

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

ALEXANDRE DE JESUS SANTOS

**MEMÓRIA E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL:
CONTRIBUIÇÕES A UMA TEORIA MARXISTA DA MEMÓRIA**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
ABRIL DE 2021

ALEXANDRE DE JESUS SANTOS

**MEMÓRIA E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL:
CONTRIBUIÇÕES A UMA TEORIA MARXISTA DA MEMÓRIA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória Cultura e Educação.

Projeto Temático: Memória e história das ideias pedagógicas contra-hegemônicas no Brasil.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Eduardo Felix dos Santos.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA

ABRIL DE 2021

S233m

Santos, Alexandre de Jesus.

Memória e ontologia do ser social: contribuições a uma teoria marxista da memória. / Alexandre de Jesus Santos – Vitória da Conquista, 2021.
273f.

Orientador: Cláudio Eduardo Félix dos Santos.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2021.

Inclui referência F. 267 – 273.

1. Ontologia do ser social. 2. Memória. 3. Reprodução social. I. Santos, Cláudio Eduardo Félix dos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 320.5315

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Memory and ontology of the social being: contributions to a marxist theory of memory.

Palavras-chave em inglês: Ontology of the social being; Memory; Social Reproduction.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Cláudio Eduardo Félix dos Santos (presidente), Profa. Dra. Ana Elizabeth Santos Alves (titular), Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (titular), Prof. Dr. Newton Duarte (titular), Profa. Dra. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda (titular).

Data da Defesa: 09 de abril de 2021.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO**ALEXANDRE DE JESUS SANTOS****MEMÓRIA E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: CONTRIBUIÇÃO A UMA
TEORIA MARXISTA DA MEMÓRIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade

Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 09 de abril de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Eduardo Félix dos Santos (Presidente)
Instituição: UESB



Profª Drª Ana Elizabeth Santos Alves
Instituição: UESB

Ana Elizabeth S. Alves

Profª Drª Caroline Vasconcelos Ribeiro
Instituição: UESB

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Prof. Dr. Newton Duarte
Instituição: UNESP



ui

Profª Drª Maria Norma Alcântara Brandão

Maria Norma Alcântara Brandão

DEDICATÓRIA

A toda a classe trabalhadora que, em virtude do processo de exploração sob o qual está submetida cotidianamente, através da exploração da mais-valia e com o pagamento de impostos para o governo, financiou parcialmente este trabalho.

À Ana Clara, minha filha, inspiração e motivação eternas!

AGRADECIMENTOS

É preciso reconhecer, inicialmente, que o trabalho que segue é desdobramento de um projeto que se iniciou há pelo menos oito anos, ainda durante a realização do mestrado. Neste período, foram muitos os espaços nos quais tive a oportunidade de debruçar-me coletivamente sobre esse objeto, através de exposições que resultaram em discussões, debates, reflexões que, por sua vez, implicaram no meu amadurecimento acerca do problema, sendo esta tese o resultado final do processo de pesquisa, mas não a conclusão do objeto para o qual, aliás, esta tese possui a pretensão apenas de ser um prolegômenos.

Por essa razão, o resultado da pesquisa que doravante será apresentada é desdobramento de muitas contribuições e, certamente, apesar de ter sido realizado por quatro mãos, as minhas e as do meu orientador, esse é, sem dúvida, um trabalho coletivo, de inumeráveis subsídios para as quais eu poderia ser, indubitavelmente, apenas o sintetizador dessas múltiplas determinações, não fosse a subjetividade e a objetividade que subjaz meu ser. Deveria, assim, agradecer, todo o rol de autores, dos pré-socráticos aos pós-modernos, dos quais extrai algum conhecimento, tenham eles contribuído ou não para elaboração efetiva da minha pesquisa, uma vez que agora, todos eles, fazem, em alguma medida, parte do meu ser. Contudo, reservarei essas linhas para agradecer àquelas pessoas e entidades que contribuíram de forma mais efetiva, presente e pulsante para a realização desta tese de doutorado, sem deixar de reconhecer, entretanto, que tanto eu, quanto esta tese de doutorado somos resultados desses processos.

Gostaria, inicialmente, de agradecer ao Grupo de Estudos de Ideologia e Luta de Classes (GEILC/CNPq/MP) do qual sou partícipe e no qual desenvolvi a imensa maioria das reflexões que constam nesta tese de doutorado; onde tive a oportunidade de amadurecer intelectualmente e como pessoa, através das muitas relações sociais que ali estabeleci, das inumeráveis contribuições que de lá recebi, assim como por meio de todas aquelas asserções que, dentro das minhas limitações, também dei para aquele coletivo. Sem o Geilc, esta tese de doutoramento, com a sua forma e seu conteúdo, neste desenho específico de ser, dificilmente poderia ser realizada.

Entre os membros do Geilc, gostaria de agradecer particularmente ao meu camarada Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas de Almeida, não somente meu mentor intelectual desde o quarto semestre da graduação em História na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Coordenador do Geilc, mas também meu orientador na graduação, no mestrado e durante metade do doutorado, momento em que, por questões pessoais, precisou se afastar do

Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS); acima de tudo, o Prof. Rubens, fundamentalmente, me ensinou a escrever, científica e poeticamente, tendo me acompanhado durante toda a minha trajetória acadêmica e minha vida pessoal, de tal modo que nossos laços transcendem em muito a dimensão institucional e se insere nos âmbito da amizade, da luta revolucionária, da afinidade ideológica. Ao professor Doutor José Rubens Mascarenhas de Almeida, e a todos os demais membros do Geilc, meu muito obrigado.

Gostaria de agradecer, também, ao camarada Prof. Ms. Daniel Almeida, membro do Geilc com quem mantive um intenso diálogo desde antes do processo seletivo para o PPGMLS até o processo de realização do doutorado, com o qual tive a oportunidade de amadurecer muitos problemas que surgiram durante a escrita da tese, até compartilhar muitas das minhas angústias e incertezas ao longo deste espinhoso caminho; fomos, inclusive, aprovados juntos no concurso para professor da Rede Estadual de Ensino do Estado da Bahia. Ao camarada Daniel, meu muito obrigado.

É necessário aqui, fazer jus a imensa contribuição, paciência, presteza e acolhimento que recebi do meu orientador Prof. Dr. Cláudio Eduardo Félix dos Santos que, por muitas vezes, se mostrou absolutamente solidário aos meus percalços pessoais que, por mais de uma vez, quase me fizeram desistir do doutorado. Sua serenidade, seu acolhimento e altruísmo foram, certamente, imprescindíveis para que as muitas “pedras no meio do caminho” não me derrubassem. As contribuições intelectuais, as orientações dialogadas e as conversas horizontais me forneceram a liberdade e a segurança necessárias para seguir em frente com as minhas reflexões que, muitas vezes, pareciam, para mim mesmo, “devaneios loucos”. Nestes momentos, Cláudio estava lá, não só para me trazer de volta ao chão, mas, também para me permitir voar ao céu e além, sem, contudo, perder o lastro material. Ao professor Doutor Cláudio Eduardo Félix dos Santos, meu muito obrigado.

Ao Prof. Ms. Jasson Martins, a quem tive a oportunidade de conhecer durante a realização da graduação em Filosofia na UESB, tendo sido meu professor nas disciplinas de Filosofia Antiga I e II, de Estética I e II e de Metafísica, tendo também me oportunizado a possibilidade de realizar o Tirocínio Docente na disciplina de Filosofia Antiga II, momento no qual tive a oportunidade de ministrar aulas sobre Epicuro a partir da recém lançada tese de doutorado de Marx intitulada “A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro”, momento esse extremamente marcante em minha trajetória acadêmica. Daí surgiram diversas parcerias, desde a produção de artigos em conjunto à organização de revista e livros, além de uma profícua e inesperada relação de amizade. Muitos dos livros usados para a realização desta tese de doutorado, aliás, provieram da sua, nada modesta, biblioteca

peçoal. Ao ilustre professor Mestre Jasson Martins, agora doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor desta majestosa casa, meu muito obrigado.

Gostaria, igualmente, de agradecer ao camarada Prof. Ms. Uelber Barbosa Silva, a quem tive a oportunidade de conhecer ainda durante a graduação em História na UESB e do qual me tornei amigo confidente. Estudioso do problema da Ideologia e da Alienação na Ontologia de Lukács, foram muitos os diálogos, reflexões, debates e dissonâncias através da internet sobre variados elementos da filosofia lukacsianas, me ajudando a compreender melhor muitos dos seus aspectos e ser, é verdade, mais moderado nas minhas afirmações, apesar do meu temperamento intempestivo. Por muito tempo, na ‘solidão da terra que o sol tentou matar’, debruçado sobre a obra de Lukács e Mészáros, o camarada Uelber, também na angústia da escrita da sua tese de doutorado em Maceió, na Universidade Federal de Alagoas, foi meu companheiro, como diria Augusto dos Anjos, “inseparável”. A poesia, aliás, nunca esteve ausente do nosso intercâmbio. Ao camarada prof. Mestre Uelber, companheiro da luta revolucionária, amigo da vida cotidiana, colega do Instituto Lukács, meu muito obrigado.

Não poderia deixar de citar, nestes agradecimentos, o camarada Prof. Ms. Mailton Pereira Rocha pois, desde a realização do mestrado, nos tornamos não apenas cúmplices teóricos e ideológicos da luta revolucionária, com todas as nossas limitações e possibilidades, mas também amigos. Com ele, mantive contato durante todo esse período, não somente através de muitas produções conjuntas e horas de estudo, mas também por meio de diálogos que me ajudaram a amadurecer muitos dos problemas enfrentados nesta tese de doutorado. Ao camarada Mailton, meu muito obrigado. Ao Prof. de Geografia, amigo velho, cúmplice na admiração “Das Barrancas do Rio Gavião” e do “bode velho”, carinhosamente conhecido como Zé de Neuza, gratidão.

É preciso ressaltar, contudo, que durante os dois primeiros anos do doutorado pude me dedicar única e exclusivamente aos estudos, tendo sido, durante este período, bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), razão pela qual agradeço, não apenas a esta instituição que proporcionou o financiamento parcial dos meus estudos, como também à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, casa esta, aliás, na qual permaneço desde a graduação não concluída em Pedagogia nos idos de 2006. De lá para cá, passei pelos cursos de História e Filosofia, tendo feito o mestrado e, por fim, o doutorado em Memória. A essas instituições, meu muito obrigado.

Nos dois últimos anos, contudo, tendo sido aprovado em um concurso público para professor da Rede Estadual de Ensino, tive que conciliar minhas rotinas de estudos para o doutorado, com as atividades laborais inerentes à função de professor. Durante esse período,

contei com a inestimável colaboração da Profa. Esp. Ivone Barros, diretora do Colégio Estadual Isaura Santos localizado em Itaetê, na Chapada Diamantina. Ivone não só me permitiu ausentar algumas vezes das minhas atividades laborais para resolver demandas do doutorado, como também assumiu, em muitas ocasiões, algumas das minhas responsabilidades junto à instituição de ensino. Dessa relação profissional, da cumplicidade política e ideológica e da amizade derivada, realizamos muitas coisas e muitas outras, quem sabe, ainda não de ser realizadas. A sapientíssima diretora, amiga e cúmplice Ivone Barros, a todo o corpo técnico e administrativo do Colégio Estadual Professora Isaura Nunes, meu muito obrigado.

Em decorrência disso, não foram poucas às vezes em que minha ausência implicou no acréscimo de trabalho e de exploração para meus colegas professores que, de bom grado, contribuíram imensamente para que eu pudesse ter o tempo necessário para escrever essas linhas sobre memória. Ao meu conterrâneo de cidade e da universidade Tales Fernandes, professor de Geografia, ao professor Nelson Sant'Anna, de Filosofia, ao professor Antônio Mateus, de Sociologia, a Profa. Nathane Matos, minha colega de História e, por fim, ao Coordenador Pedagógico Marcos Paiva, difusor da pedagogia Histórico-Crítica e também colaborador nestes momentos. Com essas pessoas, na solidão de Itaetê, compartilhei não apenas horas de trabalho, mas muitas das minhas angústias, incertezas e algumas poucas alegrias. A todos vocês, a todo o corpo técnico e administrativo do Colégio Estadual José Américo Araújo, meu muito obrigado.

Ao camarada Paulo Marinho, a pessoa com a qual compartilhei minhas angústias, meus medos e incertezas, muitas das minhas lágrimas, sonhos, objetivos e alegrias. A pessoa que acompanhou de perto todo esse processo de realização do doutorado e seus desdobramentos intelectuais e emocionais, estes últimos, nada bonitos, diga-se de passagem. Que esteve presente em todos os importantes e angustiantes acontecimentos nos últimos anos, que sempre foi, nos últimos anos, o equilíbrio que me faltou nos momentos decisivos da minha vida. Por tudo o que representou e representa, meu muito obrigado. A minha amiga Lucimara, cujas palavras sempre foram as mais profundas fontes de incentivo, tranquilidade e apoio, meus sinceros agradecimentos.

À Thaís Almeida, que acompanhou, compartilhou e viveu intensamente todas as angústias pelas quais passei durante este doutorado, que foi minha companheira e cúmplice, que me acolheu e me deu força para continuar essa difícil jornada, meus mais sinceros agradecimentos.

Para minha família, além do reconhecimento, só me resta gratidão. Meus pais, aliás, sempre deram muito duro para nos manter na escola, eu e meus dois irmãos. Pobres, negros, moradores da periferia de Vitória da Conquista, não foram poucas as vezes em que por muito pouco não nos perdemos para o mundo. Sendo meu pai, Almir Ribeiro dos Santos um ambulante batalhador que, apesar de todas as adversidades, não se deixou vencer e minha mãe, Maria Lúcia de Jesus Santos, também trabalhadora ambulantes e dona de casa nas horas vagas, sempre fizeram tudo o quanto podiam fazer para assegurar o melhor para nós. Por essa razão, sem tudo o que foi feito, sempre, por vocês, certamente, não chegaria neste momento da minha vida por isso, minha mais profunda gratidão. Aos meus irmãos consanguíneos, Anaximandro e Alan só tenho a agradecer, pois, mesmo com a particularidade que a vida adulta nos reserva e os problemas daí advindos, nunca deixaram de me apoiar e sempre estiveram presentes, mesmo quando ausentes.

Ao irmão que a vida me deu, Alan Souza, minha eterna gratidão. Foi este, aliás, que me presenteou, recentemente, com o primeiro livro que li na minha vida – leitura esta, indicada pelo próprio Alan. Fui muito bem iniciado, diga-se de passagem, pois tal livro foi nada menos que “Os miseráveis” de Victor Hugo. De lá para cá, muitos anos se passaram, muitos livros foram lidos, muitas conquistas foram realizadas, muitos artigos, matérias para jornais, poesias e contos foram escritos e, até mesmo, uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado foram concluídas, muitas alegrias e muitas tristezas foram continuamente compartilhadas. Meu melhor amigo, meu irmão, meu companheiro de todas as horas, sem você, como diria a figura literária do apóstolo Paulo, “ainda que eu falasse a língua dos anjos, eu nada seria”.

Caminhando para o encerramento desses extensos, mas necessários, agradecimentos, não poderia deixar de fora as duas pessoas mais importantes da minha vida. Para a minha filha, Ana Clara, de quem fui obrigado a roubar muitas horas de companhia, de afeto, de amor e de atenção, peço desculpas, mas saiba que você tem sido, desde o seu nascimento, minha maior motivação e minha eterna inspiração para realizar todas as coisas que realizamos juntos. O meu amor, por você, não será meramente “eterno enquanto durar”, como sugeriu Vinícius, mas será para sempre, eterno e, ao contrário do que disse Renato Russo, que “o para sempre, sempre acaba”, o nosso durará para sempre. Dedico, por isso, essa tese de doutorado a você, ao passo que agradeço infinitamente por tê-la em minha vida!

Para Helem, mãe de Ana Clara, amiga e companheira, certamente as palavras existentes neste ou em outro idioma não são suficientes para expressar minha gratidão por

tudo o que você representa em minha vida. Obrigado por toda generosidade, altruísmo, disposição e alegria. Seria impossível prosseguir sem você.

Agradeço, também, os respeitáveis membros da banca de doutorado aqui constituída por terem aceitado o convite e contribuído de forma efetiva para a elaboração desta tese. Portanto, às professoras Ana Elizabeth Santos Alves, Caroline Vasconcelos Ribeiro e Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda, meu muito obrigado. Agradeço especialmente aos professores Newton Duarte e Ruy Hermann Araújo Medeiros que também participaram da minha banca de qualificação dando enormes contribuições para a melhoria na qualidade deste texto. Se esta tese não refletir tamanha contribuição, isso se deve única e exclusivamente às inúmeras limitações intelectuais do autor.

Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade na pessoa da Coordenadora Geral do Programa Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva, bem como a Profa. Dra. Livia Diana por todo o apoio e compreensão durante minha passagem pelo programa.

Por fim, a Profa., a esta altura Doutora, Maria Luiza Ferreira Duques, colega na turma do doutorado, com quem passei muitas das horas vagas durante minha estadia na UESB, a Profa. Mestra Dayane Oliveira pelo apoio incondicional, a Profa. Maria Luzia, ex-diretora do Colégio Estadual Rafael Spínola Neto, no qual estudei durante todo o ensino médio, e com a qual aprendi inumeráveis e inesquecíveis lições éticas, morais e intelectuais, ao Prof. Clodoaldo Almeida, meu professor de Matemática e História no mesmo colégio, a todos os professores e professoras que, de alguma forma, marcaram e contribuíram para a realização desta árdua tarefa, a todos os meus amigos, amigas e familiares que, direta ou indiretamente participaram desse processo, meus sinceros agradecimentos.

EPÍGRAFE

A questão de saber se cabe ao pensar humano uma verdade objetiva – não é uma questão da teoria, mas sim uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano deve provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensar. A controvérsia acerca da realidade ou não realidade do pensar – que está isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.

Karl Marx (1945)
II Tese a Feuerbach

RESUMO

A presente tese de doutorado tem por objetivo evidenciar, por um lado, a insuficiência das teorias filosóficas e científicas da memória para se pensar seu real e concreto processo de constituição e suas implicações para as lutas e a consciência de classe, mas, por outro, explorar a categoria da memória a partir da sua relação com a ontologia do ser social, buscando evidenciar toda a sua importância para o processo de realização do trabalho, a tal ponto que chega-se a afirmar que *sem memória não haveria trabalho e, pari-passu, sem trabalho não haveria memória humano-social nas suas formas mais desenvolvidas*, bem como explorar todas as suas implicações para os processos sociais e, por conseguinte, para o mundo humano. Como desdobramento inevitável do processo de exploração da relação entre memória e trabalho, procura-se compreender com igual afinco a relação da memória com a reprodução social, expondo como a primeira, em seus aspectos da tradição e da necessidade para operacionalização da vida cotidiana é também importante para a reprodução social. Daí, busca-se apreender, por fim, a relação da memória com a ideologia e a alienação, além de adentrar na problemática da luta de classes no campo da memória, tratando todos esses aspectos como partes de um processo social mais amplo, mas, ampla e intrinsecamente articulados com a categoria da memória.

Palavras-chave: Ontologia do ser social; Memória; Reprodução Social.

ABSTRACT

The present doctoral thesis aims to show, on the one hand, an insufficiency of the philosophical and scientific theories of memory to think about its real and concrete constitution process and its necessary ones for the struggles and class consciousness, but, on the other hand, to explore the category of memory based on its relationship with the ontology of the social being, seeking to highlight all its importance for the process of carrying out work, to the point that it is even said that without memory there would be no work and, step by step, without work, there would be no human-social memory in its most developed forms, as well as exploring all its possibilities for social processes and, consequently, for the human world. As an inevitable result of the process of exploring the relationship between memory and work, we seek to understand the relationship between memory and social reproduction with equal determination, exposing how the former, in its aspects of tradition and the need for operationalization of daily life, is also for social reproduction. Hence, it seeks to apprehend, finally, the relationship of memory with ideology and alienation, in addition to entering into the problems of class struggle in the field of memory, treating all these aspects as part of a broader, but broader social process and intrinsically linked to the category of memory.

