

Educação e conhecimento: uma necessária e urgente reivindicação ontológica a partir de Lukács

ORTIGARA, Vidalcir – UNESC/GEPOC/GEPEFE
TORIGLIA, Patricia Laura - UFSC/GEPOC
AVILA, Astrid Baecker - UFSC/GEPOC

Resumo: A educação é uma esfera da sociabilidade em que o conhecimento possui centralidade. Falar em educação nos leva a perguntar sobre a questão do conhecimento. Historicamente a relação educação, ciência e conhecimento têm sido abordadas em uma perspectiva epistemológica ou no máximo gnosiológica. Pretendemos nesse texto enfocar esse tema a partir de uma perspectiva ontológica. Com o processo ocorrido, tanto na ciência como na filosofia (Lukács, 1976), de uma interdição nominal da ontologia, as questões humanas substantivas foram impedidas de serem racionalmente discutidas. Os seres humanos, nessa perspectiva predominante, estariam no mundo sujeitos à imediaticidade das fatalidades. Buscamos neste texto refletir sobre a importância dos estudos da ontologia crítica para os debates sobre o conhecimento e os processos educacionais. Isto significa, entre outras questões, assumir que a imagem de mundo e de conhecimento - incluindo o conhecimento científico - são figurações que podem se aproximar mais ou menos da realidade. O texto proposto estrutura-se em dois tópicos. O primeiro intenta dar vindicação a ontologia mediante a atualidade deste tema para a produção do conhecimento em educação, bem como das mais variadas disciplinas acadêmicas. O segundo expõe, de forma introdutória, a trajetória da ontologia no desenvolvimento das ideias ocidentais, com foco na modernidade, a partir do entendimento lukacsiano. Com isso pretendemos reafirmar que todo conhecimento pressupõe uma ontologia, mesmo que realize uma negação nominal e questionar quais os motivos da necessidade contemporânea de supressão da ontologia na ciência indicando algumas consequências para o campo educacional.

Palavras-chave: Educação. Conhecimento. Ontologia crítica

Education and knowledge: a necessary and urgent ontological claim from Lukács

Abstract: Education is a sphere of sociability in which knowledge has centrality. Speaking in education leads us to ask about the question of knowledge. Historically the relation between education, science and knowledge have been approached in an epistemological perspective or, at most, gnosiological. We intend in this text to focus this theme from an ontological perspective. With the process occurring, both in science and philosophy (Lukács, 1976), of a nominal interdiction of ontology, substantive human questions were impeded from being rationally discussed. The Humans beings, in this prevailing perspective, would be in the world subject to the immediacy of fatalities. We seek to reflect, in this text, about the importance of critical ontology studies for debates about knowledge and educational processes. It means, among other things, to assume that the image of the world and of knowledge - including scientific knowledge - are figurations that may approximate reality more or less. The proposed text is structured in two topics. The first one tries to vindicate the ontology through the actuality of this theme for the production of the knowledge in education, as well as of the most varied academic disciplines. The second exposes, in an introductory way, the ontology trajectory in the development of Western ideas, with a focus on modernity, from the Lukacsian understanding. With this we intend to reaffirm that all knowledge presupposes an ontology, even if it performs a nominal negation and to question the motives of the contemporary need to suppress the ontology in science.

Keywords: Knowledge. Educational field. Critical Ontology.

INTRODUÇÃO

A educação é uma esfera da sociabilidade em que o conhecimento possui centralidade, nessa direção falar em educação nos leva a refletir sobre a questão do conhecimento, já que este é um impulso vital, *intentio recta*, “uma postura natural em relação a um objeto [...] o estar direcionado para aquilo que vem ao encontro do sujeito, para aquilo que ocorre, que se oferece, em suma, estar voltado para o mundo em que o sujeito vive e do qual é parte...” (HARTMANN *apud* LUKÁCS, 2012, p. 134). E, como salienta Lukács, a dimensão gnosiológica, que averigua em que consiste o *ato de conhecer*, necessariamente inverte esse rumo da *intentio recta* porque precisa convertê-lo em seu objeto, nisso consiste a reflexão gnosiológica. Nesta afirmação constata-se a *intentio obliqua*, - e aqui reside a importância da esfera da educação e do conhecimento -, significando que uma das tarefas da ontologia é colocar criticamente esta inevitável dimensão do conhecimento que, por sua limitação na corriqueira vida cotidiana, pode desfigurar o fenômeno ao não abordar os nexos e conexões da existência em si¹ dos fenômenos, ao não se capturar as relações que o campo das mediações pode outorgar (TORRIGLIA, 2016).

Historicamente a relação educação, ciência e conhecimento tem sido abordada numa perspectiva epistemológica ou no máximo gnosiológica, declinando-se, assim, da fundamental tensão dialética entre sujeito e objeto, das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações, “[...] (a economia, o direito, a política e suas instituições, a arte ou a filosofia) a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade” (TERTULIAN, 2009, p. 376), questão tão cara e imprescindível para Lukács. Nesse texto discutimos esse tema a partir de uma perspectiva ontológica, já que com o processo ocorrido, tanto na ciência como na filosofia (Lukács, 1976) de uma interdição da ontologia, obliterou-se discussão racional das questões humanas substantivas. Os seres humanos, nessa perspectiva, predominante, estariam no mundo sujeitos à imediaticidade das fatalidades.

