouco rigorosos. Ademais, para ele, esses três mundos não apenas se dispõem numa hierarquia de complexidade crescente, mas eles se desenvolveram por meio de processos irreversíveis que são considerados como essencialmente históricos.

Ora, mas onde encontrar uma base sólida para a compreensão ontológica desses três mundos, numa perspectiva crítica que não confia nem nos resultados imediatos da práxis nem no mero exame da estrutura do que fora assim produzido? Após recusar que essa base possa se encontrar na mera apreensão dos fenômenos do mundo ou só no exame das objetividades criadas pela práxis, ele convém que a boa compreensão do ser em geral só pode provir de sua historicidade. “O legítimo retorno ao próprio ser só pode acontecer quando suas qualidades essenciais são compreendidas como momentos de um processo de desenvolvimento essencialmente histórico e são colocadas no centro da consideração crítica – conforme o caráter específico da historicidade e precisamente em conformidade com o seu respectivo modo de ser” (Lukács, 2010, p. 69). Eis que Marx havia dito em *A ideologia alemã* e isto se tornara uma tese bem conhecida – e precisamente nela ele se apóia – que o homem só conhece uma única ciência, a ciência da história.

E essa historicidade não pode ser premedida ao ser por meio de um esquema lógico, um sistema categorial previamente dado, por meio do qual se arrumaria os fatos em correlação e seqüência, ou ainda segundo uma ordem lógica qualquer, articulando-os de algum modo, mas decorre da natureza do próprio ser. Por isso, Marx enfatizou em *O método da economia política* que o caminho da investigação deve sempre apreender o caráter dos próprios seres e o modo de devir das próprias coisas em processo. Ao invés de existirem como formas no interior de um sistema ideal, as categorias se desvelam como “formas de ser, determinações da existência”. E se tudo aparece de modo inverso para o

⁸ Ao contrário de Lukács, crê-se que os seres vivos em geral são capazes de antecipação. Mesmo que o façam sem consciência e sem teleologia, eles podem antecipar acontecimentos e, assim, mudar o seu próprio comportamento – e o ambiente – em função dessa antecipação. Por isso, não se crê que se possa do comportamento dos seres vivos em geral que eles se dêem por mera causalidade.

idealismo é porque “o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo de gênese do próprio concreto” (Marx, 1978a, p. 117). Deve-se apreender, portanto, o concreto no curso de seu desenvolvimento histórico, o que vale também na elaboração de uma ontologia geral do ser social, em seus três momentos constitutivos.

Deve-se distinguir, também, sem apartá-las abstratamente, a investigação e a apresentação do real. Porém, não se deve esquecer que uma e outra se assentam em última análise na processualidade histórica do ser em geral. Marx, nesse sentido, concentrando-se no campo do ser social, desenvolveu propriamente uma crítica teórica do capitalismo – e esta crítica – enfatiza Lukács – é ontológica. Ao ter esse propósito, ela se compromete inevitavelmente com uma dada historicidade e, no caso de Marx, ela é consciente. Ele abraça a tese de que o ser social em exame encontra-se em permanente processo de adaptação ao ambiente. E que esta última acontece fundamentalmente pela práxis, a qual se dá no espaço mutável e no tempo irreversível. Ora, essa última consideração aponta para algo bem geral. No desenvolvimento do conhecimento é preciso, pois, preservar a compreensão histórica das diversas formas de ser, apreendendo do melhor modo possível como surgem processualmente umas a partir das outras e como se desenvolvem e se reproduzem.