Keywords: Ontology of the social being; Memory; Social Reproduction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
ONTOLOGIA E MEMÓRIA.....	32
PARTE I: A ONTOLOGIA “IDEALISTA”	33
Observações a partir da filosofia da memória	33
A memória na filosofia epicurista	45
A memória na filosofia neoplatônica	50
A memória na modernidade: racionalismo e empirismo.....	61
As incursões bergsonianas sobre a memória	65
A sociologia positiva e o problema da memória	76
Breve panorama da memória na segunda metade do século XX	81
PARTE II: A ONTOLOGIA MATERIALISTA, HISTÓRICA E DIALÉTICA.....	86
A memória como categoria ontológica do ser social	86
Memória, consciência e intencionalidade	93
Memória, trabalho, teleologia e causalidade	105
A memória e o desenvolvimento histórico.....	126
Considerações parciais	139
MEMÓRIA E REPRODUÇÃO SOCIAL.....	141
Introdução.....	142
A reprodução social e a memória	145
A vida cotidiana e a reprodução social.....	162
A memória e a vida cotidiana.....	171
Considerações parciais	178
MEMÓRIA, IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO	180
Introdução.....	181
Ideologia e memória	185
Memória e Alienação	209
Considerações parciais	227
MEMÓRIA E LUTAS DE CLASSES	229
Introdução.....	230
Memória e classes sociais.....	234
As lutas de classes no campo da memória	244
Memória e consciência de classe.....	254
Considerações parciais	261
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	263
REFERÊNCIAS	266

INTRODUÇÃO

Nos últimos 100 anos, aproximadamente, a sociedade contemporânea colocou em relevo todo um debate envolvendo a memória, enquanto mecanismo de lembrança e esquecimento, numa problemática bastante aguda. O que outrora – apesar de presente enquanto formulações na maioria dos filósofos até o final do século XX – se desenvolvia dentro de uma certa naturalidade social compondo a maior parte dos sistemas ou formulações filosóficas até então desenvolvidos, tornou-se não apenas um objeto de profundo e intenso debate teórico no campo da filosofia, da arte, das ciências sociais e naturais, como também atingiu uma dimensão prático-consciente, para não dizer pragmática quanto a sua função e às possibilidades de usos e abusos, bem como da utilidade das lembranças e dos esquecimentos para os processos sociais – sobretudo, políticos e ideológicos.

A relevância política e social que a temática da memória ganhou a partir das grandes transformações ocorridas com a formação dos Estados Nacionais e, sobretudo, após as Revoluções Burguesas, que implicou em drásticas modificações econômicas e socioculturais com desdobramentos irreversíveis no campo das tradições e no acirramento irreconciliável das lutas de classes colocaram objetivamente em xeque, também, o domínio da memória como uma das condições para se manter o controle efetivo sobre o passado e, por conseguinte, sobre o presente. Esse breve panorama constitui um o plano de fundo possível que subsidia a importância dos debates sobre a memória como uma necessidade ineliminável deste tempo histórico.

Refletir sobre a memória a partir de uma perspectiva histórico-social é debruçar-se por sobre os mecanismos sociais que podem determinar decisivamente não apenas a forma como a lembrança e o esquecimento se processam no interior da sociedade, mas também delimitar e condicionar os conteúdos dessa lembrança e deste esquecimento. As crassas implicações relativas ao domínio do passado encontram-se no manejo da forma como o ser social, necessariamente um ser de classe neste tempo histórico, vai materializar seu comportamento ético no presente. Por essa razão, o debate em torno da memória, não apenas teórico-conceitual, mas pragmático, crítico e revolucionário é de fundamental importância para a luta de classes, pois é a forma como as classes vão se apropriar dessas representações do passado que irão, também, decidir sua postura ética no presente. Como formulou Konder “A crítica revolucionária do que está acontecendo implica a crítica revolucionária do que aconteceu (1999, p. 14)”.

É preciso afirmar, não obstante, que embora possa haver muitas formas de manifestação da memória, pode-se descrever genericamente algumas delas como:

1. memória dos códigos genéticos, responsável pela preservação e continuidade das características genotípicas presentes tanto nos seres puramente biológicos quanto nos também sociais;
2. aparições epifenômicas da memória, assim como a da consciência, existentes em algumas espécies animais, sobretudo nos superiores, relacionada, principalmente, a necessidade de preservação da espécie;
3. àquelas manifestações espontâneas da memória, que também compõe o âmbito das ações que podem ser chamadas de mecânicas (memória habitual, muscular, corporal) que se desenvolvem no seio da vida cotidiana;
4. formas virtuais/eletrônicas de memória que se multiplicam quanto as suas possibilidades e ganham uma relevância cada vez maior num contexto de fetichização da tecnologia;

É preciso esclarecer, contudo, que a memória aqui tomada como objeto é compreendida em suas configurações mais complexas de existência, apreendida enquanto função neuropsíquica relacionada à capacidade de reter/armazenar conteúdos em nexos lógicos causais pela mediação da consciência e da intencionalidade constituindo um elemento crucial a ser considerado não apenas para se entender os processos de formação e desenvolvimento histórico e social da humanidade com todas as suas implicações no campo do *ethos*, mas igualmente para entender o tornar-se humano dos homens.

Para além das determinações estritamente biológicas da memória, a partir das quais poder-se-ia considerar uma memória genotípica, envolvendo tanto a transmissão quanto a continuidade das características dos indivíduos e dos grupos sociais, sua função neurofisiológica no organismo humano, pode-se afirmar que *a memória*, em sua dimensão eminentemente social, *é imprescindível para o devir humano e, apesar de depender das funções neuropsíquicas para sua manifestação, seu conteúdo é rigorosamente social, construído e significado historicamente.*

Nesta tese não será abordado a dimensão biológica, neurológica ou neurofisiológica da memória, deixando esse aspecto para os especialistas da área. Vale ressaltar, todavia, duas dimensões importantes desta delimitação temática: a primeira refere-se ao fato de que a dimensão biológica, psicofisiológica da memória relacionando-a aos processos de desenvolvimento cognitivo, as funções psíquicas

inferiores e superiores, a formação social da mente, do pensamento e da linguagem, já fora tratada por autores da maior importância dentro da tradição marxista como Vygotsky, Luria e Leontiev, autores esses que influenciaram profundamente a corrente da Pedagogia Histórico-Crítica da qual originaram-se importantes contribuições relacionadas às questões mencionadas acima por autores como Saviani (2007), Martins (2013), Duarte (2013), entre outros, dos quais pretende-se resgatar algumas formulações oportunamente – muito embora, salienta-se, o escopo desta tese esteja centrado em pensar sobre o papel da memória para os processos de trabalho e alguns importantes desdobramentos para a sociedade a partir da perspectiva de uma ontologia do ser social, não focando, por essa razão, na psicologia do desenvolvimento; a segunda dimensão a ser considerada refere-se ao fato de que focar o aspecto social da memória não pressupõe estabelecer uma cisão entre o biológico e o social, uma vez que o ser social continua partícipe de forma eterna e ineliminável [enquanto existirem homens] das esferas mineral e biológica sendo, portanto, aquilo que é chamado dimensão social da memória intrinsecamente relacionada às funções neurofisiológicas do cérebro. Cabe ressaltar, por fim, que o enfoque desta tese recai sobre a relação entre a memória e os processos sociais.

Deste modo, é imperativo salientar que, uma vez conduzida esta abordagem fundamentalmente pelos meandros da dimensão humano-social da memória, recai sobre o indivíduo, a sociedade, e o gênero humano – sem, contudo, estabelecer qualquer relação de prioridade e antecedência entre essas esferas de reprodução social – o privilégio desta abordagem.

Assim, formulando genericamente com o propósito de delinear melhor o debate acerca do complexo de questões que ora se inicia, os pontos fulcrais neste campo de discussão relacionados a problemática da memória, até o momento podem ser considerados, ao menos analisando os grandes autores que se debruçaram sobre esta temática da antiguidade à contemporaneidade, em três dimensões ora excludentes, ora complementares, elencadas a seguir:

1. Arrazoa-se acerca do papel desempenhado pela memória nos indivíduos ou o papel dos indivíduos no uso da memória, colocando-se em foco o domínio da memória individual/pessoal em abordagens que vão da filosofia antiga e medieval, passando pela filosofia e psicologia modernas;
2. Seu caráter social com sua manifestação peculiar na multiplicidade dos grupos sociais, seja no interior daquelas organizações “menos complexas”

estudadas com afinco por Durkheim (1996) manifesta nos elementos do culto totêmico, do sentido, da identidade e da coesão social até as formações sociais mais complexificadas com o desenvolvimento da sociabilidade burguesa, sobre as quais se debruçaram com dedicação mais ou menos impressionante em nosso tempo autores como Halbwachs (2006), Ricoeur (2014), Nora (1996) e Le Goff (1990); isso para restringir-se aos autores que mais influenciaram a produção teórica sobre a memória no Brasil nestas últimas décadas.

3. Evidencia-se também a consideração sobre a memória relacionada a sua dimensão epistemológica, ou seja, conexas com a pergunta sobre o papel da memória no processo de conhecimento do ser e do mundo, possuindo essa abordagem importância diversa em diferentes autores ao longo da história da filosofia, mas que pode ser claramente demarcado por Platão na antiguidade e pelas escolas empirista e racionalista na modernidade.

Esses três aspectos elencados acima, raramente aparecem relacionados ao longo da tradição filosófica e, quando aparecem, é possível perceber uma relação de subordinação de uma em relação à outra a depender da conjuntura histórica e da correlação de forças no qual tal formulação foi elaborada. Com o aprofundamento da divisão social do trabalho no campo das ciências, cada um dos domínios do conhecimento humano procurou tomar a memória sobre sua tutela a partir de uma abordagem particularista perdendo de vista sua estrita articulação entre estes aspectos e, principalmente, negligenciando completamente a dimensão ontológica e, por conseguinte, material da sua constituição. As escolas marxistas, por outro lado, foram as primeiras a ponderar sobre esse aspecto do problema, especialmente, com as contribuições advindas da troika dos psicólogos soviéticos outrora mencionados e, no campo da ontologia do ser social, aquelas provenientes de Lukács (2020, 2013, 2014)¹.

Merece destaque e reconhecimento particular – apesar dos limites claros que ao longo da seção primeira desta tese será evidenciado – o deslocamento sofrido no debate sobre a memória do campo da filosofia, com suas abordagens mais ou menos idealistas ao longo de, pelo menos, toda antiguidade, medievo e parte da modernidade e da

¹ Não está inserida no rol das obras citadas a grande Estética de Lukács, dado escassos estudos existentes sobre essa obra no que concerne a problemática da memória. Por essa razão e pelo fato deste trabalho estar refletindo sobre os processos ontológicos primários de trabalho e sua relação com a memória para, a partir daí, considerar seus desdobramentos em outros complexos sociais, a Ontologia do Ser Social e obras correlatas constituem o grosso das obras analisadas deste autor.

biologia, sobretudo com o surgimento das ciências psicológicas no final do século XX, para os campos da antropologia social e da sociologia sendo o principal responsável por esta realização Maurice Halbwachs (1990; 2004). Peremptoriamente, tal movimento representou um avanço significativo nas discussões sobre a problemática, uma vez que, a abordagem da questão deixa de privilegiar as óticas subjetivistas relacionadas a percepção dos sujeitos sobre o mundo e suas relações, bem como seu protagonismo como portador e mediador da memória, do lembrar/esquecer e a insere definitiva e irreversivelmente no terreno do social e da sociedade. Por essa perspectiva, a memória passa a ser entendida não somente como um construto social, cuja gênese e significação deve ser buscada nas estruturas dos grupos e na própria sociedade, mas também estabelece um novo paradigma que institui a dimensão social enquanto necessidade da produção e reprodução da memória. Em outras palavras, ao impelir a problemática da memória para o interior das relações sociais, Halbwachs as compreende como elementos inelimináveis e determinantes da própria memória.

O grupo de pensadores que ao longo dos anos se debruçou na tentativa de compreender a memória a partir de perspectivas diversas, entretantes não iniciou esta discussão. As primeiras formulações assistemáticas sobre este objeto no Ocidente podem ser encontradas, ainda, nos fragmentos que subsistiram ao tempo de alguns pensadores denominados pré-socráticos, mas é sem dúvida com Platão, ainda que com um postulado marcadamente anfibológico característico do seu idealismo, tanto na consideração do problema quanto na relação desta com a epistemologia que a memória ganha uma importância cabal e sistemática. Do início deste percurso até as projeções mais recentes enunciadas por Paul Ricoeur (2013), no campo da fenomenologia se evidencia uma trajetória longa, multifacetada e contraditória entre seus muitos apologetas e detratores.

Por ora, é suficiente apontar que as correntes que se debruçaram sobre o problema a partir das várias possibilidades de investigação, sejam elas relacionadas com a conservação do conhecimento, com a recordação do passado (ABBAGNANO, 2007), ou ainda relativas às perspectivas subjetivistas da realidade, negligenciam a dimensão potencialmente “ativa” da memória, bem como seu crucial papel no devir humano, na criação do novo no mundo, sua relação com a ideologia e as lutas de classes, em outras palavras, seu caráter ontológico-materialista. Esses aspectos supracitados, quando compreendidos a partir do enfoque atribuído por esta tese, ou seja, a partir de uma ontologia materialista, histórica e dialética, se articulam no âmbito do ser social

relacionando-se com a consciência e a intencionalidade para viabilizar, contribuir e complexificar o tornar-se humano dos homens e o mundo ao seu redor.

Neste íterim, ao menos dois problemas gerais emergem com assaz alento nos debates em torno da memória e se apresentam, ainda que de maneira mais ou menos sintética, nos autores que o protagonizam:

1. A memória é compreendida em seu aspecto “idealista”², arvorada como existência que antecede as relações humano-sociais terrenas, de caráter eminentemente individual. É por essa perspectiva que a memória, na filosofia platônica, desdobra-se em, ao menos, dois aspectos: por um lado como inspiração das musas aos poetas e *rapsodos* (PLATÃO, 1965; 2008; 2011), evidenciando seu aspecto negativo dado seu caráter imitativo; e, por outro, como elemento constituinte do conhecimento adquirido no mundo inteligível, uma vez que a memória, enquanto mecanismo de lembrança – de uma informação que já possuímos através de nossa relação pretérita com o mundo inteligível –, é condicionamento *sine qua non* para o conhecimento da verdade, conforme infere Platão (2010). Evidentemente, esse aspecto foi além de seu fundador, perpassando – resguardada as muitas particularidades e desvios, mas conservando o aspecto idealista (transcendental ou não), como fio condutor, a filosofia neoplatônica, com Plotino e Agostinho, o racionalismo francês com Descartes e a teoria do inatismo, o idealismo alemão com Kant³ (2015) e as categorias do apriori, Hegel (2011) e a relação de identidade entre memória, palavra e coisa-em-si e, em alguma medida, o irracional-idealismo bergsoniano entre outros.
2. Quando não se circunscreve à formulação acima, tampouco buscam relacionar, de forma profunda e articulada, a relação entre a memória, o trabalho e as condições objetivas de reprodução social, o papel da memória na produção extensiva do conhecimento, a sua relação com o reconhecimento de

² É necessário esclarecer que o uso do termo “idealista” se faz por falta de um mais apropriado, mas com isso pretende-se dizer que todos os autores mencionados neste parágrafo não abordaram os processos materiais reais que são cruciais para a constituição de toda e qualquer memória, em outras palavras, em alguma medida, negligenciaram a relação entre as condições materiais postas e a formação das memórias. Cabe salientar, ainda, que nos casos supramencionados, a memória é tratada a partir da sua dimensão pessoal/individual, solipsista, negligenciando, portanto, seu caráter eminentemente social.

³ Seguindo uma linha marxiana (MARX e ENGELS, 2008) inserimos o pensamento kantiano no campo do idealismo alemão dado que suas categorias do entendimento são *a priori*.

si e do mundo exterior⁴, a sua inserção na luta e na consciência das classes, seu conteúdo social mais amplo, e seu ineliminável papel no processo de reprodução social. Mesmo Halbwachs, que produz importantes contribuições para pensá-la por sua dimensão social, negligenciou este aspecto basilar de sua constituição. Trata-se, portanto, de pensar os aspectos individual, social e epistemológico como uma totalidade articulada ao processo de reprodução social a partir de uma ontologia do ser social.

Por certo, esta tese não se propõe a resolver todos esses problemas suscitados nesta introdução, mas oferecer alguns elementos que permitam articular as formulações mais gerais e mais abstratas de Marx, Engels e Lukács com o problema da memória. Deste modo, após uma análise crítica da tradição filosófica que constitui toda a seção primeira desta tese, que busca igualmente identificar e resgatar – na medida do possível – aspectos positivos que possam contribuir de alguma forma para se pensar a memória a partir de uma ontologia do ser social, procede-se para o que se acredita ser uma contribuição original sobre a problemática da memória.

Assim, o problema que carece de enfrentamento neste trabalho se relaciona, por um lado, a vasta produção no campo da teoria da memória que a trata a partir de uma perspectiva idealista, parcializada, quando não subjetivista e irracionalista, e; por outro, a escassa, para não dizer nula, produção teórica acerca da memória a partir do materialismo histórico-dialético pensando sua ampla articulação com o trabalho, a reprodução social, a ideologia e a alienação.

É preciso deixar claro que se, por um lado, cabe às escolas marxistas, ainda que em germe, a importante contribuição no esforço realizado no sentido de pensar as articulações existentes relacionadas as múltiplas perspectivas a partir das quais a memória pode se apresentar, seja no âmbito da conservação de conhecimentos ou da lembrança do passado, entendendo-a enquanto uma totalidade articulada que agrega não apenas esses aspectos, mas também outros que corroboram para a criação do novo no mundo, como ficará evidenciado ainda na seção primeira desta tese, por outro, pouca importância foi dada a memória pelas escolas marxistas, de modo que não há, na perspectiva a que esse trabalho se propõe, nenhuma contribuição substantiva a este

⁴ Diversos autores já se debruçaram sobre a relação entre memória e identidade, entretanto, ou as discussões desembocam no campo do idealismo e do estruturalismo por um lado, ou do culturalismo por outro. Essas investigações objetivam trazer discussão para o campo da ontologia, da relação não-identidade sujeito/objeto no campo da epistemologia e, no campo da cotidianidade para o problema da relação entre memória e consciência de classe.

respeito. Mesmo em Lukács, esse problema mostra-se de forma dispersa em sua ontologia e a relação e os desdobramentos que serão aqui explorados a partir dos estudos acerca da relação entre memória e trabalho aparecem de forma turva.

Cabe ressaltar que, embora importantes contribuições tenham sido dadas para a compreensão da memória como resultado das contradições, tais formulações partem muito mais de uma crítica da memória social/oficial, que fornece elementos para se pensar a construção das memórias nacionais, das tradições etc., mas não estão calcadas numa teoria materialista marxiana propriamente dita. Ressalta-se, neste rol, as contribuições de Ortiz (2006) na reflexão acerca da memória nacional, de Hobsbawm e Ranger (1997) na invenção das tradições e Thompson (2012a; 2012b; 2012c) ao debruçar-se sobre as particularidades que contribuíram para a formação sociocultural da classe trabalhadora; adenda-se ainda os debates teóricos acerca do conceito de memória empreendidos, primeiramente, pela primeira geração da *Escola dos Annales* nos profícuos diálogos realizados entre Marc Bloch e Halbwachs.

Vale ressaltar, ainda, que a maioria dos autores marxistas que abordam a problemática da memória, o fazem sempre refletindo sobre sua intrínseca conexão com o campo da estética, da tradição ou da memória nacional, deixando sua relação com a ontologia relegada a parcas e, em certa medida, obscuras inferências. É verdade que parte desse desinteresse se deve, por um lado, a forte influência sofrida pelo marxismo ocidental das deliberações advindas da união soviética e da proliferação do marxismo vulgar, do economicismo e do mecanicismo que praticamente suprimiu os sujeitos e as individualidades do processo histórico, mas, por outro, é também verdade que, como ficará claro ao longo da tese, essa categoria foi amplamente “apropriada” pelas teorias subjetivistas, culturalistas, irracionalistas etc., criando para si um certo preconceito por parte dos marxistas.

Portanto, em contraposição a grande maioria das formulações que se têm conhecimento a respeito da temática, o propósito desta tese é, por um lado, evidenciar a originalidade do tema através de uma revisão bibliográfica capaz de demonstrar que, embora a memória tenha sido abordada ao longo de centenas de anos pelas mais diversificadas tradições da filosofia e das ciências, raríssimas exceções transitam para além do subjetivismo gnosiológico e muito menos ainda apreendem as reais implicações da memória para se compreender o tornar-se humano dos homens, seu mundo e seus desdobramentos; por outro lado, pretende-se contribuir para o desenvolvimento de uma teoria materialista da memória que tenha por base a categoria mais fundamental do ser

social responsável pela criação do mundo dos homens, qual seja: o trabalho – procurando evidenciar sua intrínseca relação com a memória. Uma categoria essencial para o desenvolvimento de todas as demais categorias (formas de ser) e potencialidades do ser social para além do seu ser em si inicial, mudo – ou seja, para além do ato primário de transformação da natureza.

