

## **EDUCAÇÃO, CONHECIMENTO E ONTOLOGIA: UMA VINDICAÇÃO A PARTIR DE LUKÁCS<sup>1</sup>**

AVILA, Astrid Baecker<sup>2</sup> – UFPR – astridavila@ufpr.br

ORTIGARA, Vidalcir<sup>3</sup> – UNESC – vdo@unesc.net

GT: Filosofia da Educação / n.17

Agência Financiadora: CNPq e FUCRI

A educação é uma esfera da sociabilidade em que o conhecimento possui centralidade. Falar em educação leva a nos perguntar sobre a questão do conhecimento. Historicamente a relação educação, ciência e conhecimento tem sido abordada numa 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 da ontologia as questões humanas substantivas foram impedidas de serem racionalmente discutidas. Os seres humanos, nessa perspectiva, predominante, estariam no mundo sujeitos à imediatez das fatalidades. Buscamos nessa pesquisa refletir sobre a importância dos estudos ontológicos para os debates sobre o conhecimento, questão diretamente relacionada com a educação. Ou seja, de que imagem de mundo e de conhecimento (incluindo o conhecimento científico) partem nossas afirmações. Interessa-nos compreender 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 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 idéias ocidentais, com foco na modernidade, a partir do entendimento lukacsiano.

### **PORQUE ONTOLOGIA?**

Todas as vezes que apresentamos a necessidade de levarmos em consideração as implicações entre ontologia e conhecimento para o debate atual da educação, apresenta-

---

<sup>1</sup> Esse trabalho é resultado articulado dos seguintes projetos de pesquisa: 1) “Formação humana como relação dialética entre necessidade e história: as formulações teóricas de Georg Lukács e Roy Bhaskar” ; 2) “A Pós-graduação na Educação Física e as tendências na produção de conhecimento: o debate entre realismo e anti-realismo”.

<sup>2</sup> Doutoranda em Educação – PPGE-UFSC, bolsista CNPq/BR.

<sup>3</sup> Doutor em Educação – PPGE-UFSC, Coordenador Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Educação-UNESC.

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.

Lessa (1996) responde a esta 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 idéia 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 homem.

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, e no caso de nossas preocupações com a educação, do que é o conhecimento. É preciso contrapor a essa falsa concepção da natureza humana, como 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, sendo que isso nos permite pôr novas objetividades, que reside como um momento de liberdade em que a transformação social torna-se possível. Lukács (1976, p. 2) afirma que “O próximo passo dado por Marx, [...] consistiu 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. Ou seja, colabora com o entendimento de Bhaskar da não identidade do ser, os objetos reais – dimensão intransitiva, que pertencem ao real e o conhecimento que possuímos dele – dimensão transitiva e, portanto histórico e social.

Se nossa tentativa é contrapor à concepção liberal conservadora, precisamos questionar essa essência (que nos compreende como proprietários), 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 (1976, p. 27) afirma que

Se a ontologia é negada por princípio ou pelo menos considerada irrelevante para as ciências exatas, a consequência obrigatória é que a realidade existente em si, a sua forma de espelhamento hoje predominante na ciência e as hipóteses daí derivadas - que praticamente se aplicam pelo menos a determinados grupos de fenômenos - são homogeneizadas em uma única e mesmíssima objetividade. (Os pesquisadores que instintivamente refutaram este tipo de nivelamento, foram estigmatizados com a denominação de "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 e, 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. “Até hoje não tivemos uma história da ontologia” (LUKÁCS, 1976, p. 7) 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 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. “A contraposição entre reino da necessidade e reino da liberdade evidentemente não pode coincidir com a distinção entre ser em geral e ser social.” (LUKÁCS, 1976, p. 3)

### 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. Nesse sentido, procuramos caracterizá-lo como uma atividade do ser humano, uma 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.