Buscamos refletir sobre a importância dos estudos ontológicos para os debates sobre o conhecimento, questão diretamente relacionada com a educação, isto é, de

¹ Segundo Lukács, Hartmann [...] considera o objeto existente em si como parâmetro único do ato de conhecer [...] (LUKÁCS, 2012, p. 135)

que imagem de mundo e de conhecimento (incluindo o científico) partem nossas afirmações. Interessa-nos tecer algumas reflexões sobre como se desenvolveu o debate ontológico até nossos tempos, destacando as contribuições de Lukács.

O texto estrutura-se em dois tópicos. O primeiro intenta dar vindicação a ontologia mediante a atualidade do tema para a produção do conhecimento em educação, bem como das mais variadas disciplinas acadêmicas. O segundo expõe, de forma introdutória, a trajetória da ontologia no desenvolvimento das ideias ocidentais, com foco na modernidade, a partir da explanação lukacsiana.

PORQUE ONTOLOGIA?

Todas as vezes que apresentamos a necessidade de levarmos em consideração as implicações entre ontologia e conhecimento para o debate da educação, apresenta-se, explícita ou implicitamente, a questão de porque ontologia. Em tempos pragmáticos, quando homens e mulheres e suas relações definem-se e encontram inteligibilidade em sua utilidade e adaptabilidade, qual o sentido de se indagar pelo ser social e sua especificidade? A nosso ver, no entanto, a questão guarda forte atualidade. Primeiramente podemos dizer que uma abordagem ontológica implica expressar a materialidade do ser humano histórico-social e essa premissa indica desde já, uma árdua e complexa tarefa de desentranhar os tortuosos caminhos da relação com a realidade. Sem ignorar esta afirmação, ao contrário, como parte de sua sustentação, Lessa (1996) responde à questão indicando que as sucessivas derrotas em superar o capital geraram uma ilusão de que os seres humanos não são capazes de construir conscientemente sua história. Esse processo conduziu a revitalização da concepção liberal e com ela a ideia de que a ordem capitalista corresponde a uma pretensa “essência” humana. Essência essa que nos define como proprietários privados que tem suas relações com os outros mediada pelos interesses egoístas. Assim, conforme já nos apontou Marx, a essência do homem capitalista foi elevada à essência capitalista do homem².

² No texto de 1968, *La Democrazia della vita cotidiana*, Lukács explicita como a oposição *bourgeois* e *Citoyen* constituiu as bases da organização social da modernidade.

A necessidade de uma reflexão ontológica pode nos auxiliar no combate dessa imagem de mundo, desde que façamos uma profunda investigação do que é o ser humano – no caso de nossas preocupações com a educação – e do que é o conhecimento. É preciso contrapor-se a essa falsa concepção da natureza humana, que imputa a ideia de algo imutável e a-histórica. Nosso horizonte de possibilidades é condicionado pelo padrão vigente de reprodução social, mas justamente pelo fato do ser humano ser capaz de representar o mundo mediante sua capacidade de ideação, o que isso nos permite pôr novas objetividades, em que reside o momento de liberdade em que a transformação social torna-se possível. Lukács (2012, p. 27) afirma que o passo “dado por Marx para avizinhar-se da questão decisiva, constituiu em conferir uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva”. Pois se realidade e pensamento fossem uma mesma coisa os seres humanos estariam impedidos de pôr novos fatos ontológicos. Esta diferenciada postura frente à relação objeto e sujeito colabora com o entendimento de Bhaskar da não identidade de ser e conhecimento do ser; o primeiro, os objetos reais, é a dimensão intransitiva que pertencem ao real, e o segundo, o conhecimento, é a dimensão transitiva e, portanto, histórico e social. Ponto de partida e de chegada totalmente terrenal, como explica Lukács quando indaga o *conhecimento* da ontologia a partir de Hartmann.

Se nossa tentativa é contrapor-se à concepção liberal conservadora, precisamos questionar essa essência que nos compreende no limite de proprietários individuais, que para eles seria a vindicação de que a sociedade capitalista não pode ser superada, pois ela seria a expressão universal do que é o próprio ser humano tomado em sua singularidade. Nesse sentido tanto Lukács, com sua ontologia do ser social, como Bhaskar, com um realismo transcendental, nos auxiliam a perceber que os limites colocados não são de forma alguma intransponíveis, pois a história humana só pode ter os limites colocados pelos próprios seres humanos. Esse embate só pode ser travado no terreno da ontologia.

Lukács (2012, p. 48) afirma que

Se a ontologia é negada por princípio ou ao menos considerada irrelevante para as ciências exatas, a consequência obrigatória de tal atitude é que a realidade existente em si, a sua forma de

espelhamento a cada vez predominante na ciência e as hipóteses daí derivadas – ao menos praticamente aplicáveis a determinados grupos de fenômenos – são homogeneizadas em uma única e mesmíssima objetividade. (Os pesquisadores que instintivamente se opõem a esse tipo de nivelamento são estigmatizados como "realistas ingênuos").

Segundo Lukács, não há como discutir a ontologia do ser social sem compreender a ontologia geral, pois todo ser tem seu fundamento no ser inorgânico, haja vista que é a partir deste – com a sua manutenção, objetivando-se mudanças qualitativas – que se desenvolveram o ser orgânico e o ser social. Mas esse aspecto ainda não foi compreendido corretamente. “Não há até o presente uma história da ontologia” (LUKÁCS, 2012, p. 29), afirma o autor magiar, e essa carência não é fortuita, está diretamente ligada à confusão e à falta de clareza da própria ontologia pré-marxiana. Como não há a compreensão da ontologia geral, quando se fala da ontologia do ser social, comumente o problema é posto como alternativa, da seguinte forma: o ser social é considerado sem distinção do ser em geral ou é visto como radicalmente diverso, sem o caráter de ser (LUKÁCS, 1976).