Diante do exposto até aqui, a proposição de tese que doravante se materializa busca na categoria do trabalho, com toda a sua complexidade, implicações e desdobramentos, nos aspectos que envolvem a sua realização, portanto, na teleologia e na causalidade, bem como nas totalizações recíprocas supramencionadas da objetivação e apropriação que procura-se compreender não apenas o processo de desenvolvimento da memória mas, sobretudo, seu crucial lugar nos procedimentos de criação, de tal modo que chega-se a importante afirmação ao longo da tese e todas as inevitáveis consequências daí advindas que, *sem memória não haveria trabalho e, pari-passu, sem trabalho não haveria memória humano-social nas suas formas mais desenvolvidas*, uma vez que todo o conteúdo da memória provém da apropriação cultural que é criada pelos homens no decurso do desenvolvimento histórico.

Cabe salientar, contudo, e é absolutamente importante que isso fique bastante claro, embora seja possível afirmar que sem a memória a realização do trabalho compreendido enquanto ato teleológico poderia ser compreendido, a existência da memória entendida enquanto categoria ontológica do ser social e o seu papel crucial, dialético e recíproco em relação ao trabalho, só reforça e intensifica a condição do trabalho como categoria ontologia fundante do ser social.

Aqui, não obstante, é importante observar que muito embora haja uma relação dialética de totalização recíproca entre memória e trabalho, podendo-se afirmar que sem memória não há trabalho, a recíproca não é totalmente verdadeira, pois existem diversas formas de memória nas quais o trabalho como ato teleológico não está pressuposto. A memória do código genético, por exemplo, importantíssima para a reprodução biológica das espécies orgânicas não têm, em-si, nenhum trabalho pressuposto; igualmente pode-se falar da memória epifenomênica dos animais superiores, cujo comportamento está determinado pelas limitações orgânicas instintivas, adaptativas e garantidoras da sobrevivência da espécie. Esse tipo de memória existe na sua forma epifenomênica conforme nos assegura tanto Vygotsky quanto Lukács e não pressupõe nenhuma forma de trabalho compreendido enquanto ato teleológico. *Portanto, é perfeitamente possível afirmar que existe memória sem trabalho, mas não que existe trabalho sem memória.*

Deste modo, quando foi afirmado no parágrafo anterior que sem trabalho não há memória, esta última é compreendida na sua forma mais desenvolvida, mediada pela consciência e pela intencionalidade existente nessa forma de ser unicamente no ser social.

É preciso, neste sentido, vislumbrar a crucial relação dialética enquanto determinação reflexiva que existe entre memória e trabalho, objetivação e apropriação, exteriorização e subjetivação etc. Se não é possível, sob risco de faltar com a dialética, estabelecer qualquer relação de prioridade e antecedência entre a memória nas suas formas mais desenvolvidas e complexas e o trabalho, tampouco é legítimo negligenciar essa imbricada relação. É oportuno esclarecer, contudo, que as formas mais desenvolvidas da memória devem ser compreendidas como qualquer uma das suas manifestações histórico-social mediadas pela produção e reprodução da vida humana no tempo e espaço e pela consciência e intencionalidade, não se referindo, portanto, exclusivamente as objetivações genéricas do ser social, tais como a ciência, a arte e a filosofia.

Cabe ainda esclarecer que, ao longo do texto a memória é tratada como uma categoria ontológica do ser social, em outras palavras, tomando de empréstimo o entendimento marxiano contido nas *Contribuições para a crítica da economia política*, segundo o qual as categorias expressam formas de ser, determinações da existência, a memória é uma forma de existência concreta que, nas suas manifestações mais desenvolvidas mediadas pela consciência e pela intencionalidade, só existe no ser social e para o ser social como resultado e desdobramento da sua *práxis* social. Entender a memória enquanto uma categoria ontológica do ser social pressupõe, necessariamente, compreendê-la naquilo que ela realmente é, sem desvios, sem interpretações subjetivistas e gnosiológicas. O conceito que melhor se aproxima da forma de ser da memória é aquele já apresentado ao longo desta introdução relacionada à capacidade de reter/armazenar seus conteúdos em nexos lógicos causais das mais variadas formas possíveis pela mediação da consciência e da intencionalidade. De outro modo, a memória também pode ser tomada como recurso à pesquisa sem que isso diminua, anule ou altere sua condição categorial.

Ainda na esteira deste problema, é prolatado o entendimento de que além de constituir uma categoria, a memória compõe também um complexo social, ou seja, um campo de estudo amplo, complexo e articulado a outros complexos sociais – não sem razão procura-se estabelecer sua relação orgânica com o complexo do trabalho – a partir

do qual amplos estudos podem ser realizados e correlacionados. Por essa razão, múltiplos entendimentos e afirmações acerca da memória já foram proferidas ao longo da sua história. É exatamente esse caráter de complexo identificado na memória que permite refletir sobre suas multifacetadas relações, algumas das quais procura-se explorar nesta tese, como sua relação com a ideologia, a alienação, a consciência e as lutas de classes. A memória comparece de forma expressiva na análise de cada uma dessas categorias dado a amplitude com a qual pode ser tratada e relacionada, ou seja, ao seu caráter de complexo.

Para enfrentar a tarefa que se interpõe à frente, os autores que constituirão a base de sustentação desta tese de doutorado, cujas argumentações sustentam as premissas básicas e fundamentais não apenas do materialismo histórico-dialético, mas também das diversas relações que serão estabelecidas entre suas categorias basilares e a memória, encontram-se fundamentalmente nas importantes contribuições de Marx e Engels, mas, também, nas formulações de Lukács e Mészáros e alguns autores que serão apresentados no devido tempo.

Do ponto de vista metodológico, pensar acerca da possibilidade de construção de uma teoria materialista da memória, que tenha por base uma ontologia do ser social pressupõe adentrar, necessariamente, os meandros do materialismo histórico-dialético enquanto referencial teórico-metodológico capaz de potencializar a apreensão do objeto de uma forma mais aproximada da sua forma de ser. No materialismo histórico-dialético, teoria e método estão totalmente imbricados, não se dissociam, pois, teoria não é apenas um exame detalhado dos fenômenos dados ou mesmo conceitos formulados sob critérios gnosiológicos, mas, antes de tudo a apreensão realizada pelo sujeito do movimento da realidade.

O propósito, do ponto de vista do método, não é desconsiderar tudo o que até agora foi produzido sobre a memória, mas partindo desse conhecimento já acumulado, submetê-lo “ao exame racional, tornando-os conscientes, os seus fundamentos, os seus condicionamentos e os seus limites” (NETTO, 2011, p. 18). Sobretudo, submeter esses conhecimentos a reflexão acerca do movimento do real e como a memória se articula neste processo. Sob este prisma, a memória deve ser compreendida como algo puramente social, resultado da *práxis* material dos homens no seu intercâmbio material com o mundo. Forma e conteúdo, essência e fenômeno, causa e consequência, contingência e necessidade, autonomia e determinação são pares dialéticos que se

encontram no escopo desta investigação com a finalidade de apreender o movimento real da memória.

Compreender o problema da memória, contribuir para a formulação de uma teoria materialista sobre a mesma pressupõe, antes, compreender os homens em sua *práxis* objetiva e as condições materiais dadas para realização dessa. Somente nesse quadro será possível entender as mediações sociais complexas que induzem o processo de formação da memória. Não se trata, por outro lado, de pensar a formação da memória como um simples reflexo das relações materiais entre os homens, mas entender de que forma essas relações materiais são determinantes nos processos de composição da memória que, por sua vez, pela mediação da consciência e da intencionalidade, acabam por inferir novamente no movimento da realidade com os processos de objetivação e apropriação etc.

Marx (2008) formulou que as transformações processadas na base material da sociedade, apesar de provocar alterações nas formas ideológicas, essas não ocorrem no mesmo sentido, da mesma maneira nem na mesma intensidade. Por essa razão afirma-se a necessidade de estabelecer uma distinção entre as mudanças materiais e as ideológicas. Deste modo, é preciso compreender a memória em uma relação de determinação e autonomia com a base material da sociedade. Mas, sobretudo, como parte de um complexo social total cuja memória é sempre resultante dos conflitos estruturais das sociedades, embora sua manifestação, muitas vezes, possa ocultar esse aspecto.

Assim, a tese visa articular-se a outros estudos marxistas que buscam contribuir para o desenvolvimento de uma teoria da memória de base materialista histórico-dialética buscando contribuir, principalmente, para o entendimento da relação entre memória e trabalho, mas também para se pensar os desdobramentos da memória para a reprodução social, para a ideologia, a alienação, a luta e a consciência de classe. Por tratar-se de uma pesquisa eminentemente teórica, procederemos por análise e crítica das obras dos principais teóricos da memória a fim de realizar o contraponto, mas, sobretudo, das obras de Marx, Engels e Lukács, fitando extrair os elementos necessários para a construção da referida teoria.

Como pode-se perceber, a tarefa à frente é árdua e, para enfrentar tal desafio lança-se mão de uma pesquisa bibliográfica, sobretudo, dos autores principais supramencionados, utilizando-se como procedimento de investigação a leitura imanente

dos textos baseando-se nas importantes contribuições de Lessa (2014) quanto a técnica da leitura imanente. Cabe aqui alguns importantes esclarecimentos.

Ao discorrer sobre essa forma particular de realizar de maneira imanente a leitura dos textos, Lessa propõe a minimização de inferências de natureza subjetivas, ideológicas durante o processo interpretativo realizando uma leitura minuciosa do texto por ele mesmo. Por essa perspectiva, apesar de o ser social encontrar-se imerso nos processos de alienação e ideológicos que subjazem no interior da sociedade, o método da leitura imanente propõe o afastamento dessas formas de reprodução a fim de realizar uma interpretação fiel do texto, tanto quanto possível. Nesse sentido, o autor observa que “A maior dificuldade da leitura imanente não é, propriamente, a técnica. É a prática de se colocar a subjetividade sob controle” (LESSA, 2014, p. 68).

Entrementes, controlar a subjetividade é aqui, igualmente, fundamental, dado que uma vez que a proposição desta tese é uma apropriação ontológica do processo de constituição da memória, a leitura dos clássicos essenciais para o desenvolvimento desta tarefa não pode, em hipótese alguma, ser gnosiológica produzindo novas distorções acerca das cruciais contribuições marxianas com o propósito de confirmar as hipóteses levantadas. A leitura imanente propõe, assim sendo, uma compreensão profunda do texto por ele mesmo, ou seja, sem impor ao texto a subjetividade inerente ao ser social.

Deste modo, o propósito é fazer a leitura do texto entendendo cada parte que o compõe como uma totalidade à parte, extraíndo parágrafo a parágrafo, seção a seção, parte a parte, as suas ideias centrais fazendo anotações das dúvidas para solucioná-las em seguida. A partir daí o procedimento se repete parágrafo a parágrafo buscando estabelecer a relação existente entre antecedente e conseqüente para, ao término de cada seção/parte, produzir um resumo com suas formulações centrais. Desta maneira, Lessa (2012) divide a técnica da leitura imanente em quatro passos essenciais: o primeiro passo é a disciplina e o foco, no qual o sujeito imprime no seu comportamento social cotidiano a necessidade de horas semanais de trabalho dedicadas a realização da leitura imanente; o segundo passo é a compreensão de que cada parágrafo de um texto constitui uma totalidade, trazendo consigo ideias, formulações e raciocínios que precisam ser entendidos e apreendidos em si, bem como sua relação com os demais parágrafos; o terceiro passo é deixar pistas, parágrafo a parágrafo acerca do seu conteúdo, elaborando para isso, palavras-chaves ou frases sintéticas para ajudar na continuidade da leitura do texto no dia seguinte, e; por fim, no quarto passo, deve-se produzir, ao final de cada seção/parte, um pequeno resumo do texto contendo as principais formulações do autor.

Utilizando essa técnica, foi realizada a leitura principalmente de Marx, Engels, Lukács e Mészáros, os autores base desta tese de doutoramento, embora outras leituras também tenham tido o mesmo nível de atenção. Deste modo, espera-se poder contribuir para o avanço deste importante debate no campo da memória e oferecer elementos que possam subsidiar futuras discussões em termos de se pensar a memória enquanto uma categoria ontológica do ser social.

Do ponto de vista da estrutura da tese, ela está subdividida em quatro seções articuladas e interconectadas, das quais a primeira é, sem dúvida, a mais importante, robusta e onde procura-se desenvolver a substância primária desta tese de doutorado. Dividida em duas partes, na primeira, denominada genericamente de “Ontologias ‘Idealistas’” sobre a memória, não reflete de forma cabal o conteúdo deste tópico. Cabe alertar ao leitor que, embora a maioria dos autores ali tratados tenham operado um entendimento acerca da memória que negligencia em parte ou no todo seus aspectos constitutivos mais basilares, como as condições materiais inerentes ao seu processo constitutivo, as contradições nas quais está imersa e seu inevitável caráter de classe quando inserido neste tipo de sociedade, por isso a alcunha de “ontologias idealistas”, nem todos os autores ali elencados podem ser assim caracterizados. Alguns deles, como é o caso de Aristóteles, Epicuro, David Hume, John Locke e Halbwachs, apesar de não avançarem na direção a que esta tese se propõe, deram, cada um ao seu modo, em sua perspectiva e em seu tempo histórico, contribuições para o avanço das discussões sobre a memória apreendendo algum aspecto do seu movimento real. Por essa razão, tais autores não são totalmente idealistas, mas, tampouco, é preciso enfatizar, se aproximam de uma compreensão materialista e dialética acerca do problema.

Nesta primeira parte da primeira seção, portanto, procede-se com uma revisão bibliográfica de diversos autores que, em alguma perspectiva, tomaram a memória como objeto, saindo da antiguidade clássica até a contemporaneidade, realçando as diversas contribuições para o entendimento da memória, mas ao mesmo tempo evidenciando a sua insuficiência para a perspectiva a qual essa tese se propõe; a segunda parte, por sua vez, encontra-se a relação entre memória, trabalho, teleologia, objetivação, apropriação, consciência, intencionalidade, desenvolvimento histórico etc. É nesta segunda parte da seção primeira onde afirma-se efetivamente a tese deste trabalho desenvolvendo uma teoria materialista da memória que tenha por base uma ontologia do ser social.

As seções subsequentes, embora importantes para o entendimento do objeto, constituem, por mais das vezes, desdobramentos ontológicos do primeiro. Na seção segunda o foco recai sobre a relação da memória com a reprodução social, no qual realiza-se um esforço no sentido de evidenciar a relação existente entre essas categorias e como a primeira é crucial para a viabilização da última e vice-versa. Explora-se também, neste ínterim, os problemas relacionados à cotidianidade e a memória, buscando evidenciar a importância da cotidianidade para a formação das memórias, ao tempo em que se aponta para a necessidade de “superação” da cotidianidade.

Na seção terceira discorre-se acerca da imbricada relação existente entre memória e ideologia, perscrutando os meandros pelos quais a ideologia infere nos processos de memória a tal ponto que se torna possível parafrasear Marx e Engels (2007) afirmando também que, além da ideologia, *a memória das classes dominantes são as memórias dominantes de cada época histórica*. A categoria da alienação também compareceu nesta seção, a fim de demonstrar como é possível falar de uma memória alienada, pensando no espraiamento da alienação do complexo social do trabalho para o da memória.

Por fim, na seção quarta desenvolve-se a discussão acerca das lutas de classes no campo da memória, evidenciando como elas são de extrema importância para o desenvolvimento de uma consciência de classe que não esteja totalmente à mercê das conjunturas e do espontaneísmo das massas. É por essa perspectiva que no desenrolar desta tese outras categorias associadas se deslançam com o propósito de ajudar a compreender o objeto da melhor forma e com todas as suas determinações possíveis, ampliando os conhecimentos sobre a memória.

ONTOLOGIA E MEMÓRIA

“Todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência”.

Karl Marx

PARTE I: A ONTOLOGIA “IDEALISTA”

OBSERVAÇÕES A PARTIR DA FILOSOFIA DA MEMÓRIA

Quando se fala de memória, remete-se imediatamente à capacidade que o ser social possui de lembrar de determinados elementos que fazem e/ou fizeram parte da vida. Estes elementos podem ser representados por uma quase infinita gama de coisas, desde fatos passados, nos quais as pessoas ou a sociedade estiveram diretamente envolvidas, até memórias abstratas, fruto das relações desenvolvidas com o processo de aquisição de conhecimentos, sejam eles formais ou não.

Independentemente de como esses tipos de memórias⁵ podem ser classificadas, elas possuem em comum o importante aforismo aristotélico (2012) de que a memória pertence ao passado – muito embora ela não seja reduzida somente a isto nesta tese. Afirmar que “quando alguém recorda ativamente ter visto, ouvido ou aprendido algo, percebe sempre adicionalmente que o fez antes; ora, *antes* e depois estão no tempo” (ARISTÓTELES, 2012, p. 77), é apontar para a intrínseca relação da memória com o passado e com o passar do tempo.

Evidentemente, essa característica também pode ser observada nas proposições platônicas (2008) pois a memória é a apreensão da anterioridade, daquilo que foi, na inteligibilidade. Lembrar, por este prisma, não é somente a lembrança das relações nas quais os indivíduos estão inseridos ou mesmo das impressões adquiridas neste processo, mas antes, trata-se de lembrar da “realidade mesma”, anterior à própria existência humana material, mas inerente ao mundo inteligível. Assim, Platão afirma que

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito a virtude quanto ao demais, ser possível a ela *rememorar* aquelas coisas justamente que já antes conhecia. [...]. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma *rememoração* (2001, pp. 52 – 53 [grifo nosso]).

É exatamente essa memória que remete às formas perfeitas do mundo inteligível, que permite ao ser lembrar da anterioridade, que o aproxima da verdade. De

⁵ Não constitui nosso objetivo, nem agora nem posteriormente, realizar qualquer tipologia das memórias. As usuais classificações utilizadas por muitos autores como memória pessoal, individual, coletiva, social, nacional, etc., embora possuam sua importância quando voltadas para a compreensão de um objeto particular, considerando o escopo desta tese, tais abordagens ficarão em suspenso em detrimento de um entendimento mais amplo, metateóricos, de que toda memória é, necessária e irreversivelmente, quando considera suas formas mais desenvolvidas, social.

algum modo, pode-se dizer transcendental, por não ser mediada pela lembrança da experiência sensível, essa sim, relacionada ao falso. Por essa ótica, a memória, na filosofia platônica, se apresenta de forma anfibológica, posto que, quando se fala de memória pode-se falar no sentido negativo ou positivo a depender do caso, considerando a totalidade do sistema filosófico platônico.

É neste sentido que, no âmbito da disputa protagonizada por Platão a partir dos diálogos socráticos, o poeta, como figura de autoridade, é relegado a um lugar marginal da república. O esforço realizado por Platão vai no sentido de instituir um tipo de *logos* reflexivo, fundado e centrado no homem, ainda que o resultado da ação reflexiva seja, quando alcançado um nível mais profundo de conhecimento, sempre a transcendência.

Neste contexto, o poeta se torna *persona non grata* na medida em que o tipo de conhecimento que profere e a autoridade que possui não resulta de um ato reflexivo cujo protagonista do processo seja o próprio homem. Num contexto de deslocamento de *logos* da autoridade divina para a humana, a partir da qual os valores devem ser construídos de modo a responder às demandas objetivas postas pelo tipo de organização social vigente no período Clássico e/ou aquela idealizada pelo filósofo, a autoridade do poeta deveria, a todo o custo, ser minada.

Pesa sobre os poetas, mas sobretudo sobre os *aedos* e *rapsodos* o fato de suas respectivas artes possuírem também um caráter imitativo. As artes imitativas não são vistas com bons olhos pelo filósofo grego, visto que se apegam excessivamente à imitação de uma realidade que já é simulacro, se afastando da busca pela verdade erradicada no mundo inteligível. Assim,

Só é possível se entender esse texto no interior de um pensamento da mimesis, da representação. É uma noção difícil de definir que rege uma das maneiras pelas quais os Antigos encaravam a criação. Criar é imitar. Todo o mundo conhece a maneira como Platão, justamente, condena a arte, reduzindo-a à representação. É sem dúvida muito mais complexa que o que eu poderia dizer aqui. O artista, o imitador, não fabrica na verdade mais do que ilusões sem realidade. Ele não tem consciência nem controle do que faz. Não é um verdadeiro técnico. Ele pretende fazer todos os seres móveis, todos os viventes e ele mesmo: a terra, o céu, os deuses e tudo que existe no céu e no Hades (596 c. d.) (PIGEAUD, 1998, p. 43).