Mas o estudo da gênese nunca é suficiente. É preciso ser capaz de apresentar numa ordem categorial adequada o modo de devir das formas que ora existem e parecem se perpetuar. Os processos de gênese não podem ser apresentados apenas como conversões abruptas, saltos irracionais; os processos de devir não podem ser mostrados só como continuidades monótonas, meras repetições do idêntico, mais ou menos duradouras. Ao contrário, devem ser apresentados como processos unitários em que estão presentes contradições, rupturas e desdobramentos. Daí que Marx – Lukács enfatiza – “jamais renunciou ao modo histórico-dialético unitário de conhecimento essencial do ser” (Lukács, 2010, p. 72). Nesse ponto, o autor estudado corrige a tese que desenvolvera em sua primeira obra clássica, *História e consciência de classe*, publicada em 1923 (1974). Aí sustentara a opinião errônea de que a concepção histórica e dialética só é válida para o ser social – e não para o ser em geral. “Só a idéia da historicidade universal das categorias de cada ser” – enuncia agora – “pode mostrar aqui o caminho para uma consideração correta, ao mesmo tempo unitária e historicamente bem diferenciada” (Lukács, 2010, p. 72-73).

Não, a dialética não se envolve apenas com a compreensão do desenvolvimento da sociedade, ausentando-se da apreensão conceitual dos processos da natureza. Primeiro, porque o mundo do ser em geral está todo ele em permanente processo de constituição (estase ou movimento, geração ou corrupção, etc.) e, segundo, porque não se pode separar rigidamente a sociedade da natureza, como se fossem duas esferas que não se interpenetram e mesmo não se tocam. “A determinação ontológica marxiana da história como característica fundamental de todo ser” – enfatiza Lukács – “é uma concepção universal, válida tanto na sociedade quanto na natureza” (Lukács, 2010, p. 330). O escopo da dialética é completamente abrangente, mas isto não significa que haja uma coleção bem determinada de princípios dialéticos, os quais se aplicariam invariavelmente aos mais variados tipos de situações concretas. Pois, com a adoção desse preconceito metódico se abre um caminho de morte para o verdadeiro método marxiano. Marx nunca elaborou uma teoria geral sobre a natureza do ser, uma teoria fundada em princípios abstratos de validade universal, os quais poderiam ser aplicados nos mais variados tipos de realidade. Ao contrário, ele subordinou

sempre o método e as categorias ao modo de ser, isto é, aos modos pelos quais os seres existem e efetivamente devêm. Não é isto o que está dito na afirmação de que as categorias são determinações existenciais?

Caso sejam tomados no sentido corrompido em que o sistema categorial e o método presidem a investigação e a exposição da realidade, Lukács censura os termos materialismo histórico e materialismo dialético. A dialética não é um caminho quase pronto e mesmo, ainda pior, um instrumento de pesquisa que se aplica aos mais diversos âmbitos da realidade natural e social. Se esse segundo termo, para ele, deve necessariamente cair do vocabulário marxista em virtude de suas raízes estalinistas, vê a possibilidade de conservar apenas o termo “materialismo histórico”, desde que se o entenda como uma expressão geral que faz referência ao modo marxiano de apreender todo ser como histórico, sem apelar ao divino ou ao transcendental. Assim se chega a uma consideração importante, qual seja, a de que a complexidade contraditória do mundo apresenta-se no conhecimento, do melhor modo possível, como dialética. Porém, como o mundo está formado por estratos de complexidade crescente e como os modos de ser aí existentes presidem as categorias, a dialética nunca pode se transformar numa lógica geral. Ela procede combinando os métodos de investigação e de exposição para apreender e apresentar o mundo como totalidade. Nesse desiderato, porém, ela não tem grande autonomia, mas, ao contrário, tem de respeitar os conhecimentos consolidados e os avanços da ciência, em todos os campos do saber.

A questão do trabalho

Lukács, como foi visto, caracteriza o ser social pelo trabalho, entendendo este último como um “pôr teleológico” consciente, que não apenas pode mudar as seqüências causais que ocorreriam espontaneamente, mas que é mesmo capaz de criar novas realidades objetivas, novos entes e novos processos. O trabalho, nesse sentido, vem a ser a capacidade de renovar o curso dos processos naturais – não casualmente, não cegamente –, mas porque neles introduz a negação determinada que é posta conscientemente. Ao proceder desse modo, Lukács, desde o início, ainda que buscando distinguir o homem em sua essência, concebe o trabalho genericamente como base numa categoria econômica.