Esta segunda posição, aponta o autor, pode ser exemplificada com o claro contraste ocorrido no século XIX(19) entre o mundo do ser material e o mundo do ser espiritual, ou seja, respectivamente o reino da necessidade e o reino da liberdade, alternativa que nunca pôde ser mantida em sua radicalidade, pois o ser social apresenta muitas “zonas” que aparecem sujeitas à necessidade. E Lukács (2012, p. 25-26) sentencia: “E desde cedo porque é impossível que a contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade possa coincidir – de maneira evidente – com a distinção entre ser em geral e o ser social”.

A SUBSUNÇÃO DA ONTOLOGIA À GNOSIOLOGIA

Lukács preocupa-se com a noção de conhecimento da sociedade contemporânea e em que ontologias elas se sustentam. Qualquer enunciado está pautado em uma noção de como o mundo é. Embora, a atualidade seja marcada por uma supressão “nominal” da ontologia – e com isso pretendemos reafirmar que: 1) todo conhecimento pressupõe uma ontologia, mesmo que realize uma negação

nominal; 2) questionar quais os motivos da necessidade contemporânea de supressão da ontologia na ciência indicando algumas consequências para o campo educacional. Nesse sentido, procuramos caracterizar o conhecimento como atividade do ser humano, ação realizada no âmbito do ser social, o qual encontra seu fundamento na efetividade em si do objeto cognoscível – a ontologia.

Como se sabe, a preocupação com a ontologia é parte constitutiva da tradição filosófica ocidental, a indagação é pelo ser. Questão que acompanha a filosofia desde o seu surgimento na Grécia. Ao longo do tempo, no entanto, foi perdendo a centralidade. Na Idade Média foi suplantada pela ontologia teológica. No Renascimento, com o avanço das descobertas científicas, e a instauração de uma nova ordem social a questão do conhecimento ganha força. A ontologia é subjugada pela questão gnosiológica, principalmente com Descartes e Kant. Este, talvez o mais influente filósofo desse período, afirmava que só o fenômeno pode ser conhecido, pode ser objeto da ciência. O existente além do fenômeno, o *noumeno*, pode apenas ser pensado. Vale recordar com Lukács, que “a crítica kantiana do conhecimento se concentrava sobretudo na cognoscibilidade dos conceitos centrais oriundos da teologia (Deus, imortalidade etc.)” (LUKÁCS, 2012, p. 133).

Acenaremos a seguir, de forma sucinta, para alguns aspectos do predomínio da gnosiologia a partir da modernidade, sob o enfoque da crítica lukacsiana.

Com o enfraquecimento da metafísica grega, a concepção teológica da ontologia passa a ter predomínio sobre as visões de mundo. A ontologia religiosa, dominada pelo cristianismo, refuta toda visão de mundo baseada sobre o plano científico e afirma como única realidade a objetivação da aliança religiosa, negando o sentido terreno da vida. Porém, a estrutura bimundana presente na perspectiva grega é mantida:

(...) uma concepção teleologicamente fundada do mundo dos seres humanos, no qual se realiza o seu destino, no qual seu comportamento define sua salvação ou danação, e do mundo compreensivo, teleologicamente ainda superior, cósmico-transcendente, de Deus, cujo ser constitui a garantia ontológica última da indubitabilidade do poder de Deus na realidade terrena; o cosmo é, portanto, fundamento ontológico e o objeto visível do poder de Deus. (LUKÁCS, 2012, p. 36-37).

A Igreja e a religião mantêm essa base ontológica por muitos séculos, mesmo com teorias divergentes e a necessidade de adaptação da moral cristã aos dados sociais e políticos cada vez existentes.

Porém, apesar de todas essas transformações, permaneceram inabalados os princípios mais importantes da ontologia religiosa: o caráter teleológico do cosmo e do desenvolvimento histórico, a construção antropocêntrica (e, por essa razão, necessariamente geocêntrica) do cosmo que, governado pela onipotência de Deus – exercida teleologicamente –, faz da vida humana terrena o centro do universo, um centro próprio do ser humano e protegido pela transcendência. (LUKÁCS, 2012, p. 37).

Enquanto a igreja conseguiu realizar as adaptações entre ontologia e moral pôde garantir seu predomínio, refutando a imagem de mundo “normal-cotidiana” e aquela científica, considerando-a como heresia, adaptando-a para ser expressa em termos religiosos ou, quando isso não era possível, “nos casos extremos se oferecia à ciência um tipo de asilo intelectual com a teoria da dupla verdade” (LUKÁCS, 1976, p. 16).

A expressão dupla verdade, segundo Abbagnano (1998, p. 295), surge na filosofia como denominação dos escolásticos latinos à doutrina de Averróis sobre as relações entre a religião – à qual cabe o mundo da ação –, e a filosofia – à qual cabe o mundo da especulação. A expressão dupla verdade só mais tarde passa a designar o ponto de vista que contrapõe a verdade da razão à verdade da fé, decidindo-se por esta num ato de arbítrio ou de deferência à autoridade. O autor conclui: “Na realidade, só esse ponto de vista (se assim se pode chamá-lo) deveria ser denominado de ‘dupla verdade’, ao passo que para o outro, representado por Averróis, a verdade é uma só e a religião e a filosofia simplesmente a expressam de modos diferentes, uma para a especulação e outra para a ação”.