Nessa perspectiva, a memória do poeta pode ser interpretada como uma memória das coisas que não são, pois, os valores, as normas sociais e o comportamento moral proferidos pelo poeta, remontam a um tempo histórico mítico há muito já transcorrido, se configurando apenas enquanto uma imitação destes acontecimentos. O

comportamento sócio-político do homem grego no interior de uma Cidade-Estado – cuja atividade é empreendida na ágora, na qual todo cidadão pode usar a palavra (logos) e participar das decisões políticas que implicam nos caminhos a serem percorridos pela cidade – é divergente, em muitos sentidos, dos períodos anteriores cantados pelos poetas, aedos e rapsodos, por exemplo, na *Ilíada* e na *Odisseia*, na qual a autoridade dos reis, das pitonisas e dos poetas possuíam um indelével valor de verdade.

Vale lembrar aqui que, no Livro Terceiro d’A República (1965), é proferido por Sócrates um discurso em desfavor dos poetas, pois que estes propalam conhecimentos sabidamente falsos, segundo Sócrates, sobre a morte, os deuses e outros temas, contribuindo para incutir uma falsa percepção das coisas na cabeça daqueles que os ouvem. Ao mencionar as circunstâncias nas quais tais afirmações ocorrem, Sócrates cita não os poetas e as obras menores, mas, contrariamente, faz referências diretas àquele considerado o poeta maior, Homero e suas duas obras, a saber A *Ilíada* e A *Odisseia*.

No referido livro, Sócrates realiza uma verdadeira exegese de algumas passagens das duas epopeias mencionadas, mostrando aquilo que pode ser útil para a educação dos jovens e dos velhos e aquilo que deve ser extirpado dos textos por constituírem má influência para o processo formativo dos cidadãos da república.

Não nos resta dúvidas de que a preocupação socrática em tratar os poetas com desconfiança, provém da natureza íntima da arte que professam, pois, tanto a tragédia como a comédia, assim também a epopeia, são artes imitativas cujo objetivo consiste, não somente em propalar características incompatíveis com a dignidades dos deuses, mas também em encenar aspectos particulares dos sentimentos e da condição humana.

Neste sentido, o exercício de tais atividades artísticas, – cuja realização depende, em grande medida, do uso indiscriminado da memória, que constitui uma cópia do mundo inteligível associada à manifestação das artes de natureza imitativas – foi severamente criticado por Sócrates e excluído, deliberadamente, da constituição da república. Parece, assim, haver uma preocupação meritória nas inferências socráticas em estabelecer um mínimo de distância entre o mundo inteligível e o mundo sensível, na medida em que, por essa perspectiva, as artes imitativas devam ser, de alguma forma, debeladas. Deste modo,

A condenação da poesia, proferida no terceiro livro, encontrará aqui a necessária justificação. Mediante numerosos exemplos, Sócrates já mostrou que os poetas são, o mais das vezes, apenas mestres

enganosos. Mas importa precisar que isto decorre, sobretudo, da natureza da arte que eles professam. Eles são, com efeito, simples *imitadores*. Ora, no que exatamente consiste a imitação? Em reproduzir a imagem de um objeto material que, por sua vez, não passa da cópia de uma ideia (BACCOU, 1965, p. 54).

Neste sentido preciso, podemos dizer que a memória, enquanto imitação da imitação das coisas do mundo sensível, que são cópias imperfeitas das formas perfeitas do mundo inteligível, é vista com muita desconfiança na filosofia platônica ao passo que, quando se refere à reminiscência das formas perfeitas, permitindo a quem lembra o acesso à verdade mesma, ela é vista não somente como algo positivo, mas também necessário. Lukács, por seu turno, sintetiza essa problemática nos seguintes termos:

É claro que Platão, que foi o primeiro a tentar desenvolver filosoficamente a ingênua e espontânea concepção da arte como reprodução da realidade, é também o primeiro a subordinar a arte à generalização filosófica. Desta posição decorre a hierarquia platônica de criação (criador), ideia mimética (demiurgo) e imitação da imitação (arte). É necessário observar, neste ponto, que temos em Platão uma crítica e uma refutação filosófica da arte inclusive no mais alto nível de sua capacidade criativa, e não uma crítica do naturalismo (2018, p. 122).

Evidentemente, o entendimento operado nesta tese acerca da imitação, como será apresentada na segunda seção, vai de encontro às proposições platônicas, compreendendo-a como um momento necessário do processo de tornar-se social do ser conforme as proposições de Heller (2014) e não a partir da falsa premissa da existência de um mundo inteligível cuja as relações materiais concretas seriam mera cópia. Tampouco, a memória deve ser entendida como uma mera cópia do mundo sensível. Ao debruçar sobre esta problemática na discussão acerca da teoria do reflexo ainda na segunda parte desta seção essa questão será melhor esclarecida.

Compete ressaltar ainda que, em ambos os casos, ou seja, da lembrança do mundo sensível ou da reminiscência do mundo inteligível, a memória parece possuir um caráter individual/pessoal desempenhando um papel meramente passivo. Assim, cabe a memória lembrar; a relevância e a verdade do objeto lembrado estão relacionadas à sua estrita vinculação com o mundo sensível ou com o mundo inteligível, não desempenhando qualquer papel na criação do novo no mundo ou na recriação do mesmo⁶.

⁶ Ver nota 35.

Aristóteles, no entanto, diferentemente de Platão – que no interior das suas inferências filosóficas confere à memória um estatuto negativo/positivo, por ser também ela, na maioria dos casos, uma representação imperfeita, apesar de remeter às formas perfeitas – pensa a memória como a recordação/revocação⁷ das relações vividas, mediada pela consciência investigativa no ato de recordar – do mundo sensível⁸. Cabe observar, ainda, que a recordação, em Aristóteles, se articula ao movimento, pois “aquele que revoca será capaz, de algum modo, de mover-se, exclusivamente por seu próprio esforço, para o termo seguinte após o ponto de partida” (ARISTÓTELES, 2012, p. 83).

A proposição aristotélica sobre a memória é, seguramente, em muitos sentidos, muito mais rica e proveitosa que aquelas realizadas pelo seu mestre, sobretudo, considerando que se ancora na materialidade. Esse movimento de que fala Aristóteles refere-se, antes, a uma ação volitiva que nos faz recordar os acontecimentos do passado no presente, mas, sobretudo, trata-se da revocação de “passado presente” e não da reminiscência do inteligível, por um lado, e a negação das experiências sensíveis, por outro. Destarte, os avanços no entendimento da memória a partir das formulações aristotélicas são significativos em relação às platônicas, uma vez que este autor pensa uma articulação íntima entre memória, consciência, experiência e conhecimento.

É importante inferir ainda que o estagirita tem plena consciência de que os objetos do conhecimento estão para além dos objetos da sensação (ARISTÓTELES, 2010) de tal modo que a memória, outrossim, não pode ser reduzida às experiências puramente concretas, mas articula-se também ao que se pode denominar como conhecimentos teóricos. Certamente, o processo de aquisição dos conhecimentos dispostos na memória é bastante diferente daquelas experiências empíricas adquiridas daquilo que é denominado, a partir da segunda seção desta tese, de vida cotidiana. Por essa razão, como ficará evidente, a experiência em Aristóteles acaba por ser entendida

⁷ O termo revocação é utilizado por Edson Bini, responsável pela tradução do grego para o português do livro *Parva Naturalia* da editora Edipro, no qual está contido textos como *Do sentido e dos sensível, Da memória e da revocação*, entre vários outros, no mesmo sentido de evocação. A utilização do termo revocação segue esta tradução.

⁸ Sendo o mundo sensível para Platão, em si, uma cópia imperfeita do mundo inteligível, na maioria dos casos a memória é, assim como as artes, a imitação da imitação. Em Aristóteles, por outro lado, apesar de em última instância suas proposições remeterem também a uma metafísica – o motor imóvel, que move a tudo mas é inamovível –, não é atribuído para a memória o caráter de cópia.

como quantidade de lembranças gravadas na memória tecendo, assim, a teia das experiências.

Para Aristóteles, “a memória jamais é um *estado, mas uma atividade*” (ARISTÓTELES, 2010, p. 426). A consideração do problema nesses termos, ou seja, a memória compreendida como movimento e como atividade, ainda que mediada pela consciência nas suas formas sociais mais elaboradas, parece bastante procedente e pode ajudar a encontrar saídas para o problema em curso, qual seja, pensar a construção de uma teoria materialista da memória.

Esta proposição aristotélica tem sua importância na medida em que ensaia, para a memória, um processo de atualização que se materializa nas experiências da vida humana articuladas a uma outra categoria, a consciência. Ainda que de forma embrionária, Aristóteles menciona uma relação na qual aparecem articuladas memória, consciência e a experiência, apesar de que o *como* [como se dá essa relação?] não tenha sido tratado explicitamente nas obras investigadas para este manuscrito e ainda esteja, portanto, em aberto.

Sobre o processo de aquisição do conhecimento, Aristóteles (2015) argumenta que, apesar de todos os animais serem dotados de sensação, apenas em alguns estas produzem memória. Essa é a razão pela qual alguns animais são mais inteligentes e aptos a aprender em detrimento de outros, pois podem recordar. Aqui, o autor reconhece o papel crucial da memória para a efetivação dos processos de aprendizagem, mas, também, para o exercício da inteligência. Sem memória, poderia se dizer, com base no autor, que o processo de aprendizagem se torna inviável e o uso da inteligência, no mínimo, comprometido, pois os animais que têm memória “são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm capacidade de recordar”⁹ (ARISTÓTELES, 2015, p. 3).

A experiência humana com a memória, no entanto, é colocada em outro patamar de realização pois,

[...] enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e do raciocínio. *Nos homens, a experiência*

⁹ Evidentemente, nos dias atuais, com os avanços proporcionados pelas ciências naturais, a discussão acerca da “inteligência” dos animais superiores se desenvolve em outros termos, denominado por Lukács como consciência epifenomênica, apesar da assertividade geral da proposição Aristotélica. A discussão sobre a consciência epifenomênica dos animais será retomada na segunda parte deste capítulo.

deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso. A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes (ARISTÓTELES, 2015, p. 3, [grifo nosso]).

Essa citação explicita o profundo conhecimento que Aristóteles possui da relação existente entre a produção do conhecimento mediado pelas experiências, mesmo quando consideradas como quantidade de lembranças acumuladas na memória, mas também pelos processos abstratos que nos permitem chegar ao entendimento das categorias universais. Existe, para o autor, uma distância, mas, ao mesmo tempo, uma necessidade de articulação entre o empírico particular e o teórico geral, quando reconhece que “se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal, mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará o tratamento, porque o tratamento se dirige, justamente, ao indivíduo particular” (ARISTÓTELES, 2015, p. 5).

Visivelmente, no entanto, o sentido proposto por Aristóteles ao afirmar que “a experiência deriva da memória” deve ser encarado, antes, como uma relação que poderia ser chamada de mão-dupla entre a experiência, a formação dos juízos e a aplicabilidade do saber nos casos particulares. Todavia, essa noção mais ou menos circular proposta por Aristóteles, na qual a generalização do conceito perpassa pela abstração do objeto particular, em outras palavras, dos particulares deduz-se o universal e, a apreensão do universal pode implicar no conhecimento dos particulares, coloca, indubitavelmente, o problema estrutural não resolvido por Aristóteles acerca da compreensão da aquisição de conhecimentos não apenas enquanto apropriação empírica e/ou teórica do mundo sensível, mas, sobretudo, cria um obstáculo intransponível dentro do sistema filosófico aristotélico para se pensar a criação do novo no mundo. Esse parece ser uma questão sobre a qual o estagirita não se ateve, talvez, limitado pela construção da lógica formal dedutiva segundo a qual não pode haver na conclusão um elemento novo, ou seja, um termo que já não esteja contido nas premissas, bem como as limitações impostas também pelas condições objetivas. Somente o pensamento histórico, dialético e materialista, ancorado no trabalho com categoria fundante do ser social e do mundo dos homens poderá, mais tarde, resolver esse problema.

Compete ressaltar, uma vez mais, no entanto, que memória, experiência e consciência [raciocínio] aparecem de modo articulados, constituindo algumas das características definidoras do gênero humano na *Metafísica* de Aristóteles (2015). Cabe salientar, contudo, que a experiência, no sentido empregado pelo autor, refere-se ao acúmulo de lembranças na memória e ao conhecimento dos singulares, ao passo que a arte remete ao conhecimento dos universais. Assim, enquanto a arte permite a realização dos grandes processos de abstração que submetem cada caso particular ao conhecimento universal, a experiência se resume ao conhecimento apenas da parte, das lembranças retidas na memória, sem o entendimento da causa. Não sem razão, apesar de apontar para a importante articulação entre a experiência e a arte, o autor infere que,

[...] o saber e o entender sejam mais próprios da arte do que da experiência, e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência, em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer. E isso porque os primeiros conhecem a causa, enquanto os outros não a conhecem. Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não o seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e causa (ARISTÓTELES, 2015, p. 5).

Dois aspectos nos chamam a atenção nesta afirmação: o primeiro está associado a uma certa valorização dos conhecimentos teóricos universais em detrimento dos práticos em função do conhecimento das causas, muito embora, também aqui, Aristóteles parece recorrer à sua doutrina da mediania (ARISTÓTELES, 2013) para equilibrar essa relação entre teoria e prática, ainda que o motivo de fundo possa ser outro bem diferente; o segundo, consequência do primeiro é, sem dúvida, a recusa do autor em reconhecer que há algum tipo de sabedoria também naqueles indivíduos que se dedicam aos conhecimentos práticos.

Evidentemente, o caráter social das relações no mundo grego no Período Clássico, de algum modo constituiu um empecilho objetivo para que Aristóteles pudesse ver, na experiência sensível, não apenas um mero instrumento primário que viabiliza as generalizações abstratas próprias da lógica formal, mas também para que pudesse entender a experiência como o instrumento por excelência a partir do qual as relações se reproduzem de fato e de onde parte todo o conhecimento teórico, muito menos ainda onde se produz as condições de reprodução social do mundo grego. Esse problema em Aristóteles, neste íterim, relacionado à forma como as condições objetivas podem condicionar as formulações teóricas, foi muito bem exposto por Marx, no que concerne a teoria do valor de Aristóteles nos seguintes termos:

O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos porque e na medida em que são trabalho humano em geral, só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [Warenform] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que “na verdade” consiste essa relação de igualdade (MARX, 2013, p. 136).

É difícil pensar que, numa sociedade escravista como a grega, a experiência, qualquer que fosse a forma de sua expressão, poderia dar lugar para um efetivo processo de construção e valorização do conhecimento cuja base primária nela estivesse. Aristóteles é categórico e não deixa margem para dúvidas ao afirmar que

Por isso consideramos que têm a direção nas diferentes artes mais dignas de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que os trabalhadores manuais, na medida em que aqueles conhecem as causas das coisas que são feitas; ao contrário, os trabalhadores manuais agem, mas sem saber o que fazem, assim como agem alguns dos seres inanimados, por exemplo, como o fogo queima: cada um desses seres inanimados age por certo impulso natural, enquanto os trabalhadores manuais agem por hábito. Por isso consideramos os primeiros mais sábios, não porque capazes de fazer, mas porque possuidores de um saber conceptual e por conhecerem as causas (ARISTÓTELES, 2015, p. 5 – 7).

Naturalmente, tais limitações não permitiram a Aristóteles obter a radicalidade do considerável potencial que possuem as experiências enquanto conteúdo de memória, ponto de partida para todo o conhecimento abstrato e retorno ao objeto, bem como sua fundamental contribuição no tornar-se humano dos homens, devendo ser considerada, por esse prisma, como condição *sine qua non* para a aquisição e desenvolvimento do conhecimento, bem como para a criação do novo e a reposição do mesmo no mundo dos homens. Seguramente, já com Pitágoras ou com os desdobramentos das correntes idealistas da antiguidade, a reflexão de natureza teórica e a realidade mesma começam a ganhar certo distanciamento relativamente nocivo, ainda que em Aristóteles esse

problema seja menos expressivo em relação ao seu mestre, nele também se faz presente em função dos elementos já elencados.

Para o propósito desta tese, importa salientar que, mesmo de forma problemática, as proposições aristotélicas acerca da intrincada relação entre memória, experiência e consciência permite avançar muito além dos postulados estabelecidos por Platão fornecendo importantes elementos para se pensar o processo de constituição da memória, embora alguns deles, como a categoria da experiência, possa apresentar muito mais potencial de exploração, do que a forma como fora abordada pelo estagirita.

Muito embora não exista uma articulação mais ampla entre a experiência, a memória e a consciência, não se pode negar a importância dada pelo autor às experiências constitutivas da memória e do conhecimento, ainda que de forma muito limitada, e com sentido de evidenciar a filosofia (o saber em abstrato) como o verdadeiro saber (CARVALHO, 1984). Cabe ainda, no entanto, uma última análise acerca das asserções aristotélicas relacionadas à memória nas quais o autor busca evidenciar o papel positivo desta na produção estética.

Diferentemente de Platão, que vislumbra as artes miméticas com profunda desconfiança, Aristóteles compreende que há nelas um potencial ético-pedagógico, [kátharsis] sobretudo na tragédia (CHAUÍ, 2002), uma vez que, por tratar das paixões humanas, das virtudes e dos vícios, elas possuem um potencial educativo que pode influenciar diretamente as ações. É nesse sentido que Chauí afirma que “a mímesis tem um sentido diverso do que possui nas outras artes ou técnicas, porque se aproxima da práxis e da ética: o objetivo da imitação são as ações humanas enquanto virtuosas ou viciosas” (2002, p. 484) e Pinheiro (2015) chama atenção para o fato de Aristóteles não requerer da arte uma expressão ilibada da verdade, dado que seu papel é exatamente aprofundar a dramatização dos acontecimentos a fim de incitar nos espectadores todos os possíveis sentimentos. Assim, de fato, o agente primeiro da mímesis é, para Aristóteles, o poeta, ou seja, aquele que elabora uma releitura dos antigos mitos da civilização grega e que, no caso do poeta trágico, seria capaz de produzir, por meio da releitura mimética, um efeito catártico, fruto da manipulação precisa que levaria à depuração (kátharsis) do pavor e da compaixão evocados. A mímesis designa a inclinação do homem a representar as coisas tal como poderiam ou deveriam ser e não como são (PINHEIRO, 2015). Lukács formula a respeito desta questão que

Aristóteles deu ao desenvolvimento da estética um impulso duradouramente salutar, na medida em que, por um lado, colocou no

centro da estética o reflexo da realidade objetiva e não o reflexo das ideias, como no neoplatonismo; por outro lado, porém, e ao mesmo tempo, este reflexo foi por ele energicamente diferenciado da cópia puramente mecânica da realidade. É seu imperecível mérito o fato de ter formulado claramente, pela primeira vez, a generalização específica que ocorre na reprodução poética da realidade (2018, pp. 123 – 124).

Não se trata, portanto, de pensar a arte como uma mera reprodução mecânica da realidade, mas como um ato criativo, cujo potencial de generalização encontra-se, também, na possibilidade de afetar os espectadores em detrimento da temática tratada, bem como de elevar o espírito humano para além daqui que é em direção ao dever-ser (LUKÁCS, 2018).

Assim, o tema da criatividade que é, de certo modo, negligenciado na *Metafísica* (2015) é retomado tanto na *Poética* (2015a) quanto em *O homem de gênio e a melancolia* (1998). Ainda que a solução encontrada pelo autor esteja, um tanto restrita à consideração do problema no campo da estética, mesmo aqui a questão da memória e em certo sentido da imaginação, ganha outra dimensão, pois não se trata pura e simplesmente de uma arte imitativa¹⁰, mas, antes, de uma “criativa”, não sem razão

O Problema XXX é um devaneio sobre a criação, ou antes, como diríamos agora, a criatividade, a capacidade de criar. Ele nos afirma que a criatividade é uma pulsão essencialmente a ser diferente, uma incitação irreprimível a se tornar outro, a se tornar todos os outros. É preciso aproximar esse texto ao da *Poética* de Aristóteles (1455a 32), que nos diz: “A arte poética pertence ao ser bem-dotado pela natureza (euphyoús) ou ao louco (manikoú) porque os primeiros se modelam facilmente (euplastoi); os outros saem de si mesmos (ickstatikoi).” Dito de outra forma, trata-se de duas maneiras de tornar-se outro. Pode-se ser dotado pela natureza para se modelar a si mesmo e se fazer diferente; ou bem a loucura, ou seja, a saída de si mesmo, torna-o apto àquilo que é justamente a alienação, o fato de tornar-se outro. O ser dotado pode facilmente imitar; o ser louco se projeta fora de si mesmo e pode então tomar todas as posições dos outros, o que é uma outra maneira de imitar. O outro, assim, em que se é tornado não é nada, mas um personagem. O Problema XXX; poderíamos dizer, suprime a alternativa entre o “bem-dotado” e o louco (PIGEAUD, 1998, pp. 43 – 44).