Ao apresentar essa tese, ele traduz acriticamente no plano filosófico uma consideração específica de Marx, posta no capítulo quinto do primeiro livro de *O Capital*, a qual visa introduzir o conceito de processo de trabalho, para contrapô-lo logo em seqüência ao conceito de processo de valorização, mostrando que o primeiro se subordina ao segundo no modo de produção capitalista. É evidente que Marx se situa aí no plano econômico – e não no plano filosófico. Na verdade, a inovação proposta por Lukács como contribuição ao marxismo consiste apenas nisso: transforma num conceito de homem aquilo que Marx apresenta como um contraste necessário para o desenvolvimento de sua argumentação crítica do modo de produção capitalista.

Nesse capítulo de *O Capital*, ele aponta a marcante diferença que distingue os modos específicos pelo quais o homem e a abelha entram em relação com a natureza exterior. Ao fazê-lo, o seu propósito consiste em preparar o terreno para mostrar em capítulos subseqüentes como se dá a subsunção do trabalho ao capital, primeiro, na manufatura e, depois, na grande indústria. Assim, mostra como o processo de trabalho individual vem a ser duplamente negado na produção capitalista: negado como trabalho individual porque a produção se torna social e negado enquanto trabalho livre, que apenas

se subordina às regulamentações e ao mercado, porque se torna diretamente subordinado aos imperativos sistêmicos do capital. Com esse desiderato, ele escreveu: “Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No final do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente.” (Marx, 1983a, p. 149-150).

Diferentemente de Lukács, com Kosik, julga-se que o trabalho deve ser considerado, primeiro, filosoficamente, para ser encarado, depois – e só depois –, como categoria econômica. Antes de desdobrar essa tese por meio de argumentos mais detalhados, é preciso ver o que decorre dessa específica leitura de Lukács para a crítica do capitalismo.

O procedimento de Lukács tem uma consequência teórica bem problemática: esse autor toma o trabalho do artesão, que Marx descreve como a forma do trabalho que produz mercadoria antes do capitalismo – esse profissional, como se sabe, controla o próprio modo de trabalhar e se apropria integralmente do produto do seu trabalho –, como paradigma do trabalho auto-determinado, ainda que não liberto de coações exteriores ligadas ao mercado. A operosidade do artesão, sem dúvida, é um “pôr teleológico”. Lukács, assim, parte de uma forma livre de trabalho individual, mas medíocre socialmente porque de baixa produtividade. E, a partir daí, enxerga o capitalismo, sobretudo, como um modo de apropriação do excedente socialmente produzido pelo trabalhador coletivo e que tende a se manter ao longo do tempo por causa da alienação e da ideologia. Se o capitalismo tem méritos históricos por desenvolver as forças produtivas por meio da instituição de modos sociais de organização do trabalho – a manufatura e a grande indústria –, os quais são superiores quanto à produtividade em relação ao modo artesanal de trabalhar, a sua deficiência principal vem do fato de que é um modo encoberto de exploração da classe operária pela classe burguesa. Assim, faz a crítica do capitalismo a partir do trabalho, mas deixa de perceber que Marx critica também o trabalho no capitalismo, caindo num erro de consequências trágicas para o desenvolvimento do esforço reflexivo que orienta a luta concreta pela emancipação humana, o qual foi apontado e amplamente discutido por Postone (2003a e 2003b).

Ora, para Kosik, distinguir o trabalho enquanto categoria filosófica de trabalho enquanto categoria econômica é crucial para entender a própria dialética que Marx desenvolve em *O Capital* com o intuito de fazer a crítica da economia política. Pois, como se procurará explicar em sequência por meio de uma rodada de argumentos, o trabalho no primeiro sentido é o verdadeiro pressuposto ontológico dessa crítica. A investigação precisa começar pelo questionamento da compreensão imediata do trabalho, pois na vida econômica cotidiana ele aparece apenas como um fator de produção.