O cardeal Bellarmino é figura central no contexto da ontologia religiosa que estamos analisando. Teve forte presença nos processos da inquisição de Giordano Bruno, Tommaso Campanella e Galileu Galilei. Neste último, alerta Galileu de que a teoria copernicana deveria ser discutida somente como uma hipótese matemática (RIU; MORATÓ, 1996). O que Bellarmino faz neste ponto é distinguir a verdade

revelada da verdade especulativa ou filosófica. Sem desfazer o primado da primeira, vai ao encontro do que Abbagnano (1998) chama de fideísmo, ou seja, admite-se a verdade filosófica, racional, inferior à verdade “revelada” pelas escrituras.

Posteriormente às pesquisas de Copérnico, Kleper e Galileu torna-se socialmente impossível reprimir as consequências de suas descobertas, que fogem ao controle da ontologia religiosa. “A derrubada científica do sistema geocêntrico do mundo até pôde ser provisoriamente condenada como heresia, com todas as consequências daí decorrentes, mas sua vigência social, seus efeitos sobre a práxis social não podia mais ser detidos com tais expedientes” (LUKÁCS, 2012, p. 38). Reforçada pela explosão do conflito com Galileu, verifica-se, então, uma mudança na ontologia religiosa: se até então a teoria da dupla verdade mantinha a ciência à sua sombra, com a formulação bellarminiana, “a Igreja, a ideologia religiosa oficial, recorria à teoria da dupla verdade para salvar ao menos temporariamente aquilo de sua ontologia de que não gostaria de renunciar.”

Essa posição, assinala Lukács (2012), possui sempre uma atitude cínica que, ao mesmo tempo em que demonstra a percepção instintivamente justa do novo estado das coisas por parte da Igreja, expressa sua orientação diante da nova classe dominante em ascensão, a burguesa. O autor complementa que esse caráter cínico é reforçado, não só “quando se trata de obter um pouco de espaço para um conhecimento antes reprimido ou condenado a extinção, mas de, com sua ajuda, manter intacta no plano organizativo a validade oficial de uma ontologia.” (LUKÁCS, 2012, p. 38).

O desenvolvimento do processo produtivo burguês baseado na utilização dos novos conhecimentos que lhe permitia dominar melhor as forças naturais entrava em conflito com as normativas teológicas, pois para a burguesia, “o desenvolvimento irrestrito das ciências, principalmente das ciências naturais, era uma questão vital” (LUKÁCS, 2012, p. 39). Foi isso que fez com que o novo posicionamento frente à objetividade real – a questão se a verdade das ciências naturais reflete efetivamente a realidade objetiva ou torna possível a manipulação – dominasse a filosofia

burguesa e determinasse os problemas ontológicos até hoje, afirma Lukács. Estava aberto o caminho ao predomínio da gnosiologia.

É a modernidade de Descartes, Locke e Kant a época em que os problemas do conhecimento e da dúvida epistemológica são eleitos os principais temas a serem inquiridos pela filosofia. Libertos dos grilhões que os prendiam até então, homens e mulheres postulam sua liberdade e emancipação dos laços da fé que tolhiam seus antepassados medievais, cujas certezas neles originavam-se e eram plenamente conhecidas, uma vez que “o cristão sabe o que sabe e tem certeza de seu próprio saber pela fé” (MORAES, 1995, p. 123).

Porém, descreve Lukács (1976), como a Igreja não foi capaz de controlar os efeitos práticos das descobertas científicas, perdeu, também, o controle sobre a primazia da ontologia teológica das visões de mundo. Com o desmoronamento do aparato econômico e político da Igreja feudal, desaparece este sólido ponto de apoio e os homens da modernidade, livres das amarras da religião, encontram em si mesmos o fundamento da verdade e da liberdade, decidem o que pode ser conhecido, o que é o conhecimento e o que é a certeza.

Nessas circunstâncias, explicita Moraes (1995), altera-se fundamentalmente a base de relacionamento do ser humano com o mundo que se torna o *subjectum*, o fundamento de tudo que existe quanto a seu aparecer e a sua verdade, ou seja, a sociedade e a cultura passam a ser compreendidas como obra humana. Descartes é quem elabora o fundamento metafísico deste modo de conhecer. “O *cogito* [pensamento] é o *subjectum* [fundamento] de toda certeza, uma vez que em si mesmo e por si mesmo fundamenta todas as possibilidades de qualquer fenômeno” (MORAES, 1995, p. 123). O existente não é mais o que está presente – como para o *hypokeimenon* grego – ou o que pertence à ordem da criação divina – como para a ontologia religiosa –, mas o que se coloca em oposição ao sujeito, o que se coloca como objeto. Sujeito e objeto são, a partir daí, tomados como duas entidades diferentes por natureza e intrinsecamente separadas. Oposto ao ser humano como sujeito, representado por ele, o que existe no mundo passa a ter sentido somente nesta relação (MORAES, 1995). O único conhecimento concebido como verdadeiro

é o que alcança representações mentais acuradas de um mundo objetivo, real, oposto e independente da mente do sujeito cognoscente.

Dito de outro modo, o *cogito* pode ser concebido como fundamento não por ser apenas o modelo, mas porque é a condição de qualquer certeza; para poder representar – colocar o mundo diante de si como objeto – é preciso que se conheça a si mesmo como quem representa o que é representado, como quem propõe o que é proposto (MORAES, 1995).