Ainda que se evidencie nesta passagem o salto em direção a criatividade complementado pela *Poética* na materialização da mesma a partir dos poetas trágicos, isso está longe de resolver o problema em curso que, seguramente, não era o dilema de

¹⁰ Não pretende-se dizer com isso que a imitação não possui importante papel nas formulações aristotélicas, mas apenas que em se tratando da estética, a interpretação particular dada pelo poeta a obra apresentada carrega também uma certa originalidade, não resumindo-se, portanto, a uma mera imitação do mesmo.

Aristóteles. Apesar das possibilidades de criação com as quais a arte trágica é tratada por Aristóteles, sobretudo considerando seu potencial ético, é difícil produzir daí uma generalização que possa levar diretamente para o campo do trabalho produtivo, para a produção do novo no mundo e para a reprodução do mesmo a partir dele.

Entretanto, o potencial criativo que a memória pode ter mediado pela consciência, conforme apresentado por Aristóteles, quando considerado as artes miméticas, está mais relacionado a inventividade para a dramatização da produção estética que já existe a fim de provocar no espectador um tipo de “choque de realidade” capaz de produzir alguma moral que possa interferir no comportamento social das pessoas, do que ao efetivamente novo. Assim, a perspectiva ética da tragédia permite ao espectador, conforme infere Chauí (2002), viver as paixões na sua mais profunda intensidade ao mesmo tempo em que torna possível, – exatamente em função do envolvimento emocional, – se libertar e se purificar de tais paixões uma vez que, conforme a doutrina da mediania de Aristóteles (2013), o caminho do meio, o equilíbrio é o que fundamenta uma conduta ética.

Importa salientar ainda que, em Aristóteles (2012), não existe uma exclusiva relação de identidade entre a obra de arte e a coisa que ela representa, conforme estabelece Lukács (2018), uma vez que o objeto representado, apesar de remeter a coisa em-si que representa, não é esta coisa, possuindo, assim, uma identidade própria como coisa em-si. Portanto,

A figura pintada num painel é simultaneamente uma figura e um retrato e embora uma e idêntica, é ambos, mas ainda assim a essência de ambas não é idêntica, sendo inclusive possível pensá-la tanto como uma figura quanto como um retrato: do mesmo modo, devemos conceber a imagem mental no nosso interior tanto como um objeto de contemplação em si quanto como uma imagem mental de alguma outra coisa (ARISTÓTELES, 2012, p. 79).

De tal modo, o estagirita estabelece para a arte um estatuto ontológico particular, compreendendo-a não como simulacro do real (como fizera Platão), mas como sendo uma realidade com essência manifesta em si mesma. Enquanto a filosofia platônica desconsidera a verdade da arte, em nome do ideal de verdade, a filosofia aristotélica reafirma a validade da arte, já que ela consegue expressar aspectos da natureza humana. Não se trata para Aristóteles de uma arte meramente imitativa – conforme foi mencionado anteriormente –, cuja faculdade da memória reduz-se a

reinterpretação mais imperfeita do que a coisa imitada, mas de uma forma criativa do uso da mimética com uma finalidade ética e um estatuto ontológico particular.

De tudo o que foi dito é preciso reter, indubitavelmente, a relação estabelecida por Aristóteles entre memória, experiência e a consciência [raciocínio], bem como o caráter positivo da memória. De outro lado não se pode refutar a constatação aristotélica de que lembrar é situar-se no tempo e, de algum modo, se pronunciar com as experiências constitutivas da memória. Assim, a lembrança é necessariamente “do passado; [pois] ninguém poderia afirmar que lembra o presente enquanto presente” (Idem, p. 76 – grifo nosso).

A MEMÓRIA NA FILOSOFIA EPICURISTA

Antes de seguir o caminho habitual da tradição filosófica relativo ao debate em torno da memória e cair no legado mais ou menos problemático do neoplatonismo e da herança medieval, cabe uma breve nota a respeito de uma importante escola pós-aristotélica, a saber, o epicurismo.

Após a morte de Platão e Aristóteles, no contexto do helenismo diversas escolas ganharam tônica no debate filosófico, aderindo a partes precedentes dos sistemas filosóficos já constituídos por Platão e Aristóteles. Outras, como é o caso da epicurista, regressaram aos predecessores materialistas da filosofia da natureza. Claramente, esse movimento de retorno às escolas antecessoras não passou despercebido aos atentos olhos de Marx, que oportunamente percebeu que

[...] não é um fenômeno no mínimo curioso, tempos depois das filosofias platônica e aristotélica que se expandiram rumo à totalidade, tenham emergido novos sistemas que não se basearam nessas ricas formas de pensamento, mas, com um olhar retrospectivo, voltaram para as escolas mais simples – para os filósofos da natureza no tocante à física, para a escola socrática no tocante a ética? (MARX, 2018, p. 31).

Sendo coerente esta formulação quanto ao regresso à filosofia da natureza, é perceptível que, mesmo com todo esforço realizado por Platão e Aristóteles em seus respectivos sistemas filosóficos de, em diferentes medidas, descolar a reflexão sobre a natureza da própria natureza, direcionando a discussão para o campo da metafísica – movimento também perceptível no pensamento aristotélico (2015) ao considerar a metafísica como a ciência entre as ciências desembocando no fatídico motor imóvel, causa primeira de todos os movimentos –, é igualmente perceptível o esforço realizado

por algumas escolas pós-aristotélicas em restabelecer os postulados de uma reflexão materialista sobre o mundo.

Esse papel é assumido por Epicuro, que procura resgatar o materialismo atomista de Leucipo e Demócrito, restabelecendo o átomo como princípio de todas as coisas, inserindo no seu sistema o problema da declinação atômica, rompendo com a necessidade mecanicista das primeiras formulações nas quais a questão da liberdade não pode ser solucionada. É sobre esse conjunto de questões que Marx (2018) se debruça em sua tese de doutorado a fim de evidenciar as diferenças cabais entre os dois sistemas atomistas de Demócrito e Epicuro, demonstrando a originalidade das proposições deste último. Para os propósitos deste trabalho, no entanto, importa chamar a atenção – a despeito da riquíssima contribuição dada por Epicuro –, para a teoria do conhecimento baseada na sensação e para aquilo que foi denominado de prenoção.

A teoria do conhecimento de Epicuro se fundamenta nas sensações. As sensações, – entidades meramente passivas no processo do conhecer, – ao serem afetadas pelo objeto exterior produzem no sujeito que conhece, imagens, diferentemente da tradição clássica, e mesmo do atomismo democritiano, que tendem a recusar os objetos sensíveis ou entendê-lo como simulacro. Neste sentido,

Contrariamente à tradição da filosofia clássica, que afirmara o caráter subjetivo, relativo e contingente da sensação e, portanto, seus erros e sua fragilidade do ponto de vista da certeza e da verdade, Epicuro afirma sua certeza, evidência e valor objetivo [...]. As sensações, sem exceção, são todas e sempre verdadeiras, pois não são construções mentais e sim o meio pelo qual a realidade se apresenta a nós (CHAUÍ, 2010, p. 87).

Essa formulação é importante, uma vez que estabelece como verdadeiro os objetos sensíveis e os coloca como fundamentais para a produção do conhecimento, entendendo que tudo o que se conhece são, a rigor, objetos materiais que afetam os sentidos e somente pelo fato de ser afetado por eles é que se pode conhecê-los. Teria afirmado Epicuro que “se recusares todas as sensações, não terás nenhuma possibilidade de recorrer a qualquer critério para julgar mesmo aquelas que, entre elas, consideras falsas” (EPICURO, apud CHAUÍ, 2010, p. 87).

Epicuro, ao estabelecer a sensação como percepção do contato entre dois corpos materiais cuja constituição é, em última análise, atômica, situa, indubitavelmente, toda a realidade no nível de uma ontologia materialista, ou seja, que busca na matéria a explicação para todos os fenômenos naturais e humano-sociais,

como pode ser verificado em sua ética (2002). Como consequência direta de tal teoria do conhecimento, a ideia de prenoção pode ser sucintamente descrita como uma segunda esfera da produção do conhecimento estritamente articulada às sensações advindas dos contatos materiais. A prenoção é responsável por criar os conceitos e ideias universais sempre a partir da primeira percepção. De certa maneira, não se pode negar que há, em Epicuro, um tanto de “empirismo”, já que, para explicar a formação das ideias e conceitos, o autor recorre ao que pode ser chamado de associacionismo das prenoções dos objetos sensíveis, com o propósito de que estas possam produzir as formulações mais complexas. Assim,

Por antecipação eles entendem uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou ideia universal insista na mente, ou seja, a memorização de um objeto externo que apareceu frequentemente, como quando dizemos: “isto aqui é um homem”. De fato, logo que pronuncia a palavra “homem” sua figura se apresenta imediatamente ao nosso pensamento por via de antecipação, guiado preliminarmente pelo sentido (LAËRTIUS, 2008, p. 290).

É, precisamente, esse o aspecto que chama atenção. As sensações produzem no ser, segundo Epicuro, as imagens mentais que são memorizadas e que permitem, a partir do seu acesso, o reconhecimento do já conhecido. Conhecimento e reconhecimento parecem estar, por esse prisma, interconectados tal qual sensação e memória. Sobre esse aspecto particular do epicurismo é importante notar que

As pré-noções são evidentes porque sua origem é a sensação. Retidas na memória como imagens das formas e dos caracteres das coisas, elas processam da experiência e sua função é antecipar novas experiências que seguem a sua aquisição. Em outras palavras, antecipam o reconhecimento das coisas quando se manifestam na sensação (CHAUÍ, 2010, p. 92).

Afirma ainda que

As pré-noções são condição de linguagem [...], pois são elas que nos permitem nomear as coisas; e são condição de atividade racional, uma vez que nenhum raciocínio e nenhum pensamento discursivo são possíveis sem os termos gerais e nenhuma investigação é possível se não pudermos determinar o objeto. Da mesma forma que as pré-noções, também a linguagem se origina da sensação [...] (IDEM, pp. 92 – 93).

Assim, para Epicuro, não há na memória humana nenhum conteúdo que não tenha, antes, passado pela experiência sensível, cabendo à memória o armazenamento

do conhecimento adquirido enquanto uma pré-noção e o seu uso para a realização do reconhecimento. A memória e o reconhecimento, bem como a associação das imagens contidas na memória para a formação das ideias e conceitos mais complexos, aparecem articulados na epistemologia epicurista.

Para os objetivos imediatos desta tese é suficiente dizer, antes de seguir o itinerário, que a relação proposta por Epicuro entre sensação, memória, conhecimento e reconhecimento avança bastante rumo a uma teorização materialista da memória, pois, por um lado, vai além do idealismo platônico, tendo em vista que situa a cognição pela mediação do sensível e fornece elementos para poder se pensar o reconhecimento do mundo e, por outro, agrega às proposições aristotélicas estabelecendo uma relação, de certo modo, equânime e dialética entre o material e a abstração. Se em Aristóteles (2015) é possível observar uma supervalorização das artes teóricas, essa relação em Epicuro aparece de forma muito mais equilibrada com a primazia da matéria. Entretanto, a despeito das importantes afirmativas sobre o processo de associação e dissociação molecular, bem como o mencionado aspecto da declinação atômica que pode explicar a existência dos diferentes objetos e aglutinar o problema da liberdade e da necessidade (MARX, 2018), isso ainda é insuficiente para se pensar o papel desempenhado pela memória no processo de criação do novo e recriação do mesmo. Patentemente, acredita-se que esse papel, como pretende-se demonstrar ao término desta tese, está muito além do mero processo de conhecimento e reconhecimento do mundo, problema esse que também será, em alguma medida, tratado por Hume (2009) e Bergson (2010) e muito mais abrangente que a mera declinação atômica, tomada como elemento explicativo para a criação dos diferentes tipos de matéria existentes no cosmos, mas que, sem a presença da categoria do trabalho, por si só, não é suficiente para explicar a criação do mundo dos homens.

Não tem como saber se Epicuro se dedicou a resolver esse problema em alguma das suas vastas produções filosóficas, dado que a maioria dos seus manuscritos foram perdidos com o passar do tempo. Entrementes, a despeito da contribuição que permite avançar em direção a uma epistemologia materialista pensando o papel da memória neste processo, a ausência da categoria do trabalho que, diga-se de passagem, não era um problema para Epicuro pelo que se sabe, obstaculiza o aprofundamento relativo à produção do novo e a reprodução do mesmo e, por conseguinte, a compreensão mais adequada acerca da criação do mundo dos homens.

Certamente, os imperativos materiais que pesaram sobre Epicuro, o fardo do tempo histórico, eram muito mais emblemáticos do que aqueles que caracterizaram a estrutura e a conjuntura da sociedade grega no período Clássico que fora determinante, segundo Marx (2013), para impedir que Aristóteles chegasse à teoria do valor-trabalho. Esse é um fato que certamente também pesou para Epicuro.

Vale ressaltar, entretanto, que o processo de conhecimento mediado pelo sensível do qual parte e que torna possível a aquisição e armazenamento de conhecimentos na memória, possui potencial que está muito além da mera associação de imagens e ideias para compor formulações mais complexas e originar a linguagem e permitir o reconhecimento do mundo exterior, mas, pensando nas possibilidades mais abrangente, para as quais será dedicada a segunda parte desta seção, pode ser articulada a outras categorias, a saber, o processo de trabalho [teleologia, causalidade, objetivação e apropriação] e, em consequência disso, como foi mencionado, a criação do novo [causalidade posta] e a recriação do mesmo no mundo dos homens. Em outras palavras, os conhecimentos armazenados na memória são cruciais para se compreender a criação do mundo humano-social.

Muito embora outras importantes contribuições tenham sido legadas ao longo da tradição filosófica, não resta dúvidas de que ao longo do tempo, conforme se avança em direção à modernidade, o núcleo duro da teoria atomista, confirmada, em alguma medida, pelas mais recentes contribuições da ciência contemporânea, vai se perdendo em detrimento de formulações cada vez mais “sofisticadas” e completamente descoladas de uma perspectiva ontológica-materialista como acontece, por exemplo, nas conjecturas bergsonianas acerca do problema que acaba por prestar um desserviço ao pensamento racional com a tentativa compenetrada de resgatar a metafísica transcendental no limiar do século XX. Essa temática será retomada ainda nesta seção.

Notoriamente, no entanto, esse é um movimento iniciado muito antes dos desdobramentos contemporâneos rumo àquilo denominado por Lukács (2020) de *destruição da razão*, por desdobrar em consequências problemáticas também para o campo da memória. As difíceis inferências tanto dos céticos quando dos estoicos, lançam amiúde a expectativa de conhecer o mundo na descrença, pois aos primeiros a impossibilidade de julgar verdadeira ou falsa uma afirmação, pelo princípio da equivalência entre as proposições verdadeiras e falsas, coloca no mínimo uma reticência na possibilidade de conhecer o mundo e no julgamento dos juízos e, os últimos; os estoicos, por sua vez, pelo regresso problemático às asserções platônicas e o resgate

indelével das premissas metafísicas calcadas nas ideias de ordem, necessidade e perfeição, ainda que, indubitavelmente, vinculadas à ordem natural, universal e divina nos termos platônicos não contribuem em nada para o avanço da consideração do problema (CHAUÍ 2010; ABBAGNANO, 2007). Não sem razão, ainda que com uma dose hiperbólica no contexto de disputa ideológica, Marx e Engels não deixam margem para dúvidas ao inferir que

Já Epicuro, ao contrário, era o verdadeiro iluminista radical da antiguidade, aquele que atacou abertamente a religião antiga e que deu origem ao ateísmo dos romanos, tanto quanto esse ateísmo existiu. Por essa razão, Lucrécio também o elogia como o primeiro herói a derrubar os deuses e a espezinhar a religião; por essa razão, em meio a todos os Padres da Igreja, de Plutarco até Lutero, Epicuro teve sempre a reputação de ser o porco, o filósofo ateu *par excellence*¹¹, motivo pelo qual Clemente de Alexandria diz que, quando Paulo brada contra a filosofia, ele tem em mente apenas a filosofia epicurista (*Stromatum*, lib. 1, [cap. XI], p. 295 da edição de colônia, 1958). Vemos, assim, como esse ateu declarado se mostra “astucioso, pérfido” e “esperto” no seu modo de se relacionar com o mundo e em atacar diretamente a religião de seu tempo, enquanto os estoicos adaptavam a velha religião à maneira especulativa e os céticos lançavam mão do seu conceito de “aparência” como pretexto para que todo juízo emitido fosse acompanhado de uma *reservatio mentalis*¹² (MARX e ENGFELS, 2007, p. 145).

Não sem razão esse posicionamento radicalizado numa teoria atômica levada às últimas consequências dentro das possibilidades objetivas dadas, relegou Epicuro à condição de *persona non grata* e o epicurismo à marginalização filosófica num contexto de ascensão do pensamento neoplatônico e das novas mistificações da instrumentalização filosófica feita pelo cristianismo. É neste contexto que as figuras mencionadas por Marx e Engels na citação anterior iniciam um sistemático processo de depreciação das proposições epicuristas com fito a afirmar seus próprios sistemas filosóficos.

A MEMÓRIA NA FILOSOFIA NEOPLATÔNICA

É difícil determinar, efetivamente, quando essa guinada espiritualista ganhou força material se desdobrando no pensamento filosófico, mas, certamente esse aspecto da mudança não pode ser, sob o risco de incorrer em formulações idealistas, dissociado

¹¹ Por excelência.

¹² Reserva mental.

das transformações materiais em curso no Império Romano nos primeiros séculos de ascensão de um *ethos* cristão. Cabe ressaltar, no entanto, que esse é um problema sobre o qual a ciência histórica perfez muitas vezes, mas que não constitui objeto imediato desta investigação.

Entretanto, é indispensável observar que essa tendência espiritualista ganha com Plotino¹³ (205 d. C. a 270 d. C.) (2017) uma sistematização arrojada. Ao se apropriar das premissas platônicas, ainda que com uma dose aguda de originalidade em suas formulações, o autor das *Enéadas* cristianiza e fornece um teor monoteísta às premissas platônicas do mundo das ideias. Deste modo, a ideia de um deus todo poderoso, de natureza metódica, único que dá origem à multiplicidade (unidade e multiplicidade) e que, mediado pelo mecanismo da processão¹⁴, origina outros entes tais como a inteligência, a alma universal, mundo sensível e a matéria com diferentes graus hierárquicos, aparece visivelmente nas *Enéadas*, ainda que não seja assim denominado (PARENTE, 2005).

Para os limites desta tese, no entanto, é satisfatório entender que, mesmo atuando por sobre o dualismo corpo e alma, ainda que compreendendo ambas como uma unidade temporal e conservando delas seus atributos essenciais, Plotino infere que, no âmbito da memória é possível o conhecimento e o reconhecimento por meio da intelecção mediada pela relação com os objetos sensíveis, não carecendo para isso, de realização reminiscente ou mesmo da lembrança da coisa ausente numa clara referência a Platão e Aristóteles. Nas palavras do autor,

Dizemos que as sensações não vêm a ser marcações nem inscrições na alma, nem as memórias diremos ser detenções de aprendizados e sensações da marca que permanece na alma, nem veio a ser primeira coisa. Por isso ambas [as afirmações] seriam da mesma razão, ou vêm a ser na alma e permanece, se [algo] for recordado, ou [será recordado] não concedendo uma coisa, qualquer das duas, por nem conceder nem a outra. De fato, quanto dizemos ser nem uma nem outra coisa, necessariamente buscaremos: de modo de cada uma, uma vez que nem dissermos que a marca da sensação vem a ser na alma,

¹³ Dado aos limites circunscritos desta tese por um lado, e a dificuldade relacionada à complexidade da leitura dos textos de Plotino nas *Enéadas*, por outros, é preciso apontar para a necessidade de aprofundamento na investigação deste autor no concernente à problemática da memória e suas correlações, ao passo que este tópico constitui apenas um passo inicial nesta empreitada.