Eis, porém, que é possível pensar o trabalho em sua essência e generalidade, fazendo abstração das determinações sociais e históricas que o configuram como atividade produtora de riqueza. Segundo Kosik, quando se faz abstração das formas específicas por meio das quais os homens entraram ou ainda entram em relação com a natureza para suprir as suas necessidades, depara-se com uma atuação criadora que incessantemente conserva e transforma o mundo recebido das gerações passadas. Este agir transformador faz dele, para o bem ou para o mal, um mundo em que a presente geração tem de viver – assim como deixar como legado para as gerações futuras. O trabalho transformador do mundo vem a ser também, ao mesmo tempo, aquele meio pelo qual o homem nele se objetiva criando a realidade humana e social. O mundo do homem, pois, é um mundo em que a natureza foi já

humanizada. Eis que é do caráter dessa atividade que o homem, ao transformá-lo, venha também mudar a si mesmo como ser histórico. Ora, sem a sua permanente atividade de criação e recriação, o mundo existente transformar-se-ia novamente em natureza. Sem a atividade de humanização da natureza, o homem perderia, ele próprio, a sua humanidade – algo que, como se sabe, ainda não conquistou plenamente, mas que ainda se encontra no horizonte de suas aspirações.

Nesse sentido em que é encarado como poder transformador próprio do homem – enfatiza esse autor – não se encontra no trabalho nada de econômico. Apreende-se, isto sim, o trabalho como atividade mediadora que é responsável pela “criação da realidade humano-social”. Nesse sentido filosófico, em que se desvela a sua essência, “o trabalho [surge] como agir objetivo do homem, no qual se cria a realidade humano-social” (Kosik, 1969, p. 191). A investigação filosófica do trabalho procura mostrá-lo em sua essência e generalidade, porém como isto se relaciona com a crítica da economia política?

Ora, para analisar criticamente as formas econômicas, Marx precisava responder previamente uma questão filosófica ou, mais precisamente, ontológica: o que é o homem? A resposta a que chegou – e que está implícita em sua obra como um todo – foi bem sintetizada por Kosik quando afirmou do homem que ele é um ser ontocriativo, ponderando que é por meio do trabalho que ele cria e recria o ser natural-social (Kosik, 1969, p. 197-207). Porém, não se deve confundir o trabalho com a práxis. Esta última não se resume apenas ao momento prático e transformador da realidade; ao contrário, ela engloba tudo o que diz respeito ao homem. Por isso mesmo compreende, além da atividade propriamente produtiva, também a recepção mental e espiritual dessa atividade, ou seja, o momento existencial da vida humana. A práxis “se manifesta tanto na atividade objetiva do homem, que transforma a natureza e marca com sentido humano os materiais naturais, como na formação da subjetividade humana” (Kosik, 1969, p. 204). Em conseqüência, a práxis inclui não só o trabalho como também as outras formas de atividade características do homem, quais sejam, a comunicação simbólica e a relação ética (a qual se manifesta, por exemplo, na família). Se o trabalho é o momento produtivo da práxis, esta abrange também as atividades espirituais, as quais estão voltadas para a realização do homem como ser natural *sui generis*, capaz de lutar conscientemente para superar a necessidade e de aspirar pela liberdade.

O trabalho econômico

Fica claro, assim, porque o conceito filosófico de trabalho é central na crítica da economia política. Ele figura como pressuposto da crítica marxiana, exprimindo a idéia de que o homem é um ser praticamente ativo que produz material e simbolicamente, ele próprio, a própria realidade social e histórica em que existe como tal. O homem aqui não é nem o indivíduo moderno nem uma classe social. Em registro altamente abstrato, deve-se pensar que se trata simplesmente do gênero humano. Nesse sentido, então, deve-se entender por trabalho a atividade laborativa que torna possível a existência social do gênero humano. Por isso mesmo, não deve também ser confundido com a atividade laborativa de qualquer época histórica em particular. O trabalho é a mediação do processo de auto-formação do homem e, nesse sentido, é também mediação da realização da liberdade humana.