Em seus múltiplos feitios, as questões versando sobre as possibilidades do conhecimento e sobre o fundamento da verdade irão nortear as teorias do conhecimento a partir de Descartes. Ademais, contemporâneas de uma ciência da natureza caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada, tais teorias buscam, também, estabelecer e delimitar suas condições de possibilidade e suas justificativas lógico-psicológicas.

Com o positivismo do século XIX, porém, algo de novo se introduz na tradicional indagação sobre a gnosiologia: a teoria do conhecimento é substituída por uma teoria da ciência e a filosofia, de análise das possibilidades do conhecimento humano, é reduzida a uma metodologia da ciência. De acordo com Lukács (1976, p. 47), “as grandes revoluções que se iniciavam nas ciências da natureza pareciam oferecer um fundamento para excluir completamente da gnosiologia as categorias ontológicas decisivas da natureza, como, sobretudo, a categoria da matéria.” Tal movimento, segundo o autor magiar, passa de um ceticismo, ou mesmo pessimismo, especialmente no liberalismo, para uma confiança no poder ilimitado da manipulação das massas.

De fato, se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. (LUKÁCS, 1976, p. 47).

Quando a ciência permanece no nível do imediato sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam na prática imediata, como requerido pelo cardeal Bellarmino, na tentativa de salvar a ontologia teológica. Lukács (2012) faz referências ao combate de Lenin a essa tendência. Para o autor húngaro, Lenin atenta para a diversidade filosófica existente entre o conceito ontológico de matéria e o tratamento científico concreto de seus modos de manifestação apreensíveis e, também, à inadmissibilidade deste procedimento extrair conclusões diretas sobre a própria matéria³.

Com a exclusão da efetividade existente em si, ou mesmo considerada irrelevante para o processo da metodologia da ciência, deriva uma homogeneização da realidade existente em si e da “forma de espelhamento” (o conhecimento) em uma única objetividade.

Ainda no século XIX, na contracorrente dessa tendência, a questão ontológica recebe uma interessante abordagem com a concepção marxiana de que o que conhecemos são os fundamentos gerais do ser. As categorias de análise do real são formas de ser determinadas pelo real, que se constitui como síntese de múltiplas relações.

Para que nossa questão possa ser melhor explicitada, talvez um bom ponto de partida seja situar a retomada da questão ontológica no século XX, mesmo que em linhas bastante gerais. Tomamos como referência para essa explanação inicialmente a conferência *Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*, que Nicolas Tertulian expôs no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFCE em 1996.

A hegemonia da gnosiologia encontrou forte questionamento no século XX, quando da retomada da ontologia como questão central na filosofia nas obras de Heidegger, Hartmann e Lukács. A partir da metade do século XX, principalmente com as correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, essa discussão se articula a

³ Podemos relacionar esse procedimento criticado por Lukács com o que Bhaskar (1977, p. 36) denomina de “falácia epistêmica”, entendida como “proposições sobre o ser podem se reduzidas a, ou analisadas em termos de, proposições sobre o conhecimento, isto é, que questões ontológicas sempre podem ser transpostas em termos epistemológicos”.

uma outra, que é a da negação da existência do real independente das ações humanas ou das formas de sua apreensão.

Segundo Tertulian (1996), a retomada da ontologia situa-se no âmbito de uma crítica precisa: ao predomínio gnosiológico no percurso do pensamento ocidental, sobretudo na época moderna, e às conseqüentes concepções de conhecimento e de verdade nele implícitos. Em seu lugar, Heidegger, Hartmann e Lukács irão sustentar, de modo bastante distinto, o primado do ser efetivamente existente como centro de suas reflexões.

Observando as diferenças entre esses autores, Tertulian (1996, f. 15) destaca a referência ao conceito de reificação ou alienação. Enquanto Hartmann não os evoca, Heidegger, sob influência de Simmel e Husserl, recusa a abordagem dialética “privilegiando uma concepção apriorística do ser humano e das suas estruturas fundamentais”. Lukács, por sua vez, busca as fontes desses conceitos em Hegel e Marx. Realiza a crítica da alienação expondo uma concepção dialética da gênese do ser humano fundada na tensão entre teleologia e causalidade objetiva. Outro ponto, segundo o autor, é que Heidegger repudia a hegemonia do *logos* e da *ratio* na interpretação do mundo, interpretação da qual, em certa medida, Hartmann aproxima-se quando desenvolve a crítica do logocentrismo e do racionalismo excessivo. Lukács retoma essa crítica e avança, nela incluindo o logicismo. Aqui vale a explanação de Tertulian (1996, f. 15):

Lembremos que há nesse sentido um distanciamento comum destes três pensadores, tão diferentes ou mesmo opostos entre si, em relação ao neo-kantismo, ao positivismo e ao neo-positivismo e mesmo em relação à fenomenologia de Husserl (é a tese de Husserl sobre a filosofia como “ciência rigorosa” que provocou, desde 1925, as recriminações de Heidegger, que começou a se libertar cada vez mais do pensamento de seu mestre). A recusa de Nicolai Hartmann de aceitar a identificação aristotélica da forma substancial dos fenômenos com sua essência lógica, recusa reiterada em nome do condicionamento da forma pela matéria, está na base da sua crítica do finalismo e do racionalismo: Lukács investe também contra o logicismo, em nome da sua ontologia materialista, ao longo de toda sua última obra. Não é menos significativo observar que a identificação hegeliana da ontologia ou da metafísica à lógica, mais

precisamente a dissolução da ontologia na “ciência da lógica”, é contestada, por cada um dos três pensadores, Hartmann, Heidegger e Lukács.