¹⁴ Trata-se da categoria plotiniana que se propõe a explicar a forma pela qual o Uno em sua perfeição, infinitude e eternidade dá origem ao múltiplo. Esse processo foi por ele denominado de processão (ULLMANN, 1995).

marcando-a, nem dizemos haver memória da marca que permanece¹⁵ (PLOTINO, 2017, p. 365).

Há claramente, por parte de Plotino, uma pretensão de fazer uma formulação sobre a memória igualmente conectada à totalidade de suas assertivas filosóficas, mas destoante daquelas já proferidas por Platão e Aristóteles. Destarte, ao formular que a memória não é nem pura reminiscência, uma vez que a alma, segundo Plotino (2017), carrega consigo toda a potência da alma universal, inclusive a possibilidade de conhecimento, nem tampouco a lembrança do ausente, dado que seria desnecessário a revocação (esforço) de algo presente na memória, ou seja, já marcada pelo objeto a ser lembrado, Plotino propõe algo novo. Assim,

E certamente em tudo é claro que ao tomar uma sensação de qualquer coisa pela visão, onde o visível é o que jaz em uma reta, assim ali [isso] é claro, a recepção vindo a ser e para fora das almas olhando, porque, creio, nenhuma marca nela veio a ser ou vem a ser, de nenhum modo ela tomando uma impressão com ao tomar de anel em cera. Pois nem haveria necessidade de ela olhar para fora, já tendo de si mesma a forma do que é visto, ao olhar a marca pelo que se insere ali nesse [que é visto] (PLOTINO, 2017, pp. 365 – 366).

Ao negar as proposições de Platão e Aristóteles, Plotino agrega à teoria da memória uma relação orgânica entre a unidade e a multiplicidade como elemento explicativo das possibilidades de lembrança enquanto uma potência inerente à própria alma humana desdobra-se, por conseguinte, da alma universal. A intrincada e complexa relação que Plotino estabelece entre uno e múltiplo, o corpo, a alma e a alma universal, parece ser suficiente para que o autor afirme a possibilidade de conhecer sem a necessidade de reminiscência por um lado, ou do reconhecimento da coisa ausente por outro, pois uma vez que o mundo é objeto de processão, e a intelecção é algo que conhece e, além disso, conhece a si mesmo, traz na alma toda condição necessária para a atividade do conhecimento. Para Pilclin

Sabe-se que Plotino, transformando a teoria de Platão, estimava que a reminiscência e a memória intelectual são inúteis para a inteligência pura: a intuição intelectual é sempre possível, sem reminiscência, porque “as almas não são separadas do seu princípio intelectual; por conseguinte, embora seus pés toquem a terra, sua cabeça eleva-se ao céu” (IV, 3, 12) (2001, p. 790).

Importa salientar unicamente que, ao empurrar a discussão sobre a memória para o peculiar campo do suprassensível, Plotino não contribui e nem avança de forma

¹⁵ Platão, Teeteto 191c; Aristóteles, sobre a memória 450a 30.

mais significativa para se pensar as determinações ontológicas mais íntimas da memória e do conhecimento. A negativa da necessidade da reminiscência para elaboração dos processos de conhecimento não significa avanço no sentido de fornecer uma explicação plausível para o entendimento do mundo humano-social senão recorrendo ao misticismo que ainda supõe a ligação indissolúvel com o uno recusando, desta forma, todo protagonismo, autonomia e determinação do ser social apenas diante do mundo nos processos de constituição do saber e da memória.

Dadas essas breves observações sobre as inferências de Plotino acerca da memória, – que nos lançam em uma obscuridade ainda maior em relação aos processos reais e ao crucial papel desempenhado por ela tanto no sentido ontológico quanto epistemológico, – é preciso analisar, ainda sobre a influência do neoplatonismo, a percepção e abordagem do problema em Santo Agostinho.

O africano Agostinho, um dos maiores intelectuais da história da filosofia viveu entre os séculos IV e V da era cristã. Profundamente influenciado pelo neoplatonismo na vertente plotiniana, sobretudo a partir do seu contato com as *Enéadas*, mas também por todo o ciclo intelectual do qual fez parte, Agostinho se debruçou sobre importantes e fundamentais questões da doutrina e dos dogmas cristãos, ajudando a “esclarecer” e consolidar alguns dos seus aspectos teológicos. Combatendo as seitas heréticas, principalmente o maniqueísmo e estabelecendo a relação de primazia entre fé e razão, tão cara para o neoplatonismo de Plotino que sempre primou pela razão, mas, também elaborando muitos tratados éticos no sentido de orientar o comportamento do cristão diante das mundanidades, Agostinho figurou como grande intelectual de sua época (COSTA, 2013).

O dilema que se apresentou para Agostinho enquanto cristão foi o de resolver os problemas da teologia presentes em seu tempo, ajudando a consolidar, conforme mencionado, a doutrina teológica cristã em suas múltiplas facetas. A relação do homem com o mundo constituiu um dos seus focos, razão pela qual o problema da memória emerge com força em suas proposições filosóficas, afinal, esse era um aspecto da realidade que não podia ser negligenciado.

Assim, se Agostinho se debruçou sobre os problemas teóricos que permeavam a doutrina cristã, ainda que aos olhos do autor que escreve essas linhas esses sejam, na sua maioria, em última análise, falsos problemas e com igualmente falsos

fundamentos¹⁶, sua própria vida prática, por outro lado, constituiu a verdadeira fonte de inspiração e autorreflexão. Agostinho viveu intensamente a existência, até que pudesse se encontrar diante dos dilemas éticos e reconduzir sua trajetória, razão pela qual a categoria da experiência¹⁷ e sua relação com a memória será bastante explorada em suas formulações, pois nelas se encontram, para o bispo de Hipona, a fonte quase inesgotável de reflexões éticas e morais.

Portanto, em Agostinho, o problema da experiência, num sentido um tanto diferente daquele que vimos telegraficamente em Aristóteles (2015) e da memória é retomado e aprofundado, assim como o do esquecimento¹⁸. É possível observar, de início, uma definição bastante precisa acerca da memória quando o autor diz que

Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento (AGOSTINHO, 1997, p. 167).

Agostinho é categórico em afirmar que os “tesouros de imagens de todos os gêneros” se encontram, doravante, depositados nos “vastos palácios da memória”, mas não de forma aleatória, na medida em que o autor estabelece que todos os seus “inúmeros tesouros” foram para lá levados pela mediação da percepção. Não há nada, portanto, na memória que antes não tenha passado pela percepção pois,

Aí se observam, distintas pelo gênero as idéias que foram introduzidas, cada uma por sua via de acesso: assim a luz, as cores e as formas dos corpos, através dos olhos, os diversos tipos de som, através dos ouvidos, os vários odores, através do nariz; os sabores, pela boca e através da sensibilidade de todo o corpo, o que é duro ou mole, quente ou frio, liso ou áspero, pesado ou leve, e todas as sensações externas e internas. A memória armazena tudo isso nos seus amplos recessos e em seus esconderijos secretos e inacessíveis, para

¹⁶ Se apenas existe o mundo material, o único que pode ser cientificamente provado, qualquer reflexão que tenha por base a ideia de deus, de alma, de espiritualidade, de dualidade corpo/alma etc. não passam de falsos problemas resultados, como será tratado no terceiro capítulo desta tese, das aventuras da razão “autonomizada” das determinações materiais conforme propõe Marx e Engels (2007).

¹⁷ Ao que parece, o sentido de experiência em Agostinho é diferente daquele atribuído por Aristóteles. Enquanto este último pensa a experiência em um sentido mais amplo, associada às atividades práticas e ao acúmulo de lembranças na memória, para o primeiro ela se relaciona muito mais com as suas vivências no mundo, possuindo, desta forma, um caráter mais autobiográfico.

¹⁸ O problema do esquecimento será tratado na seção terceira desta tese.

ser reencontrado e chamado no momento oportuno (AGOSTINHO, 1997, p. 167).

Como se pode observar, Agostinho estabelece uma relação íntima entre a percepção e os conteúdos armazenados na memória¹⁹ que, até o momento em que não são esquecidos, ficam disponíveis para serem resgatados. Passa pela memória também “toda a atividade de nossa mente” (IDEM). Há aqui uma associação explícita entre a atividade mental e a memória, ainda que o autor não tenha pormenorizado como ou de que forma se processa tal relação.

Não é possível ignorar, no entanto, um problema primaz levantado por Agostinho, a saber, a boa e velha dificuldade veritativa da memória. Ora, se as experiências ainda não esquecidas podem ser resgatadas por um processo meditativo, mas aumentadas ou diminuídas, fica muito claro que Agostinho estabelece uma diferenciação, primeiramente no nível ontológico entre a memória e a coisa vivida, e, posteriormente, no nível cognitivo, ou seja, do entendimento de que pode não haver fidedignidade entre a lembrança e a experiência vivida. Isso parece bastante problemático, ainda que ontologicamente correto, semelhante às formulações de Aristóteles (2012), na medida em que decisões tomadas podem estar comprometidas em detrimento de algo que não é efetivamente, mas que adquiriu uma dimensão determinada, capaz de influenciar as ações do ser social, ainda que possa ser meramente fruto de uma imaginação hiperbólica misturada a fragmentos da realidade contidos na memória.

Agostinho prossegue esclarecendo o esforço que se faz para extrair da memória aquilo que se quer ao formular que

Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero.
Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por

¹⁹ Agostinho estabelece claramente em sua formulação que aquilo que se armazena na memória são imagens, estipulando, conforme mencionamos, uma distinção ontológica entre o objeto sensível e a imagem que se armazena na memória. Entretanto, é preciso esclarecer que não parece haver entre tal formulação qualquer semelhança com a propositura de Bergson (2010) que estabelece uma relação de identidade entre o mundo e a imagem do mundo que se tem na memória, já que tanto o objeto percebido é imagem quando o objeto que percebe é imagem retomando, no bom estilo bergsoniano, a premissa mistificadora hegeliana da identidade entre sujeito e objeto tratada tanto por Lukács (2013) quanto por Mészáros (2011). A formulação de Agostinho vai no seguinte sentido: “Todas entram, cada uma por sua porta, e em ordem se alojam. Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos, e que aí ficam à disposição do pensamento, até que este se lembre de chamá-las”, pois, “[...] quando os vi com os olhos, não os absorvi; são as imagens deles que em mim residem, e não eles próprios. E sei através de qual sentido do corpo me foi impressa cada imagem” (AGOSTINHO, 1997, p. 168 - 169).

mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: “Não somos nós talvez o que procuras”? Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras. Outras sobrevêm dóceis em grupos ordenados, à medida que as conclamo, uma após outra, as primeiras cedendo lugar às seguintes, e desaparecendo para reaparecer quando quero. Eis o que sucede quando falo de memória (AGOSTINHO, 1997, p. 167).

O autor fala de um esforço que deve ser realizado para lembrar, de tal modo que permanecendo a lembrança em nossa memória, cedo ou tarde pode ela vir à tona. Há igualmente o processo consciente de selecionamento das memórias desejadas emergindo das sombras de forma ordenada de acordo com o desejo daquele que busca. Há, em Agostinho, uma relação íntima entre as memórias e o seu sujeito, o processo de busca e de recuperação, ainda que o filósofo africano demonstra entendê-las apenas como instrumento para a elaboração ética – com todas as implicações da questão veritativa – e deixa de lado o seu aspecto considerado aqui mais primordial, a saber, seu papel ontológico para a criação do novo no mundo humano-social, bem como da recriação do mesmo.

Torna-se evidente e categórico que Agostinho afiança um peso decisivo às experiências vividas concretamente, mas também os conhecimentos abstratos advindos dos testemunhos e dos conhecimentos. Ora, a acumulação de conteúdos percebidos pelos sentidos e depositados na memória que estão à disposição da consciência podem ser vivenciados através de uma ação intimista do ser que conhece consigo mesmo sem incorrer, decerto, no equívoco da identidade sujeito-objeto. Agostinho propõe que

Assim, posso recordar, conforme me agrada, todas as outras coisas que são introduzidas e acumuladas pelos outros sentidos. Sem nada cheirar, distingo o perfume dos lírios do perfume das violetas, e sem nada provar nem tocar, mas apenas de memória, prefiro o mel ao mosto cozido, o macio ao áspero. (AGOSTINHO, 1997, p. 168).

Notoriamente, não se deve aduzir de tal formulação que a percepção intimista ou a vivência imaginativa de tais experiências podem ser possíveis sem que, antes, haja vivido a experiência com os objetos sensíveis de onde provém todas as imagens armazenadas na memória quando não esquecidas, mas, amiúde, parece evidente que há uma diferenciação em nível de vivência e de realidade entre esse tipo de experiência mística e a experiência sensível. Conforme formula,

Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que me encontro a mim mesmo, e recorro às ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recorro, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de idéias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes, “farei isto ou aquilo”, digo de mim para mim no imenso interior de minha alma repleto de tantas imagens. (AGOSTINHO, 1997, p. 168).

Não resta dúvidas de que Agostinho coloca em primeiro plano a experiência vivida pelas relações do sujeito com o mundo, partindo dela todo o conteúdo que preenche a memória. Entrementes, ainda que tal proposição possua um ineliminável caráter ético, na medida em que a lembrança do passado possa impactar o comportamento do sujeito no mundo – vale lembrar toda a importância concedida ao livre-arbítrio nas formulações agostinianas – o bispo de Hipona restringe tais experiências cognitivas sem perceber suas implicações para o problema da criação e da recriação. Vale ressaltar ainda, que a memória não só contém todo o conhecimento adquirido independentemente do meio de aquisição, mas também constitui um elemento fundamental para a reflexão ética, para o reconhecimento de si e para o encontro com Deus.

Entretanto, é preciso chamar atenção para o fato de que nem só de física vive Agostinho. Se, por um lado, as experiências sensíveis podem explicar, de alguma forma, a existência das imagens presentes na memória, por outro lado existem alguns tipos de conhecimentos que não provêm das experiências, afinal, se assim não fosse, segundo a percepção do problema na formulação deste filósofo, como se explicaria a existência dos conceitos que em substância não estão presentes, nem muito menos provêm das experiências? Diz ele,

Todavia, as coisas que esses sons significam não as percebi por nenhum sentido corporal, nem em lugar algum as vi a não ser no meu espírito. Depositei na memória não suas imagens, mas as próprias substâncias. Poderão elas ser capazes de dizer por onde passaram para entrar dentro de mim? (AGOSTINHO, 1997, p. 169).

Para resolver esse problema, o filósofo africano recorre à hipótese segundo a qual há algum conhecimento, notadamente aqueles abstratos e conceituais, que não

provém da percepção sensível e que não estão presentes na memória, mas que já se encontram de alguma forma no ser. Diz:

E então, de onde e por onde entraram na minha memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não foi por testemunho de outros, mas reconhecias existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras, e entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois retirá-las quando quisesse. Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. Onde estavam então? Foi assim que eu as reconheci? Ao ouvir falar delas, eu disse: “É isso mesmo, é verdade”! Não estariam já na memória, mas tão escondidas e retiradas, como que nos mais profundos recessos, de tal modo que eu não poderia talvez pensar nelas, se alguém não me advertisse para arrancá-las? (AGOSTINHO, 1997, p. 170).

Portanto, existe na alma humana um conhecimento que lhe é inerente, uma verdade que não advém do sensível, mas que admitimos como verdadeira. Essa formulação não deixa de lembrar a maiêutica socrática, arte na qual o interlocutor consegue extrair determinadas verdades do seu oponente intelectual sem que este perceba. Entretanto, em Agostinho esse processo é intra-reflexivo e não extra dialogal, uma vez que

Descobrimos assim que aprender as coisas — cujas imagens não atingimos pelos sentidos, mas que contemplamos interiormente sem imagens, tais como são em si mesmas — significa duas coisas: colher pelo pensamento o que a memória já continha esparsa e desordenadamente, e obrigá-lo pela reflexão a estar como que à mão, em vez de se ocultar na desordem e no abandono, de modo a se apresentar sem dificuldade à nossa reflexão (AGOSTINHO, 1997, p. 170).

A ideia de cogitar é, portanto, o processo de busca que se faz no espírito a fim de trazer à tona as verdades que estão em recesso e que somente pela atividade de busca emergem à superfície. A memória é, em última análise, uma dualidade do corpo e do espírito e por essa razão conserva em si verdade e conhecimentos que não advém das experiências sensíveis. Neste processo Agostinho chega a formular uma elaborada relação entre memória e reconhecimento ainda que os desdobramentos desta conjectura recaiam sobre o problema metafísico último, a saber, Deus. Afirma que,

É sempre assim que sucede, quando procuramos e encontramos alguma coisa perdida. Se um objeto — por exemplo, um corpo visível — nos desaparece dos olhos e não da memória, sua imagem conserva-se dentro de nós, e o procuramos até que novamente o vejamos. Quando o encontramos, o reconhecemos, graças à imagem interior. Não poderíamos dizer que achamos um objeto perdido, se não o

reconhecêssemos. Tinha de fato desaparecido de nossa vista, mas estava conservado na memória (AGOSTINHO, 1997, p.174).

Daí, Agostinho deduz que, se não é possível lembrar daquilo que está completamente esquecido, dado que o objeto da lembrança está presente mesmo no esquecimento, a presença da lembrança de Deus no espírito humano é aquilo que leva a buscar o conhecimento, ainda que tal ideia não esteja necessariamente presente na memória, mas faz parte do próprio ser. Nas palavras de Agostinho

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 1997, p.174).

A busca pela felicidade, objeto de desejo de todas as escolas pós-aristotélicas e mesmo das pós-socráticas, cuja procura no período clássico foi vislumbrada pela mediação da atividade política e no período helenista na *ataraxia* da alma e na racionalidade da escola neoplatônica é almejada e condicionada por Agostinho a uma íntima relação com Deus e em Deus que, não está na memória como estão as demais coisas, mas para além dela, encontra-se no próprio ser uma vez que “habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora” (IDEM).

Portanto, se em todas as formulações apresentadas até aqui pode-se extrair como elemento comum o papel ativo do homem como sujeito que lembra e a experiência pretérita como elemento a ser lembrado, tenha sido ela realizada na física ou na experiência mística, em ambos os casos, trata-se de uma memória pessoal, que nunca ultrapassa os limites e as experiências dos indivíduos que pensam e que lembram, pois “sou eu que lembro; de mim é que me lembro; de mim, que sou espírito” (AGOSTINHO, 2007, p. 173).

Entretanto, apesar desta memória pessoal está relacionada a algum tipo de experiência que sucedeu no tempo e no espaço e, portanto, na anterioridade, e no caso de Agostinho também na interioridade, as atividades humanas sensíveis, mesmo compreendendo o ser ou o ente no plano eminentemente individual e pessoal é, de alguma medida restritiva em tais formulações, uma vez que as experiências singularíssimas aparecem em primeiro plano de forma abstrata e sua relação com a

produção do novo no mundo, bem como com a reprodução do mesmo é amplamente negligenciada.

Em Platão é patente uma teoria da reminiscência na qual o conhecimento se relaciona com a anterioridade, mas também com a imutabilidade das formas perfeitas do mundo inteligível. Obviamente, explorando a dimensão negativa da memória, sobretudo, quando voltada para o mundo sensível, não poderia deixar de vislumbrá-la como estatura negativa, pois volta-se para lembranças dos elementos constituintes do mundo sensível que em si mesmo já são imitativos. Em Agostinho, de forma muito similar aparece uma *doutrina da iluminação divina* (COSTA, 2013) na qual a verdade se articula com a eternidade e, por conseguinte, com Deus em sua eternidade. Embora exista a necessidade de superar as vicissitudes do corpo para atingir as verdades da alma e a felicidade que se confundem com um tipo de consubstanciação com Deus, diferentemente de Platão que entende o mundo sensível como simulacro a ser superado, ainda que neste mundo, o bispo de Hipona não veja na matéria um mal em si, conforme a visão dos Maniqueus, mas um momento a ser superado.

Em ambos os casos, a experiência sensível deve ser entendida como um momento subordinado, superficial e fenomênico, pois que transitório e efêmero, da realidade e da verdade mesma. Resguardada as devidas proporções, ambos os autores buscam abdicar das atividades na esfera sensível e suas determinações em prol de um tipo de verdade transcendental que ultrapassa todos os limites do humanamente possível, recaindo sobre o idealismo e a especulação filosófica.