Nesse momento da exposição, seguindo ainda Kosik, é preciso passar a considerar o trabalho enquanto agir econômico. Para tanto, torna-se necessário perceber inicialmente que, nas condições concretas das sociedades históricas conhecidas, a atividade laboral

encontra-se decomposta em dois gêneros, os quais se afiguram não só distintos entre si, mas em perfeita oposição. Num deles, aparece como um agir autônomo que não se rege por constrangimentos externos, que vale por si mesmo e que, por isso mesmo, afigura-se como livre criação de pessoas ou conjuntos de pessoas. O paradigma desse tipo de atividade é a produção das obras de arte. A agência humana, nesse caso, parece conduzir-se a si mesma, tendo fins que ela própria determina. No outro, a atividade laboral figura como atividade heterônoma que atende a necessidades oriundas de constrangimentos postos seja pela natureza seja pela própria sociedade. Encontra-se, assim, determinada por fins que se impõem às pessoas porque decorrem de imperativos associados à sua sobrevivência individual ou coletiva. Quando a ação humana encontra-se motivada por necessidade exterior, ela se afigura em sentido estrito como trabalho; diversamente, quando ela se origina de uma escolha livre, ou seja, da liberdade do ser humano, ela se mostra como não-trabalho.

Não só se constituem assim duas esferas opostas em que se configuram dois tipos diferentes de agência humana concreta, mas uma mesma atividade pode ser considerada como trabalho ou como livre entretenimento em função das circunstâncias. Se uma dada atividade – por exemplo, pescar – for levada a efeito em função de necessidade de sobrevivência, será considerada como trabalho, mas se for executada como divertimento, será tratada como não-trabalho. Essa oposição que aparece espontaneamente nas sociedades históricas é reveladora de um problema central que perpassa a existência humana em todas as épocas: o homem é ao mesmo tempo uma espécie natural carente e aquele ser social que se realiza transcendendo essa condição para se tornar humano. Por isso mesmo, em seu caráter de realidade imediata, tal oposição esconde algo fundamental: que o trabalho no sentido de atividade regida pela necessidade é uma condição do não-trabalho, ou seja, que a atividade submetida ao mando da necessidade é condição da atividade posta com base no exercício da liberdade. É por isso que Kosik afirma sem vacilar que “a economia é a esfera da necessidade (do agir objetivo laborioso) na qual são criados os pressupostos históricos da liberdade humana” (Kosik, 1969, p. 190).

O trabalho em sua essência e generalidade diz respeito ao agir transformador por meio do qual o gênero humano cria sempre de novo o seu próprio mundo, isto é, o substrato natural posto como realidade humana e social. O trabalho em sentido econômico, por sua vez, aponta para a atividade específica e concreta de produzir riqueza em determinadas condições históricas e sociais. O primeiro sentido assinala o que é o homem, revela-o como um ser ontocriativo, enquanto que o segundo diz respeito ao homem em sua existência atribulada na temporalidade. Por isso mesmo, nesse segundo caso, só ganha pleno sentido quando vem a ser associado a um determinado modo de produção. No interior deste, está marcado pelas formas específicas mediante as quais o homem vem suprir as suas necessidades de sobrevivência em sociedade. O trabalho em geral está pressuposto objetivamente no trabalho econômico, conquanto não coincida com ele. Enquanto o primeiro registra o que há de perene no desenvolvimento humano, o segundo está sempre associado ao momento histórico particular em que se tornou realidade. As formas concretas assumidas pelo trabalho ao longo da história são aquelas que foram postas pelos próprios homens em seu processo de desenvolvimento, no qual, como se sabe, eles interagem com a natureza e entre si mesmos. No âmbito do modo de produção capitalista, por exemplo, o trabalho econômico se apresenta na realidade objetiva, simultaneamente, como uma dualidade: trabalho concreto e trabalho abstrato.

Mas o trabalho filosoficamente considerado não é apenas pressuposto do trabalho econômico, mas é também pressuposto do “trabalho” artístico. Assim, o modo de objetivação do homem, meio pelo qual ele se realiza como homem, apresenta-se contraditoriamente como trabalho (atividade operativa regida pela necessidade) e como não-trabalho (atividade artística em geral). É, pois, tarefa do socialismo – diga-se de passagem – criar um modo de produção em que o não-trabalho passe a preponderar sobre o trabalho econômico, em que a liberdade do indivíduo tenha mais peso que os imperativos sistêmicos.