Essas rápidas pinceladas indicam o contorno da problemática a ser superada pela ontologia. Os três pensadores - Hartmann, Heidegger e Lukács -, cada um a seu modo, buscaram deslocar a questão gnosiológica com o objetivo de “interrogar antes de tudo a *ratio esendi* das coisas, subordinando a *ratio cognoscendi* àquela e, para reatualizar, assim, uma grande tradição metafísica que vai de Aristóteles passando pela ontologia medieval até Kant e à *lógica* de Hegel” (TERTULIAN, 1996, f. 2).

Dos três pensadores, quem desenvolve a reflexão sobre a determinação ontológica do ser social, seguindo a orientação marxiana, com base nas categorias gerais do ser que fundamentam o novo ser, é Lukács (2012, 2013). No novo ser surgem novas categorias que operam sobre as categorias gerais em uma relação de superação-continuidade, isto é, ao mesmo tempo em que o ser social supera os limites postos pelos seres inferiores, superando-os, não elimina as suas determinações, processo a que Marx refere-se como recuo das barreiras naturais.

Lukács (1990, p. 3) observa que o domínio da gnosiologia, que culmina em Kant, foi tão expressivo nos últimos séculos que levou “a opinião pública competente” a esquecer que o seu objetivo principal estava em “fundar e garantir o direito à hegemonia científica da ciência natural desenvolvida a partir do Renascimento, mas de fazê-lo em termos tais que ficasse salvo – cada vez na medida socialmente requerida – o espaço ideológico que a ontologia religiosa tinha conquistado historicamente”. Assinala que o compromisso bellarminiano nunca conseguiu bloquear totalmente as repercussões que a ruptura com a posição cósmica e ontologicamente espacial da terra pode ter sobre o plano da concepção de mundo. Isso faz surgir uma polarização na filosofia burguesa: por um lado estão os que buscam completar coerentemente a nova ontologia, acolhendo e desenvolvendo a herança do Renascimento; por outro, estão pensadores importantes e influentes que

buscam dar uma fundação gnosiológica ao cinismo político-eclesiástico de Bellarmino,

Basta recordar, a esse propósito, Berkeley e Kant, – a despeito de todas as diferenças entre ambos até em questões de princípio. No essencial, o elemento comum das aspirações de ambos consiste em demonstrar gnosiologicamente que não é possível atribuir significado ontológico aos nossos conhecimentos do mundo material. (...) Em ambos os casos o funcionamento do conhecimento da natureza – em cada ciência singular –, em sua objetividade prático-imanente, é deixado gnosiologicamente intacto, ao lado de uma rejeição – igualmente gnosiológica – de toda “ontologização” de seus resultados, de todo reconhecimento da existência de objetos em-si, independentes da consciência cognoscente; (LUKÁCS, 2012, p. 39-40).

Na ontologia geral apresenta-se o movimento idealista subjetivo, que “com base numa orientação gnosiológica, havia combatido o materialismo filosófico por causa do empenho deste em derivar da materialidade todo e qualquer ser.” (Ibidem, p. 54), erguendo um singular mundo pensado, embora o ser em-si – ontológico – permaneça incognoscível por princípio,⁴ pois “o ser em si deve permanecer para todo conhecimento um fantasma inalcançável ou um além sempre abstrato. (...) Sempre subsiste, portanto, nos idealistas subjetivos, uma visão de mundo – muito variada, ou mesmo contraposta – que refuta apenas a ‘presunção materialista’ de explicar o mundo por si mesmo” (LUKÁCS, 2012, p. 54).

Com a debilidade do predomínio do pensamento kantiano no curso do século XIX, Lukács observa o surgimento de uma corrente idealista no pensamento positivista – com suas origens em Mach, Avenarius, Poincaré⁵ –, a qual cria um terreno que se pretende nem idealista-subjetivo nem materialista-objetivo, mas um meio filosófico que exclui do campo do conhecimento toda ontologia, garantindo, sob essa suposta neutralidade, um conhecimento científico puro.

⁴ Lukács comenta a crítica de Kant que chama de “escândalo da filosofia” o fato, sustentado por Berkeley, de que a existência das coisas fora de nós era admitida simplesmente por fé.

⁵Mach (1838-1916), Avenarius (1843-1896) e Poincaré (1854-1912), são alguns dos filósofos que no final do século XIX começaram, cada qual a seu modo, a questionar o empirismo das ciências.

Os assim chamados elementos do mundo (por exemplo, a unidade de sensação e coisa) são declarados um terreno assim, nem objetivo nem subjetivo, a partir do qual essa corrente quis construir uma nova filosofia científica que excluísse toda ontologia. Com isso, nada mais natural que o distanciamento em relação a Kant, apesar da múltipla afinidade gnosiológica com o neokantismo, tenha sido energeticamente acentuado, de modo a evidenciar que a nova filosofia era adversária de toda visão de mundo, inclusive das idealistas. (LUKÁCS, 2012, p. 44-55).

Uma vez que a separação do mundo sob o modelo da “crítica da razão pura” e da “crítica da razão prática” revelava-se impraticável, pois em última análise podia somente separar um conhecimento puro da natureza de uma moral pura, surgem “contínuos compromissos metodológicos que põem de lado o problema ontológico fundamental da especificidade ontológica do ser social e afrontam as dificuldades cognitivas dos setores singulares de modo puramente gnosiológico ou puramente metódico, epistemológico” (Ibidem, p. 26). Para os neokantianos isso se dá por simples coerência, uma vez que o ser da coisa em si não pode ser conhecido. “Aqui o neokantismo do final do século aproxima-se bastante do positivismo da época de Mach, Avenarius etc.” (LUKÁCS, 2012, p. 26)⁶.