Assim, ainda que em Agostinho a memória compareça com vigor tanto no conhecimento de si, no reconhecimento do outro, quanto no conhecimento de Deus, sempre numa relação de subordinação da mortalidade e da efemeridade em contraposição à eternidade, sua especificidade se liga, também, à dimensão ética da filosofia cristã na medida em que permite a reflexão dos pecados pelas experiências vividas e, em função disso, de uma mudança drástica na forma de ser no mundo conduzindo o indivíduo para a felicidade e, por conseguinte, ao encontro com Deus (AGOSTINHO, 1997). Incontestadamente, este parâmetro ético da mundanidade é importante, visto que, constitui uma experiência prática daquilo que não deve ser realizado, pois, a vida do homem deve ser voltada para o divino e não para o profano. Neste sentido, a reflexão ética com base na memória pode ser valorada em termos de percepção dos erros cometidos, de arrependimento e de mudança comportamental em

direção a Deus. A memória, por essa razão, está subordinada a um objetivo que busca conduzir o homem à causa última da felicidade.

A MEMÓRIA NA MODERNIDADE: RACIONALISMO E EMPIRISMO

Essas concepções “*empiricistas*”²⁰ e idealistas sobre a memória que se articulam de forma incontestável com os projetos metafísicos que vigoraram em cada contexto, mantiveram formalmente o núcleo estrutural, voltado para a afirmação da essência transcendental e imutável, até meados do século XVII. Basta lembrar que as formulações do racionalismo sobre o problema não foram capazes de superar a redoma do idealismo platônico e neoplatônico (BORGES, 2009), constituindo, ele mesmo, uma releitura daquele. Muito embora, Descartes faça uma distinção entre memória corpórea e intelectual, a intuição continua a desempenhar um papel fundamental em sua epistemologia remetendo, guardadas as muitas particularidades, as proposições já realizadas por Platão, Plotino e Agostinho. Conforme afirma Cottingham,

[...] Descartes estabelece uma distinção entre o tipo de cognição denominado INTUIÇÃO, em que o conteúdo de uma proposição se faz presente diretamente à mente e, por outro lado, a DEDUÇÃO, em que uma “longa cadeia de inferências” está envolvida (1995, p 114).

Cottingham (1995) afirma ainda que Descartes estabelece uma associação entre a memória chamada por ele de intelectual e a memória corpórea; enquanto esta última estaria suscetível as marcas do tempo, sendo meramente mecânica, responsável por armazenar sensações e percepções materiais, existente tanto nos homens quanto nos animais, a primeira seria inerente aos seres humanos a partir da qual poder-se-ia armazenar os conceitos e os significados numa alma imaterial, não suscetível às vicissitudes impostas pelo tempo. Assim,

Quando, por exemplo, ao ouvir a palavra ‘rex’ [rei] significa poder supremo, guardo isto em minha memória e, então, em seguida, lembro o significado, só pode ser a memória intelectual que o torna possível. Pois, certamente, não há, entre as palavras R-E-X e o seu significado, qualquer afinidade que me permitisse extrair das letras o significado. É a memória intelectual que me permite relembrar o que as letras representam (DESCARTES, apud. COTTINGHAM, 1995, p. 113 – 114).

²⁰ Obviamente, não se pode colocar Aristóteles no mesmo bojo das formulações idealistas uma vez que o entendimento operado nesta tese compreende que na formulação deste autor, a experiência constitui a base da arte, muito embora essa experiência seja compreendida de forma genérica e limitada, articulada a ideia de repetição e ao acúmulo de lembranças na memória. Proposição similar, *mutatis mutandis*, poderia ser feita em relação a Epicuro.

Desta maneira, a memória, mais uma vez envolta pela dicotomia entre o material e o espiritual, é tomada por Descartes no sentido de supervalorização do seu aspecto espiritual em detrimento do material. Produz, ao estabelecer uma conceituação dicotômica para a memória, uma nova mistificação que ao invés de ajudar no esclarecimento quanto aos mecanismos de funcionamento, importância e amplitude da memória – mesmo considerando as limitações impostas pelo tempo histórico –, obstaculiza a apropriação da sua forma de ser-precisamente-assim. Não sem razão, num contexto de disputa entre dois projetos filosóficos, e sociopolíticos antagônicos materializados de forma cada vez mais agudas nos conflitos entre a nobreza e a burguesia nascente, entre as monarquias absolutistas – de direito divino – e as propostas de secularização do Estado (MARTINS e MONTEIRO, 1999; MELLO, 2006), as proposições do liberalismo econômico e político no campo da teoria do conhecimento reivindicadas pelo empirismo inglês acaba por desempenhar um papel importante.

Nitidamente, o problema da intuição que comparece tanto em Descartes (2016) quanto, mais recentemente, em Bergson (2010) o maior representante dessa tendência – que será tratado posteriormente –, bem como do inatismo cartesiano e leibniziano é refutado pelos principais representantes do empirismo. Não somente John Locke (1999), como também David Hume (2009) dedicaram extensas partes de suas obras a fim de contestar o inatismo. Grosso modo, poder-se-ia dizer que o empirismo parte da constatação de que todo o conteúdo da mente é proveniente da experiência empírica. Assim, não poderia haver nada na memória que antes não tenha sido resultante de uma relação material do homem com o mundo exterior. Por essa perspectiva, Locke assevera que,

A maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato. Consiste numa opinião estabelecida entre alguns homens que o entendimento comporta certos princípios inatos, certas noções primárias, *koinai énoiai*, caracteres, os quais estariam estampados na mente do homem, cuja alma os recebera em seu ser primordial e os transportara consigo ao mundo. Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese se pudesse apenas mostrar (o que espero fazer nas outras partes deste tratado) como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo conhecimento que possuem sem a ajuda de impressões inatas e podem alcançar a certeza sem nenhuma destas noções ou princípios originais (LOCKE, 1999, p. 37).

Tal proposição possui importância crucial na medida e que oferece uma outra perspectiva para se pensar a teoria do conhecimento e, por conseguinte, o papel da

própria memória neste processo. Não somente refuta toda uma tradição filosófica personificada em emblemáticas figuras que se fundamentaram, em certa medida, *mutatis mutandis*, nas categorias metafísicas como Platão, Agostinho, Descartes, Leibniz, Kant e etc. (ABBAGNANO, 2007), mas funda uma nova epistemologia tendo na experiência seu postulado fundante.

A contestação realizada pelo empirismo com todas as suas limitações inaugura, por assim dizer, a tradição segundo a qual não há nada na memória humana que não seja proveniente primeiro da experiência e, portanto, advinda da relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Certamente, o epicurismo e o empirismo inglês são escolas que possuem muitas características em comum, sobretudo no que concerne à prioridade ontológica dos objetos em relação a formação das imagens mentais e seu armazenamento na memória. Evidentemente, ainda que num primeiro momento argumentação parecida tenha sido realizada por Agostinho (1997) ao caracterizar os conteúdos da memória, num segundo momento este é obrigado a recorrer à metafísica para explicar a intuição divina e a existência de conhecimentos inatos, se inserindo num ciclo vicioso no qual há sempre a subsunção da física em relação à metafísica. Entretanto, no movimento empirista esse ciclo é momentaneamente interrompido. A memória para Locke²¹ se assemelha a um depósito de ideias sucedidas pela percepção que é usada sempre que é exigido, de tal modo que as próprias ideias se formam a partir da articulação entre essas percepções armazenadas na memória (LOCKE, 1999). Hume (2009), por sua vez, afirma que,

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossa impressão da primeira maneira chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO (HUME, 2009, p. 32 – 33).

O autor das argutas linhas que se seguiram, estabelece uma clara distinção entre a memória e a imaginação. Enquanto a primeira é responsável pelas ideias mais vívidas e fidedignas em relação aos objetos das quais advém possuindo uma certa força,

²¹ Não poderíamos deixar de mencionar que é Locke o autor responsável pela formulação muito conhecida no campo da filosofia da educação segundo a qual os indivíduos nascem como tábulas rasas e o processo educativo consiste em preencher este vazio depositando conhecimentos.

a imaginação, por sua vez, se encarrega de dar forma àquilo que a memória já não consegue preencher. Assim,

Há uma outra diferença, não menos evidente, entre esses dois tipos de ideias. Embora nem as ideias da memória nem as da imaginação, nem as vívidas nem as fracas possam surgir na mente antes que impressões correspondentes tenham vindo abrir-lhes o caminho, a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação (HUME, 2009, p. 33).

Ao estabelecer mais essa distinção, Hume isenta a memória dos condicionantes temporais, instituindo uma possível fidedignidade entre a ideia formada a partir do objeto, contida na memória, e a memória do objeto. O que destoava desta forma, o autor insere no campo das patologias ou, em certo sentido, no campo do esquecimento, momento em que passa a ser preenchida pela imaginação.

A imaginação, que será discutida brevemente em algum momento na segunda parte desta tese, é livre para transpor o hermetismo presente na memória sendo ela, segundo Hume, a responsável pelas mais variadas criações que se encontram, todos os dias, materializadas nas fantasias literárias. O que importa absorver da escola empirista é seu rompimento com o idealismo e o resgate que esta faz acerca da realidade e potencialidade dos objetos sensíveis, colocando o homem como centro da produção do conhecimento sem a necessidade de recorrer, para isso, às categorias do *a priori* ou a uma necessidade transcendental que, em último caso, não deixa de ser *a priori* também, garantidor da regularidade e da verdade do conhecimento. Pode-se obter tais coisas a partir do processo de associação de ideias, das mais simples às mais complexas.

Uma tal filosofia com tamanha robustez que compreende o papel da memória no processo de conhecimento da realidade que se dá, antes, a partir da própria experiência empírica, não consegue avançar no sentido de perceber qual o papel desempenhado pela memória na criação do novo, ou seja, na causalidade posta, e na recriação do mesmo, ainda com toda a importância dada à categoria da imaginação por essa escola. Sem se debruçar pormenorizadamente sobre a categoria do trabalho, como será feito na segunda parte desta tese, sem considerar as categorias fundamentais e indispensáveis para seu processo de realização, toda discussão sobre a memória e a imaginação estariam fadadas à considerações parciais sobre seu real papel ontológico no mundo humano-social – problema que será enfrentado mais adiante.

No tocante à memória, cabe ressaltar, a virada significativa operada pelo empirismo, pois essa deixa de conter todo o conhecimento ou as categorias do *a priori*, para que esse, o conhecimento, possa ser corretamente entendido como derivativos da própria experiência e as categorias do *a priori* não passem do uso mais descuidado das imaginações pela filosofia especulativa, tais como o são também as fábulas escritas sobre dragões, quimeras e demais criaturas fantásticas, como sugere o próprio Hume (2009). Por outro lado, não se pode negar que essa formulação esvaziou completamente o indivíduo de todo o conteúdo social a ele legado, por não explorar adequadamente a relação entre o indivíduo, o gênero humano e a sociedade, conexões por meio das quais torna-se possível compreender o compartilhamento das experiências humano-social no processo formativo do ser; essas, por sua vez, estão muito além das meras formalidades institucionais ou mesmo das experiências sensíveis mais expressivas do indivíduo.

Vale ressaltar, ainda, que não se pode perder de vista a necessidade premente de tais filosofias em afirmar o indivíduo como ser egoísta, cujos únicos interesses que realmente importam são os seus. Inegavelmente, tais argumentações devem ser analisadas no contexto de asseverações do individualismo burguês no bojo das transformações operadas na transição para o capitalismo. Sem dúvidas, esse aspecto foi decisivo para se pensar a sociedade como resultado das ações individuais e dos interesses egoístas fundamentados pela defesa intransigente da propriedade privada. Para a memória, as implicações não poderiam ser outras senão considerá-las no âmbito estritamente individual/pessoal, descuidando todo o legado histórico das gerações passadas e seu papel no processo formativo das individualidades e, por conseguinte, na formação dos sujeitos sociais.

AS INCURSÕES BERGSONIANAS SOBRE A MEMÓRIA

Esse caráter individual/pessoal da memória evidenciado até aqui ganha uma nova asserção, ainda sob a égide exacerbada do individualismo burguês no contexto de promoção das conjecturas filosóficas que passaram a questionar o domínio da razão e da racionalidade diante do mundo, apontando para formas subjetivistas e irracionistas que deveriam, então, conduzir o homem²². Nas formulações bergsonianas do final do

²² No âmbito filosófico, o movimento de questionamento à razão como postulado básico da cognição humana a partir do qual o homem deve ponderar e conduzir suas ações diante do mundo – a postura ética-racional – começa emergir já na dissolução do sistema filosófico hegeliano. Se a modernidade é caracterizada, fundamentalmente, pelo advento do pensamento racional, movimento observado de Descartes à Hegel – e Marx, enquanto último moderno –, a

século XIX e início do XX, contando agora com uma dimensão não só idealista, mas também irracionalista (LUKÁCS, 2020) e mística (VAZ, 2000), é possível encontrar parte deste entendimento. Ao cindir o indivíduo entre matéria e memória (espírito), Bergson não somente autonomiza a memória em relação à matéria inserindo-a e compreendendo-a como subjetividade espiritual pura e virtualidade, mas, também, coloca a matéria e o plano da objetividade numa dimensão subordinada da experiência humana, desempenhando um papel meramente pragmático. O autor faz questão de afirmar que,

No que diz respeito à memória, o papel do corpo não é armazenar as lembranças, mas simplesmente escolher, para trazê-la à consciência distinta graças à eficácia real que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final. É verdade que esta segunda seleção é bem menos rigorosa que a primeira, porque nossa experiência passada é uma experiência individual e não mais comum, porque temos sempre muitas lembranças diferentes capazes de se ajustarem igualmente a uma mesma situação atual, e também porque a natureza não pode ter aqui, como no caso da percepção, uma regra inflexível para delimitar nossas representações (BÉRGSON, 2010, pp. 209-210).

contraposição a essa tendência pode ser observada, conforme sugerem os próprios Marx e Engels (2007), nos jovens hegelianos – excetuando, em alguma medida, Feuerbach –, que destruíram o sistema filosófico hegeliano ao passo que proclamam ter superado o próprio Hegel. O questionamento acerca da validade da razão, a exacerbação do individualismo, o desenvolvimento do pensamento místico, entre outras características, pode ser claramente observado neste percurso. A obra do Max Stirner “O único e a sua propriedade” duramente criticada pelos jovens Marx e Engels (2007), que passou a constituir a base mais extremada do que ficou conhecido como “anarcoindividualismo”, constitui a prova mais cabal deste desenvolvimento irracionalista da filosofia. Essa tendência, todavia, conforme sugere Lukács, ganha novos contornos com o irracionalismo de “Schelling e Kierkegaard, na luta contra a dialética idealista de Hegel, às vezes estavam em condições de apontar alguns de seus defeitos reais” (2020, p. 272); a negação absoluta do pensamento racional, perspectiva observadas tanto em Schopenhauer, na ideia de um mundo como vontade e representação e, também, em Nietzsche, na proposição da liberdade dos instintos que, segundo ele, foram adestrados pela filosofia, pela moral, pela religião etc. (LUKÁCS, 2020) são, do ponto de vista filosófico, percussores do pensamento pós-moderno (que se contrapõe à modernidade) (FERRAZ, 1999). Naturalmente, essa perspectiva de entender a gênese do pensamento filosófico pós-moderno como movimento reacionário que surge, sobretudo, após a Primavera dos Povos difere, quanto ao enfoque, mas não apenas, das considerações propostas por Harvey (2008) quanto a condição pós-moderna que focaliza esse movimento para o irracionalismo nas manifestações socioculturais e econômico-políticas, principalmente, a partir do terceiro quartel do século XX, apesar de coadunar com a perspectiva aqui apresentada ao identificar, também no pensamento de Nietzsche, o início da mudança de paradigma quanto ao questionamento da razão iluminista, propondo que “no começo do século XX, e em especial depois da intervenção de Nietzsche, já não era possível dar à razão iluminista uma posição privilegiada na definição da essência eterna e imutável da natureza humana” (HARVEY, 2008, p. 27). Para o aprofundamento neste debate sugere-se tanto a leitura de Lukács (2020) principalmente os três primeiros capítulos, quanto a leitura de Harvey (2008), principalmente a parte I emblematicamente intitulada como “a passagem da modernidade a pós-modernidade na cultura contemporânea”.

Nitidamente, o dualismo bergsoniano e a tentativa de submeter a razão à intuição, se compararmos com os avanços no trato da matéria obtidos pelo empirismo, representam um retrocesso, pois, não somente negligencia a captação real dos processos de constituição da memória, como coloca o problema, ainda que em termos diversos, no patamar místico-espiritual.

Em suas palavras, Bergson proclama ter superado o dualismo particularista entre idealismo e empirismo, construindo uma teoria que se propõe a pensar a relação entre espírito e matéria. afirma que,

Essas dificuldades devem-se, em sua maior parte, à concepção ora realista, ora idealista, que é feita da matéria. O objeto de nosso primeiro capítulo é mostrar que idealismo e realismo são duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações, mas que seria de uma natureza diferente delas. A matéria, para nós, é um conjunto de "imagens". E por "imagem" entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação" (2010, 1999, pp. 5 - 6).

Assim, o mundo deixa de ser uma representação subjetiva, ao mesmo tempo em que se torna incapaz de produzir nos indivíduos qualquer representação aproximativa do seu ser-em-si e torna-se meramente imagem, apreendida pela intuição sem qualquer mediação. A matéria é, pois, reduzida a condição de imagem perdendo a sua substância material e a sua condição de ser-precisamente-assim da matéria.

A mistificação e a inversão operadas pela filosofia irracionalista bergsoniana é completa. A "realidade" é elevada à condição de percepção de imagens espirituais que de longe são capazes de se aproximar do ser-em-si do mundo ou mesmo da existência fenomênica do ser. Visivelmente, esse conceito essencial de realidade é negado pela concepção bergsoniana segundo a qual o ser-em-si só pode existir na imagem. Para o autor, a ideia de que possa haver algum tipo de realidade fora do sujeito que possua qualidades determinadas e, portanto, categoriais, inerentes ao seu ser-em-si é resultante da mera percepção equivocada do senso comum. Obviamente, as implicações de tal afirmação reverberam em todas as ontologias constituídas até então, cujo fundamento

último era composto pela relação entre essência e aparência da realidade²³. Nas palavras do autor

Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe disséssemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele. Essa cor e essa resistência estão, para ele, no objeto: não são estados de nosso espírito, são os elementos constitutivos de uma existência independente da nossa. Portanto, para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si (BERGSON, 2010, p. 5).

Notoriamente, não podemos explorar aqui todas as nuances e implicações de tais afirmações. Por momento, basta dizer que Bergson, ao reduzir a realidade a meras imagens contidas no espírito e instituir a intuição como forma de percepção do em-si da imagem subordinando a razão como juízo que induz a uma percepção equivocada e superficial do mundo, situando a memória fora da matéria e dividindo-a em memória pura [inacessível à consciência, mas sendo ela mesma a consciência (HUISMAN, 2002)] e memória hábito, estabelecendo, portanto uma nova dicotomia, situa como critério fundamental para percepção do mundo uma categoria filosófica do âmbito do irracional, a saber, a intuição.

Vale ressaltar que para Bergson, a memória hábito resulta da mecanização de atividades repetitivas no âmbito de ações cotidianas que são, de algum modo, importantes para operacionalização de aspectos do cotidiano. A memória pura, por sua vez, seria a conservação de todos os detalhes da vida transcorrida, ao passo que o acesso a parte dessas memórias seria mediado pela afecção.

Bergson²⁴ (2010) reconhece nas proposituras cartesianas um abismo colossal entre o espírito e a matéria, essa última, muitas vezes sendo reduzida ao universo das

²³ Ainda que de diferentes formas em com diferentes variações, a maioria das formulações filosóficas admitem algum nível de realidade no dualismo existente entre essência e aparência.

²⁴ Parte do texto que segue, “intitulado Breves observações sobre Bergson, Halbwachs e o problema da memória” foi publicado na revista Aprender: Cadernos de filosofia e psicologia da educação e pode ser acessado no seguinte link: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/4538>>. Acesso em 10 de janeiro de 2019.

abstrações geométricas cuja existência não pode efetivamente ser encontrada na natureza. Nas palavras de Bergson “[...] Descartes colocava a matéria demasiadamente longe de nós quando a confundia com a extensão geométrica [...]” (2010, p. 3). Entrementes, é Adorno que nos esclarece que as tentativas de Bergson no sentido de superar o dualismo cartesiano, não passaram de investidas pueris que só ampliaram e colocaram o problema em um fosso ainda mais profundo, pois,

Bergson desenvolve os seus dois modos de conhecimento de uma maneira tão antagonicamente dualista como jamais o foram as doutrinas de Descartes e Kant, que ele queria combater; o modo mecânico-causal de conhecimento permanece, enquanto saber pragmático, tão pouco esclarecido pelo modo intuitivo quanto o sistema burguês pela desenvoltura liberal daqueles que devem os seus privilégios a essa estrutura. As intuições festejadas aparecem na própria filosofia bergsoniana como efetivamente abstratas e dificilmente conseguem ir além da consciência fenomenal do tempo que se acha, até mesmo em Kant, na base do tempo físico-cronológico ou, segundo a intelecção de Bergson, do tempo espacial (ADORNO, 2009, p. 15-16).