Nesse momento é preciso voltar à distinção separadora entre o ser humano e o ser natural, incluindo neste último o ser dos animais, das plantas e das coisas sem vida. Lukács, como se observou anteriormente, concebendo o trabalho como “pôr teleológico”, pensa ter encontrado nele a categoria chave que estabelece essa demarcação de um modo indelével. Para ele, foi o aparecimento paulatino desse modo de atuação que, no curso da evolução dos animais superiores, transformou certa espécie antropóide no gênero humano tal como se deu a conhecer para si mesmo. Assim sendo, vem a ser precisamente aquela característica que distingue o ser vivo mais complexo e mais desenvolvido da face da terra e o separa dos outros seres. Na perspectiva aqui exposta, entretanto, essa proposta teórica não se mostra correta para chegar à distinção procurada. Mais do que isso, ela clarifica uma dimensão do trabalho, mas sombreia outros e, assim, esconde em parte os potenciais de emancipação que se encontram nele contidos. Assinala corretamente certo caráter distintivo da ação humana em geral, mas concebe a atividade laborativa de um modo unilateral, aproximando-a por isso, em demasia, do agir meramente instrumental.⁹

Não há dúvida de que causalidade e teleologia são momentos da dialética objetiva instaurada pelo trabalho. Fazem parte das determinações reflexivas que o constituem enquanto uma atividade transformadora do mundo. Pois, o trabalho é meio pelo qual o homem realiza objetivamente aquilo que foi previamente ideado e projetado em sua mente. Negando em ato algo que existe, a atividade laborativa se interpõe entre o desejo humano e a sua satisfação, para fazer existir concretamente aquilo que, em face das circunstâncias, pode vir a existir e que é desejado. Entretanto, ao pôr em proeminência esse momento, descuidava-se de muitos outros, as quais, em conjunto, foram capazes de ir além da complexidade da natureza, criando a complexidade humana. Quando compreendido como conceito, o trabalho não é apenas um “pôr teleológico”; mas, mais do que isso, vem a ser a mediação dialética que contém em si mesma uma forma superior de negatividade e de criatividade e que, por isso mesmo, produz o ser social a partir do ser natural no curso da história. Por isso, deve-se ver que outras dualidades estão presentes no trabalho, além daquela especificamente salientada por Lukács, tais como sujeito e objeto, necessidade e liberdade, animalidade e humanidade, etc.

O conceito de trabalho apresentado por Kosik, como duplicidade que é apreendida filosófica e economicamente, trans-histórica e historicamente, mostra-se bem apropriado para fundamentar a crítica da sociedade atual e para pensar a sociedade futura, centrada como deve ser no objetivo de realizar a emancipação humana. A concepção apresentada de

⁹ Situa-se ainda na perspectiva da modernidade que, a partir do século XV, passou a caracterizar o homem como o ser que veio da escuridão dos tempos remotos, que foi capaz de atravessar as penumbras das épocas mitológica, metafísica e teológica para vir a se tornar, finalmente, senhor e dono da natureza, num mundo esclarecido.

práxis, que engloba não só o trabalho e o não-trabalho, mas também a dimensão existencial da vida humana, afigura-se mais adequada para orientar as relações dos homens com a natureza e dos homens entre si mesmos. Em conjunção com a concepção de mundo complexo, ela permite uma superação histórica da razão iluminista justamente criticada pelos filósofos Adorno e Horkheimer (1985). Prigogine, por exemplo, sugeriu que a compreensão do mundo que vem junto com as ciências da complexidade – e que contempla a irreversibilidade temporal, a multiplicidade de estruturas espacial, a criatividade do processo evolutivo, e a pluralidade das formas de existência – exige que nova aliança se estabeleça entre o homem e o mundo. Ao invés da relação de dominação entre um sujeito centrado em si mesmo e um mundo concebido como autômato submisso, deve se estabelecer uma relação de troca amigável entre dois tipos de seres naturais complexos, os quais têm características e necessidades próprias: o homem e a natureza. Discutindo a ciência nova que as teorias da complexidade aportam, vem afirmar que “o diálogo racional com a natureza não constitui mais o sobrevôo desencantado dum mundo lunar, mas a exploração, sempre local e eletiva, duma natureza complexa e múltipla” (Prigogine, 1984, p. 5).