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 de molde teleológico na qual existe um mundo dos homens onde se realiza o seu destino, em que seu comportamento decide a sua salvação ou condenação, e um mundo de deus, envolvente, ainda mais teleológico, cósmico-transcendente, cujo ser constitui a garantia ontológica última do indubitável poder de deus na realidade terrena; o cosmo é, portanto, fundamento ontológico, o objeto visível do poder de deus. (LUKÁCS, p. 1976, p. 14)

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

Todas essas mudanças não tocaram, porém, os princípios mais importantes da ontologia religiosa: o caráter teleológico do cosmo e do desenvolvimento histórico, o edifício antropocêntrico (e, portanto, necessariamente geocêntrico) do cosmo que, governado pela onipotência de deus – o qual a exercita teleologicamente – faz da vida humana o centro do universo, protegido na transcendência que é própria do homem. (LUKÁCS, 1976, p. 15)

Enquanto a igreja conseguiu realizar as adaptações entre ontologia e moral pôde garantir seu predomínio, refutando a imagem de mundo “normal-quotidiana” 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 chamado 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 Roberto Bellarmino é figura central no contexto da ontologia religiosa que estamos analisando. Teve forte presença nos processos da Inquisição de Giordano Bruno, 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. É interessante revermos um pequeno trecho do que o próprio Bellarmino escreve:

Em terceiro lugar, digo que se houve uma verdadeira demonstração de que o sol está no centro do mundo e a terra no terceiro céu, e que o sol não gira em torno da terra senão que a terra em torno do sol, haveria que proceder com sumo cuidado a explicar as Escrituras que se manifestam em sentido contrário, e, para dizer melhor, que não as entendemos bem antes que dizer que o que afirmamos é falso. Porém, não quero crer que exista tal demonstração enquanto não me for demonstrada. Nem é o mesmo demonstrar que podemos salvar melhor as aparências, se suponhamos que o sol ocupa o centro e que a terra está no céu, que demonstrar que o sol está realmente no centro e que a terra está realmente no céu; porque, no meu entendimento, pode ser que exista a primeira demonstração, porém duvido muito que a segunda exista e, em caso de dúvida, não deves abandonar as Sagradas Escrituras tal como as interpretam os santos padres. (BELLARMINO, apud RUI; MORATÓ, 1996)

Posteriormente às pesquisas de Copérnico, Kleper e Galileu torna-se impossível reprimir socialmente as consequências de suas descobertas, que fogem ao controle da ontologia religiosa. “A queda científica do sistema cósmico geocêntrico pôde, por certo tempo, ser condenada como heresia com todas as consequências, mas não era mais possível parar com tais meios a sua ação sobre a práxis social.” (LUKÁCS, 1976, p. 16) 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 recorre à dupla verdade para salvar, ao menos provisoriamente, quanto de sua ontologia ela não está em condições de ceder.”

Essa posição, assinala Lukács (1976), 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 cinismo do cardeal Bellarmino, com sua versão da dupla verdade foi representado por Brecht (1991, p. 57), em seu drama sobre a vida de Galileu: “Adequamo-nos aos tempos, Barberini. Se as cartas astronômicas que se baseiam sobre uma nova hipótese facilitam a navegação para nossos marinheiros, usem-se, então estas cartas. A nós desagradam somente as teorias que falsificam as Escrituras.” Lukács (1976, p. 16) complementa que esse caráter cínico é reforçado, também, “quando não se trata de procurar um pouco de espaço para um conhecimento, que de outra forma seria reprimido ou condenado a ser extirpado, mas de manter em pé, com a sua ajuda, sobre o plano organizativo, a validade oficialmente intacta de uma ontologia.”

A classe burguesa não poderia mais aceitar que a Igreja impedisse a utilização dos novos conhecimentos para melhor dominar as forças naturais, pois, para ela, “o desenvolvimento ilimitado das ciências, principalmente das ciências naturais, era uma questão de vida ou morte” (Lukács, 1976, p. 16). 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 (LUKÁCS, 1976). 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 e as mulheres 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, 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 (MORAES, 1995).

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 feitiços, 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. 27), “as grandes revoluções que se iniciavam nas ciências da natureza pareciam oferecer um fundamento à completa exclusão das categorias decisivas como, sobretudo, a matéria, da gnosiologia positivístico-científica e da metodologia das ciências naturais.” Tal movimento, segundo o autor magiar, apontando as indicações de Mannheim que mostram a influência do pragmatismo e do behaviorismo, passa de um ceticismo, ou mesmo pessimismo, especialmente no liberalismo, para uma confiança no poder ilimitado da manipulação das massas.