Somente em Marx, afirma Lukács, a ontologia recebe a descrição correta que supera a analogia da relação entre gnosiologia e métodos específicos das ciências singulares, pois o que passa a ser conhecido são os fundamentos gerais de qualquer ser. “Antes de tudo, ele vê com clareza que há toda uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por essa razão, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Ibidem, 2012, p. 27). Evidencia-se a relação existente entre os níveis de ser, em que, nas formas mais compostas e complexas as categorias da ontologia geral permanecem presentes como momentos superados. Superar, assinala Lukács (2012), no sentido hegeliano que inclui também o conservar.

⁶ Em outra passagem Lukács critica o posicionamento que parte dos marxistas russos realizaram em direção a estes dois autores (LUKÁCS, 1976).

Lukács desenvolve sua ontologia com uma visão histórica do real. Sobre esse aspecto, Duayer (1995, f. 107) ao discutir a historicidade na ontologia do ser social marxiana, citando estudo de Rockmore, observa:

Na opinião de Rockmore, a noção de história desenvolvida por Lukács em sua *Ontologia*, baseada em sua leitura da posição de Marx, insiste na “imanência, na própria realidade social, das categorias empregadas para interpretar a realidade social”. (...) Tal concepção não nega, desse modo, a historicidade das categorias contidas em outros sistemas categoriais. Para colocá-lo na conhecida formulação de Marx, isto equivale a dizer que as “categorias são formas de ser, determinações do existe”.

Lukács considera três modos de ser que se distinguem uns dos outros por uma especificidade ontológica própria, sem que isso gere nenhum tipo de hierarquia: “estão, porém, ligados segundo uma linha de desenvolvimento (necessária-causal, não teleológica) que funda o biológico sobre o inorgânico e o social sobre os dois precedentes modos do ser” (SCARPONI, 1976, p. xiii). Logo, a ontologia da natureza inorgânica apresenta-se como fundamento de todo ser, como geral, uma vez que não pode existir nenhum ser que não esteja ontologicamente nela fundado.

Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar em nível ontológico só sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E o mesmo acontece com as categorias, por sua vez novas, do ser social em relação àquelas da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana com relação à essência e a constituição do ser social pode, portanto, ser posta racionalmente somente sobre a base de uma tal fundação em graus. A questão com relação à especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e, ao mesmo tempo, do emergir de suas específicas determinações. (LUKÁCS, 1976, p. 5).

Embora tratando de uma questão central da filosofia, Lukács tem sua preocupação voltada às questões práticas emergentes do período em que vive e, por isso mesmo, vê a necessidade de recolocar a questão da ontologia no centro da reflexão, sem que isso signifique o abandono da gnosiologia, pois que esta é o

conhecimento, mesmo que aproximativo, da realidade que constitui o *locus* de ação do ser social.

Segundo Scarponi (1976, p. ix), Lukács entendia que a nova realidade capitalista objetivava controlar as ciências para melhor manipulá-las, o que torna o método neopositivista, “que é ao mesmo tempo representante teórico e instrumento da manipulação”, o adversário direto do marxismo.

Trata-se de um verdadeiro e próprio movimento internacional que encontra origem na necessidade do capitalismo de manipular o mercado, mas que depois se autonomiza e se desenvolve em uma forma geral de consciência em que impera exclusiva uma gnosiologia que quer substituir o conhecimento da realidade pela manipulação dos objetos indispensáveis na práxis imediata. A verdade é suplantada pelo alcance dos fins prático-imediatos, neste movimento ideológico geral não estão somente as correntes filosóficas de maior prestígio intelectual neste período (neokantismo, positivismo, empirocriticismo, pragmatismo, behaviorismo e enfim o neopositivismo, com o seu *pendant*, o existencialismo), mas também a religião codificada, que busca com a ciência moderna o ‘compromisso bellarminiano’ da dupla verdade. (SCARPONI, 1976, p. ix).

Se durante quase todo o século XX a discussão situava-se claramente entre a ontologia e a gnosiologia ou a epistemologia, a partir das últimas décadas o debate ganha novas características. Com a suposta derrocada da epistemologia, com a chamada crise da modernidade e seus sub-produtos de agenda “pós-moderna” (WOOD, 1999), os “pós-ismos” (MORAES, 1996) determinam a suposta morte do sujeito, passam a defender que a verdade legitima-se na cultura ou na política, ou então é uma construção criada pelos homens, uma crença socialmente justificada.

O debate instaurado nestes termos passou a polarizar em torno dos que consideram que o real existe independentemente de o conhecermos ou não, e justamente por isso, é cognoscível, e os que consideram o real incognoscível e até mesmo inexistente, ou que só ganha existência como produto do conhecimento ou da cultura.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Consideramos a atualidade do debate referido acima como um dos pontos a ser enfrentado no debate sobre a produção do conhecimento em educação. Nesse sentido, só é possível pactuarmos com a idéia que o real existe independente de nosso conhecimento sobre ele, se possuímos também uma coerente noção do que é o ser social. Pois, se realidade e pensamento fossem uma mesma coisa os seres humanos estariam impedidos de pôr novos fatos ontológicos, ou seja, estabelecerem novas efetividades sociais. Lukács (2012), referindo-se à ontologia marxiana, destaca sua diferença com as ontologias antecedentes, apontando que já em Marx se conferiu ao espelhamento dialético da realidade objetiva uma posição central na atuação do ser social.