Conclusão

Na literatura especializada, enquanto característica do mundo real, a complexidade encontra-se associada a processos interativos variados de que participam muitos elementos, possivelmente heterogêneos, os quais se encontram posicionados em estruturas, ou seja, em certos plexos de relações dinamicamente reprodutíveis. Aí, tais processos são tratados algumas vezes, precipuamente, como irreversíveis ou mesmo como irrevogáveis, mas, outras vezes, são abordados – ou seja, modelados formalmente – como se eles não respeitassem inexoravelmente a flecha do tempo. Nesse segundo caso, acredita-se que possam ser apreendidos apropriadamente por meio de técnicas matemáticas e computacionais. No primeiro, diversamente, essas técnicas, quando usadas, têm um papel muito mais limitado. Em geral, entretanto, pode-se dizer que são encarados de algum modo como processos dotados de historicidade.

Mencionam-se aí como características dos processos complexos, os dinamismos não-lineares, os entrelaçamentos complicados, as retroalimentações negativas e positivas, a aptidão para gerar novas estruturas e, assim, fazer emergir padrões macroscópicos a partir de atividade microscópica. Se aceita usualmente como atributo central dos processos complexos a capacidade de auto-organização; certos conjuntos de elementos, sob certas circunstâncias, formam espontaneamente uma nova organização, assim ganhando, por meio dela, uma nova identidade. Bertalanffy, por exemplo, acentuou que as partes são diversas quando examinadas fora e dentro do todo (Bertalanffy, 1969, p. 10). As teorias diferem entre si, nem sempre se expressam em uma mesma linguagem, focam diferentes aspectos da realidade. Contudo, o que parece colocá-las num mesmo campo, além da atenção dada à complexidade, vem a ser o fato de que elas atribuem capacidade produtiva e criativa aos processos naturais e sociais.

Foi mencionado na introdução que as teorias da complexidade rejeitam o preceito da simplificação, isto é, a idéia de que se deve explicar necessariamente toda fenomenalidade por meio de princípios ou leis simples, a exemplo do que ocorreu na física newtoniana (nesse caso, com grande sucesso). Essa rejeição, entretanto, é insuficiente para caracterizá-las. Pode-se chegar a uma melhor compreensão do tema quando se pergunta como elas

compreendem a emergência do novo. Ora, nesse ponto as teorias da complexidade se dividem. Há aquelas que acreditam na possibilidade de explicá-lo sempre dedutivamente, ainda que seja necessário fazer uso de técnicas e métodos de inferência que se afiguram difíceis de construir e cujos passos lógicos se apresentam como muito complicados. A dedução, porém, simples ou complicada, sempre põe o que está previamente posto na forma de condições pré-estabelecidas e de hipóteses sobre os comportamentos possíveis de ocorrer. Assim, ela explica por recursão aquilo que se lhe afigura como “novo” pelo que ela própria acredita ser o “velho”, ou seja, aquilo que pode fixar de início como algo bem estabelecido, mesmo sendo muito abstrato. Por isso, há aquelas correntes que querem ir além dessa espécie de reducionismo, pensando que o novo apenas pode ser devidamente explicado como consequência de um verdadeiro processo de emergência. Assim nasce o novo – acreditam – e, por isso, ele deve ser assim explicado, ou melhor, apresentado. Para chegar a essa espécie de explanação, tais correntes têm de recorrer, consciente ou inconscientemente, à noção de negatividade objetiva – negando, portanto, que apenas o espírito seja capaz de negação. Têm de pensar que a própria matéria em processo, seja ela inorgânica ou orgânica, é capaz de negação determinada. E isto encaminha a discussão para a dialética.