Se de fato a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da efetividade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados estas novas verdades, que são de modo necessário ontologicamente fundadas, e que aprofundam e multiplicam o conhecimento ontológico, então sua atividade se reduz em última análise a sustentar a práxis no sentido imediato. (LUKÁCS, 1976, p. 27).

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 (1976) 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 matéria<sup>4</sup>.

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.

---

<sup>4</sup> 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.”

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 explicitada de forma mais clara, talvez um bom ponto de partida seja situar a retomada da questão ontológica no século XX, mesmo que em linhas bastante gerais.

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 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 (1976, 1981). 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-ecclesiástico de Bellarmino,

(...) basta recordar – para além das diferenças também sobre questões de princípio – Berkeley e Kant. O elemento comum a estes dois pensadores é em substância o de mostrar sobre o plano gnosiológico que não se pode atribuir nenhum significado ontológico aos nossos conhecimentos sobre o mundo material. (...) Nos dois casos o funcionamento – no interior das singulares ciências – do conhecimento da natureza na sua objetividade prático-imanente é gnosiologicamente deixado íntegro, mas – igualmente do ponto de vista gnosiológico – refuta-se toda “ontologização” dos seus resultados, todo reconhecimento da existência de objetos em-si independentemente da consciência que os conhece. (LUKÁCS, 1976, p. 18)

Na ontologia geral apresenta-se o movimento idealista subjetivo, que “com base em uma orientação gnosiológica, combateu o materialismo filosófico por causa do empenho deste em derivar cada ser da materialidade” (Ibidem, p. 33), erguendo um singular mundo pensado, embora o ser em-si – ontológico – permaneça incognoscível por princípio,<sup>5</sup> pois “o ser em si termina por tornar-se ou um fantasma não alcançável ou um além que permanece abstrato para todo conhecimento. (...) 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, 1976, p. 33-34).

Com a debilidade do domínio 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, Poincaré<sup>6</sup> –, 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.

Os denominados elementos do mundo (p. ex., a unidade de sensação e coisa) são declarados um terreno nem objetivo nem subjetivo, do qual esta corrente queria construir uma nova filosofia científica que excluísse toda ontologia. Com isso, é evidente que o distanciamento em relação a Kant punha já de manifesto que a nova filosofia era adversária de toda visão de mundo, inclusive as idealistas, ainda que

---

<sup>5</sup> 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 fê.

<sup>6</sup>Mach (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.

sua afinidade gnosiológica com o neokantismo tenha sido muitas vezes energeticamente acentuada. (LUKÁCS, 1976, p. 34)

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 colocam de lado o problema fundamental da especificidade ontológica do ser social e afrontam as dificuldades conceituais nos singulares setores sobre um plano puramente gnosiológico ou puramente metódico, epistemológico.” (Ibidem, p. 4) 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 início do século encontra-se muito próximo ao contemporâneo positivismo de Mach, Avenarius, etc.” (LUKÁCS, 1976, p. 4)<sup>7</sup>

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. “Acima de tudo, ele vê com clareza que existe toda uma série de determinações categoriais sem as quais não é possível tomar concretamente o caráter ontológico de nenhum ser. Portanto, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral” (Ibidem, 1976, p. 4). 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 (1976), no sentido hegeliano que inclui também o conservar.

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”.

---

<sup>7</sup> Em outra passagem Lukács critica o posicionamento que parte dos marxistas russos realizaram em direção a estes dois autores (LUKÁCS, 1976).

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,<sup>8</sup> 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 só 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 isto 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 mais bem 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 desenvolve-se em uma forma geral de consciência onde 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 entram somente as correntes filosóficas de maior prestígio intelectual neste período (neokantismo, positivismo, empiriocriticismo, 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)

---

<sup>8</sup> Tradutor das obras de Lukács para a língua italiana.

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.

\*\*\*

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 porem novos fatos ontológicos, ou seja, estabelecerem novas efetividades sociais. Lukács (1976), referindo-se à ontologia marxiana, destaca sua diferença com as ontologia 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, o Esclarecimento burguês estava para 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.

## REFERÊNCIAS

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.

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.

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.