Bhaskar também comunga desta idéia da não identidade entre ser e pensamento quando discute a questão da ciência. Para ele os objetos reais, que existem independente de nosso conhecimento, correspondem à dimensão intransitiva, e o conhecimento que possuímos destes objetos referem-se à dimensão transitiva, vista como histórica e social.

Essa distinção ontológica constitui a possibilidade do ser social se posicionar frente à realidade. Nesse processo a educação contribui para o estabelecimento de algumas das condições necessárias para a possibilidade da superação da sociabilidade atual. Sobre a importância do esclarecimento, Bhaskar (1993, p. 1) resume assim a importância desta reflexão filosófica.

A meu ver, qualquer que seja nossa política, no sentido restrito de partido ou facção, os socialistas concordarão que o que merece nossa preocupação hoje é a construção de um movimento para o socialismo – no qual o socialismo ganha uma hegemonia intelecto-cultural de modo a se tornar o senso comum esclarecido de nossa era. O meu uso da frase “senso comum esclarecido” é deliberado. Em um mundo capitalista e em uma sociedade burguesa, o socialismo nunca será o sentido corrente. Mas o que podemos aspirar é o alvorecer de um novo Esclarecimento, um Esclarecimento socialista que estará para alguma ordem futura das coisas como, no século XVIII(18), o Esclarecimento burguês estava para a Declaração Americana de Independência, a revolução francesa e a derrubada da escravidão colonial, para os quais ajudou a preparar o terreno cultural. Se este é nosso projeto como intelectuais socialistas – ganhar para o

socialismo o plano intelectual mais elevado –, deveria estar claro por que precisamos levar a sério a filosofia.

O conhecimento é uma fértil ferramenta teórica que pode permitir analisar e desnudar os processos de desvalorização da formação humana e da pesquisa em um contexto de desumanização. Mas também pode obstaculizar e consolidar o *status quo*. Consideramos esse debate imprescindível para a educação realize sua finalidade precípua, o que exige a apreensão da especificidade da formação do ser social, como explicita Lukács (2013, p. 130):

É possível que a peculiaridade específica do ser social fique ainda mais evidente no complexo de atividades que costumamos chamar de educação. Naturalmente, também para isso há certas analogias nas espécies animais superiores. Estas, contudo, empalidecem quando ponderamos que o auxílio que os animais adultos dão aos seus filhotes se reduz à apropriação de uma vez por todas, com a destreza correspondente à espécie, de certos comportamentos que permanecem indispensáveis por toda a sua vida. Porém, o essencial da educação dos homens, pelo contrário, consiste em capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida. (...) Assim sendo, a problemática da educação remete ao problema sobre o qual está fundada: sua essência consiste em influenciar os homens no sentido de reagirem a novas alternativas de vida de modo socialmente intencionado.

Isso reforça a tese marxiana de que o ser social reproduz a si mesmo. Se nos limitarmos ao imediatamente dado, condenamos as novas gerações ao limite de desenvolvimento dado pela vida cotidiana. Isso dificilmente apresentará “novas situações” e, pior ainda, terão dificuldades em escolher o “modo socialmente intencionado”, pois agirão pela “intenção” social que defende um pequeno grupo que detêm a hegemonia da direção social. Um conhecimento que se limita ao imediato da prática cotidiana não pode oferecer outra possibilidade de formação. Lukács é imprescindível para refletirmos sobre que conhecimento queremos que as novas gerações se apropriem.

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BHASKAR, Roy. *A Realist Theory of Science*. London: Verso, 1977.
- _____. *Reclaiming Reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London: Verso, 1993.
- BRECHT, Bertold. *Life of Galileo*. London: Methuen Drama, 1991.
- DUAYER, Mário. *Manipulação ou Emancipação? Pragmatismo e Ciência Econômica*. 1995. Tese (Professor Titular) - Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- LESSA, Sérgio. *A ontologia de Lukács*. Maceió: UFAL, 1996.
- LUKÁCS, Georg. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976. v. 1. liv. 1.
- _____. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1981. v. 2. liv. 1.
- _____. *Prolegomeni All'Ontologia dell'Essere Sociale: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*. Milano: Guerini Associati, 1990.
- _____. *Ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MORAES, Maria Célia M. Comte e o Positivismo. In: HÜHNE, L. M. (Org.) *Profetas da Modernidade*. Rio de Janeiro: UAPÊ/SEAF, 1995.
- _____. Os "pós-ismos" e outras querelas ideológicas. *Perspectiva*, Florianópolis, UFSC/CED, n. 24, p. 45-59, 1996
- RUI, Antonio M.; MORATÓ, Javier C. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1996. CD-Rom.
- SCARPONI, Alberto. Prefazione. In: Lukács, G. *Per l'ntologia dell'essere sociale*. Roma: Riuniti, 1976. v. 1. liv. 1.
- TERTULIAN, Nicolas. Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea. In: *Conferência Proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFCE*, 1996, Recife. Trabalho não publicado.
- _____. Nicolai Hartmann e Georg Lukács: uma aliança fecunda. In: *Crítica Marxista*. N. 32, 2011.
- _____. Sobre o método ontológico-genético em filosofia. *Perspectiva*, v. 27, n. 2, jul/dez. 2009.
- WOOD, Ellen M. O que é a agenda "pós-moderna"? In: WOOD, Ellen M.; FOSTER, John. B. *Em Defesa da História: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.