O filósofo Kosik sintetiza essa última idéia de forma muito aguda, apresentando assim aquilo que pode ser considerado como o coração da dialética materialista:

“Só uma concepção da matéria que na própria matéria descubra a negatividade, e, por conseguinte, a capacidade de produzir novas qualidades e graus de evolução superiores, proporciona a possibilidade de explicar de modo materialista o novo como uma qualidade do mundo material. Quando se entende a matéria como [portadora de] negatividade, a explicação científica redutiva cessa de valer, isto é, cessa de valer a redução do novo a postulados, dos fenômenos concretos ao fundamento abstrato; e o processo cognoscitivo se transforma em *explicação dos fenômenos*. A realidade é interpretada não mediante a redução a algo diverso dela mesma, mas explicando-a com base na própria realidade, mediante o desenvolvimento e a ilustração das suas fases, dos momentos do seu movimento” (Kosik, 1969, p. 28-29).

A conclusão mais sintética que se pode tirar das considerações precedentes é que se a complexidade é o pressuposto ontológico da práxis, a dialética materialista é o modo de expressão mais adequado para apreender a realidade complexa em sua processualidade histórica. Pois, essa realidade nunca advém da mera repetição do idêntico, mas surge também por meio da criação permanente de pequenas e grandes inovações. A repetição do idêntico que aparece na ciência e que ela registra em suas leis é sempre uma aproximação por abstração, ainda que se afigure como muito razoável em certas circunstâncias. No entanto, não existe um cabedal fixo de conceitos dialéticos capaz de apreender todos os processos do mundo, em sua extraordinária riqueza inorgânica, orgânica e social. Registre-se, antes de tudo, que é preciso fazer diferença entre a simples negatividade inerente aos processos estritamente materiais em geral, a negatividade instintivamente posta que é atributo possível dos seres orgânicos e a negatividade conscientemente posta que define, ainda no registro do possível, o ser em devir no âmbito da sociedade. Em cada uma dessas esferas, tendo por foco determinado fenômenos, é preciso então, dominar o conhecimento até então produzido sobre esse objeto; investigar o próprio modo de ser e de devir desse

objeto; procurar compreendê-lo de modo coerente como uma totalidade de sentido. Só depois se inicia a apresentação científica propriamente dita do material antes descoberto e elucidado em todos os seus aspectos relevantes. E novamente aqui, Kosik é agudo: “a dialética não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade” que sempre parte “da atividade prática objetiva do homem histórico” (Kosik, 1969, p. 32).

Referências

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max – *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985
- Bertalanffy, Ludwig Von – *General system theory – foundations, development, applications*. New York: George Braziller, 1969.
- Fausto, Ruy – *Marx: lógica e política*. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Fuchs, Christian – Dialectical Philosophy and self-organization. In: *Causality, emergence, self-organization*. Ed. V. Arshinov e C. Fuchs. Moscou/Viena: Internet, 2003, p. 195-244.
- Georgescu-Roegen, Nicholas – *The entropy Law and the economic process*. Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1971.
- Kosik, Karel – *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- Lessa, Sérgio – *Para compreender a ontologia de Lukács*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2007.
- Lukács, György – *História e consciência de classe – estudos de dialética marxista*. Porto: Escorpião, 1974.
- _____ – *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- _____ – As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: *O jovem Marx e outros escritos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- _____ – *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Marx, Karl – O método da Economia Política. In: *Para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- _____ – *O Capital – Capítulo VI (inédito)*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978b.
- _____ – *O Capital – Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, vol. I, tomo 1 (a); vol. II, tomo 1 (b).
- Munné, Frederic – ¿Qué es la complejidad? In: *Encuentros de psicología social*, 2005, 3(2), p. 6-17.
- Postone, Moishe – *Time, labor, and social domination – A reinterpretation of Marx’s critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a.
- _____ – Lukács and the dialectical critique of capitalism. In: *New dialectics and Political Economy*. Ed. R. Albritton e J. Simoulidis. New York: Palgrave Macmillan, 2003b.
- Prigogine, Illya – *A nova aliança – a metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1984.
- Semeghini, Maria I. C. – Trabalho e ser social – uma reflexão da ontologia de György Lukács. In: *Contradictio*, vol. 2 (1), 2009.