O que Bergson pretende evidenciar ao trazer à tona as assertivas cartesianas é que sua propositura, apesar de dualista – e aqui está a semelhança – é muito mais articulada e se aproxima muito mais da crível relação do espírito com a matéria. Para Bergson, que mantém na estrutura de sua argumentação o dualismo entre corpo e espírito, ou seja, entre a matéria que afirma a realidade do corpo e de si própria enquanto imagem e da memória que afirma a “realidade do espírito”, o corpo nada mais é que um mediador, um instrumento de ação incapaz de produzir qualquer impressão²⁵.

Para o autor

Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (2010, p. 14).

²⁵ Ao reduzir o corpo a uma imagem agente capaz de atuar junto a outras imagens, pois na concepção bergsoniana todo o cosmo é reduzido a condição de imagens interativas, sendo o corpo e o cérebro igualmente imagens existentes no cosmo, o corpo é incapaz de produzir qualquer impressão. Decerto, trata-se de uma crítica ao subjetivismo racionalista, na medida em que essa corrente filosófica admite a possibilidade de que as impressões do mundo possam ser efetivamente percebidas e verificadas pelo sujeito através da dúvida metódica, mas também as verdades geométricas e a própria existência de Deus. Ao tornar uma figura geométrica uma matéria extensiva no universo com ajuda da imaginação que se dá pela mediação do corpo – propositura da sexta meditação – Descartes (2016), utilizando-se do mesmo princípio, deduz a objetividade de Deus (HUISMAN, 2002).

Tendo como premissa fundamental de sua arguição a ideia segundo a qual a memória está fora do corpo e, assim, fora do cérebro, ao contrariar todas as formulações da ciência moderna do seu tempo e, principalmente, ao buscar na intuição o critério do verossímil, rompendo com toda a tradição filosófica moderna (Kant, Hegel e Marx), trilhando, portanto, caminhos similares aos de Schopenhauer e Nietzsche, Bergson torna-se um dos principais expoentes do irracionalismo contemporâneo ao negar, deliberadamente, a premência da razão na condução do homem no mundo²⁶. Não sem razão, Adorno afirma que “todo conhecimento, mesmo aquele de que fala o próprio Bergson, precisa da racionalidade por ele assim desprezada, se é que deve se concretizar” (2009, p. 16).

Seguindo essa linha argumentativa, o cérebro é pensado pelo autor em termos de mecanismo que seleciona e executa movimentos de acordo com os estímulos recebidos das imagens exteriores a si mesmo, “limitando-se a transmitir e repartir movimentos”. Afirma ainda, que “tanto nos centros superiores do córtex quanto na medula, os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repetir uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas (BERGSON, 2010, p. 27).

Fica evidente nas afirmações bergsonianas que o cérebro seria mera encruzilhada entre o espírito e a realidade material, receptáculo e separador das imagens a caminho do espírito e transmissor de suas ordens para o corpo, desempenhando um papel meramente passivo nos processos nervosos sendo, portanto, incapaz de produzir qualquer tipo de representação ou mesmo de armazenar informações obtidas. Uma vez que a própria matéria produz suas imagens, para a percepção resta apenas o direito de ser afetada de forma interessada pelas imagens exteriores. Segundo argumenta o autor,

Considere-se o sistema de imagens que chamamos mundo material. Meu corpo é uma delas. Em torno dessa imagem dispõe-se a representação, ou seja, sua influência eventual sobre as outras. Nela se produz a afecção, ou seja, seu esforço atual sobre si mesma. Tal é, no fundo, a diferença que cada um de nós estabelece naturalmente, espontaneamente, entre uma imagem e uma sensação. Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo. É por isso que afirmamos que a totalidade das imagens percebidas subsiste, mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos suprimir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações (IDEM, p. 59).

²⁶ Para uma discussão mais profícua sobre esse problema indica-se a leitura de Lukács (2020).

Como se pode perceber, Bergson opera uma inversão completa dos postulados básicos e fundamentais da ciência moderna (observação, comparação e experimentação) e de toda tradição filosófica desde Aristóteles até Hegel²⁷. Somente assim, negando as premissas científicas tácitas, pode-se afirmar que a imagem está na matéria cuja existência de uma independe da existência de outras e, apenas por esse motivo, pode continuar existindo de forma independente.

É peremptório dizer que o autor procura afirmar as verdades de um mundo que se reduz a imagens cuja existência é inteiramente independente da percepção da mente humana e, em hipótese alguma mediada pelo cérebro ou pelos órgãos sensoriais. Essa inferência, mais uma vez, torna-se imprescindível como a inversão anterior, para que o autor afirme a passividade da imagem-corpo no fenômeno da percepção que está fora do corpo, ao passo que os estados afetivos lhes são internos.

Esse percurso realizado por Bergson se torna importante para que ele possa, com igual afincamento – uma vez operada a inversão mencionada acima, que nega a possibilidade de o cérebro criar representações do real, reflexos da realidade, bem como dos órgãos do sentido perceber a realidade existente fora de si, uma vez que a percepção não se encontra no sujeito, em outras palavras, uma vez criado o terreno de negação das descobertas e paradigmas científicos – adentrar sem maiores problemas o campo da memória. Assim, Bergson anuncia a relação existente entre a memória e a percepção nos seguintes termos:

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (BERGSON, 2010, p. 77).

Segue afirmando que

[...] a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, uma vez que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria, é preciso que a memória seja, em princípio, um poder absolutamente independente da matéria (IDEM).

²⁷ Tal tradição filosófica, sempre compreendeu não somente a matéria como uma determinação da realidade, como ancorou sua prerrogativa na possibilidade de apreensão da essência do ser, ainda que Kant tenha formulado a questão da incognoscibilidade do ser em outros termos. Bergson, por outro lado, aponta para uma relação de identidade entre sujeito-objeto dado que em suas proposições tudo se transforma em imagem.

Uma vez que a percepção pura nos fornece, nas palavras do próprio Bergson, “ao menos o essencial da matéria”, estaria reservado à memória o papel de recompor (compor com), de acordo com os interesses postos em jogo, o essencial da matéria. Por essa perspectiva, percepção e memória seriam os elementos constituintes da consciência, na medida em que determinados elementos da memória, filtrados pelo cérebro, se agregam às imagens no processo da percepção.

A partir dessas ilações, conforme foi mencionado anteriormente, Bergson institui o que poderíamos chamar de tipologia da memória, sendo elas memória pura e memória-hábito. A memória pura é um tipo de existência inteiramente desvinculada das ações da vida cotidiana, podendo ser filtradas pelo cérebro em momentos específicos para o reconhecimento e composição de imagens, “... a memória pura [seria] essencialmente contemplativa e desinteressada, [que] regista o singular em si e por si” (DELAUX, 2001, p. 139, grifo nosso). Bergson a define da seguinte forma:

Levando até o fim essa distinção fundamental, poderíamos representar-nos duas memórias teoricamente independentes. A primeira registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuiria a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data. Sem segunda intenção de utilidade ou de aplicação prática, armazenaria o passado pelo mero efeito de uma necessidade natural (BERGSON, 2010, p. 88).

Já a memória-hábito, por outro lado, teria como característica precípua o pragmatismo associado à repetição e ao desempenho de atividades úteis, sendo “essencialmente motora, serv[indo] a ação e com esse objetivo, converte[ndo] o particular em geral” (IDEM, [grifo nosso]). Nas palavras de Bergson,

A lembrança da lição, enquanto aprendida de cor, tem todas as características de um hábito. Como o hábito, ela é adquirida pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu inicialmente a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela armazenou-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo (BERGSON, 2010, p. 86).

As consequências de tais proposições, conforme formulou o próprio Bergson no prefácio à sétima edição, são bem claras. Por um lado, o autor afirma a existência da memória em sua inteira independência da matéria, assegurando de forma cabal a existência de um espírito supra-material. Assim, se coube à Kant (2014) os derradeiros golpes na metafísica, colocando-os para o âmbito da razão pura-especulativa ao apontar

os limites impostos pela razão prática para oferecer respostas plausíveis e coerentes, subsidiando um arcabouço teórico-filosófico capaz de auxiliar o desenvolvimento da ciência moderna, ainda que em termos de um conhecimento gnosiológico (TONET, 2014), não nos resta dúvidas que Bergson reanima, contra todos os postulados desta mesma ciência e contra todo o projeto iluminista, cujo objetivo central fundamentava-se no gradativo esclarecimento e materialização das liberdades proclamadas pela Revolução Francesa na indubitável negação dos postulados espiritualistas, uma metafísica transcendental que afirma a realidade do espírito pela mediação da transcendência imaterial da memória.

Bergson propõe ainda que a relação da memória com a vida cotidiana, por outro lado, é sempre de caráter pragmático e visa tornar operacional a realização de atividades de caráter mecânico constituindo um tipo de memória-hábito. É neste âmbito, de seleção e interação que o organismo nervoso desempenha seu papel mais relevante no entendimento de Bergson, pois seleciona de acordo com as demandas existentes.

Bergson segue uma mesma tendência da corrente filosófica que se afirmava na Europa cuja preocupação principal era negar a razão e os axiomas científicos enquanto elementos “capaz[es] de captar o real, de pôr ordem no caos, de estabelecer princípios explicativos que nos permitiriam compreender como o mundo está constituído” (SAVIANI, 2007, p. 21[grifo nosso]), substituindo-a pela intuição. Não sem razão, Vygotsky afirma que,

Essa concepção idealista da memória superior encontrou sua expressão mais elevada no bem conhecido trabalho de E. Bergson “Matéria e memória”, no qual esta condicionalidade mútua entre os pontos de vista mecanicista e idealista se manifesta com a maior clareza. Quando Bergson analisa a memória motriz, que serve de base para a formação do costume, parte da impossibilidade de subordinar a atividade da memória humana como um todo às regularidades desse tipo de memória. Das leis de costume não podem ser deduzidas e explicar as funções da memória: esse é o nervo oculto, mas central, de toda a teoria, sua premissa fundamental, sua única base real, na qual é mantida e junto com a qual ela cai. Daí a doutrina das duas memórias: a do cérebro e a do espírito (VYGOTSKY, 2013, p. 67 [tradução livre])²⁸.

Sabidamente, as inferências de Vygotsky estão sendo feitas no contexto do debate em torno da crise geral vivenciada pelas ciências psicológicas na primeira

²⁸ A numeração refere-se à versão em PDF que pode ser encontrada no link <<https://www.academia.edu/10620799/Vygotsky-Obras-Escogidas-TOMO-1?auto=download>>. Acesso em 14 de novembro de 2017.

metade do século XX, para a qual o autor postula a necessidade premente de se apontar novas perspectivas de abordagens que ultrapassassem o materialismo espontâneo metafísico e o idealismo predominantes em tais discursos científicos da época, com desdobramentos também nas análises sobre a memória. Entretanto, as nuances observadas por Vygotsky nos idos de 1931, constituem a base fundamental das proposituras bergsonianas as quais o referido autor nunca conseguiu ultrapassar, ou seja, ir além das correntes vigentes na época.

Um outro elemento decisivo precisa ser observado com maior acuidade. As conjecturas não só representam um retrocesso em direção a novas e mais sofisticadas mistificações sobre o campo do real e, por conseguinte, o da memória, como também materializaram uma afronta deliberada aos mecanismos científicos e à razão humana na medida em que propôs a permuta da razão pela intuição. Também Lukács observa que

Bergson combate o caráter mecânico e morto das teorias evolucionistas do tipo de um Spencer, mas ao mesmo tempo ele recusa, na biologia, a hereditariedade de caracteres adquiridos. Assim, exatamente quando se havia tornado necessário e possível um desenvolvimento dialético da teoria de Darwin (Mitschurin e Lyssenko trabalharam nesse problema com base no materialismo dialético), Bergson toma posição contra a verdadeira teoria da evolução (2020, p. 29).

A partir da perspectiva apresentada por Lukács, muito embora as asserções bergsonianas possam aparecer com um caráter supostamente articulado às tradições científicas mais recentes, ao se contrapor a formulações já em desacordo com as descobertas mais atuais da ciência contemporânea, no plano de fundo, o que faz efetivamente é apresentar a recusa deliberada desses novos paradigmas. O filósofo húngaro esclarece aqui que

Bergson ultrapassa em muito essa tendência na produção de mitos mais decididamente irracionalistas; do ponto de vista ideológico, ele volta seus ataques contra a objetividade e a racionalidade, contra o domínio da razão (outra antiga tradição francesa), e luta por uma imagem de mundo irracionalista. Com isso ele oferece àqueles que fazem a crítica à vida capitalista pelo prisma da direita, da reação, que há décadas estão em atividade, um fundamento filosófico, a aparência de estarem em consonância com os mais novos resultados das ciências da natureza (IDEM).

O horizonte teórico-epistêmico do autor não poderia ter desdobramentos diferentes, uma vez que,

O ataque principal de Bergson, porém, é voltado contra a objetividade e a cientificidade do conhecimento das ciências naturais. A contraposição abstrata e brusca entre racionalidade e intuição irracional atinge, no campo da teoria do conhecimento, o ponto culminante no período do imperialismo do pré-guerra. O que em Mach tinha um caráter ainda puramente gnosiológico, o que em James evoluiu para uma fundamentação geral de mitos subjetivos e individuais, aparece em Bergson como uma imagem do mundo coerente, mítico-irracional; ao quadro oferecido pelas ciências da natureza com sua exigência a um conhecimento objetivo da realidade, que Bergson rejeita bruscamente, assim como fazem Mach e James, e às quais ele, assim como estes, concede apenas uma utilidade técnica, a esse quadro ele contrapõe um painel metafísico, colorido e em movimento: ao contrário do mundo morto, imóvel, do mundo espacial petrificado, coloca-se o mundo do movimento, da vida, do tempo, da duração. O que em Mach era apenas um apelo agnóstico à imediatez subjetiva da percepção se transforma em Bergson numa concepção de mundo baseada numa radical intuição irracionalista. (LUKÁCS, 2020, p. 28)

É preciso evidenciar estes aspectos, uma vez que, tais induções possuem implicações teóricas, políticas e ideológicas no campo do irracionalismo. Do ponto de vista teórico, uma epistemologia que se baseie na intuição e nos dois tipos de memória apresentados, sobretudo na memória-hábito (única que temos acesso), não poderia ter outro resultado senão uma concepção pragmática e utilitarista da memória para vida humana, bem como a submissão desta última a elementos secundários da vida em sociedade, que deve prezar pela reflexão e condução racional do homem no mundo; do ponto de vista político, as consequências éticas, que não teremos tempo de explorar a contento, desembocam num sujeito que se conduz no mundo pela mediação da intuição e não da razão. Do ponto de vista ideológico, a propagação do irracionalismo, da negação das premissas científicas torna-se a tônica desse tipo de filosofia. As consequências desse tipo de comportamento podem ser facilmente observadas na cotidianidade ainda nos dias que seguem.

Por fim, Bergson se envereda pela “recusa da realidade objetiva e de sua cognoscibilidade racional”, postulando “a redução do conhecimento a uma utilidade puramente técnica” e fazendo “o apelo a uma apreensão intuitiva da verdadeira realidade decretada como irracional pela essência (pelo ser essencial) (LUKÁCS, 2020, p. 27), não apenas não fornecendo nenhuma contribuição verdadeiramente original para se pensar a problemática da memória e seus reais processos de constituição, como também acaba por obstar, ao negar os paradigmas científicos, as possibilidades de compreensão da forma de ser-precisamente-assim da memória.

A SOCIOLOGIA POSITIVA E O PROBLEMA DA MEMÓRIA

O debate em torno da memória não se encerra em Bergson. Contrariamente, ao longo do século XX ela se tornou cada vez mais importante e abrangente, seja em razão dos trágicos acontecimentos envolvendo as duas Grandes Guerras e a inevitável necessidade ora de lembrar, ora de esquecer, ora de reelaborar o passado tirando dele alguma lição ética, ou mesmo em função do cada vez mais substantivo uso político e da instrumentalização da memória no interior da sociedade. Mais do que qualquer outro, o século XX também pode ser pensado como aquele no qual os usos, e por que não dizer os abusos da memória, como propõe Ricoeur (2007), foram mais expressivos, sobretudo quando se considera a relação existente entre memória e ideologia – relação esta que será explorada na terceira seção desta tese.

Nesse sentido, a querela em torno da memória ganhou novos ares, novos protagonistas e inspirações, bem como uma dimensão bastante significativa que se entremeou aos meandros sociais, como foi mencionado ainda na introdução, com Maurice Halbwachs. Esse foi, sem dúvida, o maior expoente no debate em torno da memória, sobretudo em razão de deslocar a sua abordagem do aspecto individual/pessoal para o coletivo/social, da filosofia especulativa para a sociologia positiva. Dado as substantivas contribuições fornecidas por este autor, é preciso debruçar-se um pouco mais sobre elas.

Observações²⁹ preliminares também são absolutamente necessárias pois, diferentemente dos autores tratados nas linhas anteriores, Maurice Halbwachs era um cientista. Doutor em Ciências Políticas e Econômicas, possuía um profundo apreço pelas ciências “duras” e as estatísticas. O desenvolvimento das ciências sociais, inicialmente a partir das contribuições positivistas de Auguste Comte e, posteriormente, com os substanciosos aportes de Émile Durkheim com o desenvolvimento de um método original para a pesquisa social que buscava tratar os fatos sociais como “coisa” tomando com objeto de estudo a própria sociedade, na parte ou no todo, evidenciava o surgimento de um novo e promissor campo de pesquisa voltado para o entendimento não mais na natureza pura e simples, mas da sociedade, de uma “natureza social”.

²⁹ Parte do texto que segue, “intitulado Breves observações sobre Bergson, Halbwachs e o problema da memória” foi publicado na revista Aprender: Cadernos de filosofia e psicologia da educação e pode ser acessado no seguinte link: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/4538>>. Acesso em 10 de janeiro de 2019.

A sociologia, campo de conhecimento com o qual Halbwachs exercerá uma relação de identidade, na segunda metade do Século XIX, ainda se encontrava sob a influência do desenvolvimento e da notoriedade alcançados pelas ciências físicas e naturais, razão pela qual o “método objetivo” dessas ciências fora reproduzido nas primeiras formulações da “física social”³⁰, ainda que posteriormente outras tendências acabaram por ser desenvolvidas. O estabelecimento de um rigor metodológico e a definição clara e objetiva de um objeto de estudo esteve, portanto, dentro do contexto de estabelecimento e afirmação da sociologia enquanto uma ciência da sociedade. Em outras palavras, a possibilidade de considerar a sociologia enquanto uma ciência da sociedade perpassava, necessariamente, pelo crivo do que poderia ser chamado de “implementação de métodos e metodologias” das ciências físicas e naturais para o campo das ciências sociais³¹. Nas proposições de Chauí

[...] depois que as ciências matemáticas e naturais estavam constituídas e já haviam definido a idéia de cientificidade, de métodos e conhecimentos científicos, de modo que as ciências humanas foram levadas a imitar e copiar o que aquelas ciências haviam estabelecido, tratando o homem como uma coisa natural matematizável e experimentável. Em outras palavras, para ganhar respeitabilidade científica, as disciplinas conhecidas como ciências humanas procuraram estudar seu objeto empregando conceitos, método e técnicas propostos pelas ciências da natureza (CHAUÍ, 2009, p. 227).

Essa peculiaridade com a qual surgiu, ainda no limiar do século XIX, as ciências humanas, fez com que suas primeiras manifestações no campo da sociologia viessem carregadas de influências que faziam parte do escopo das ciências matemáticas e naturais. Neste momento, parece ser suficiente afirmar que como durkheimiano Halbwachs herdou inegavelmente muitos aspectos da sociologia do seu mestre, materializando tais componentes em sua sociologia da memória. Sumariamente poder-se-ia dizer que ideias como: a sociedade compreendida como uma totalidade orgânica, na qual cada indivíduo com a sua particularidade exerce uma função específica no seu interior contribuindo, assim, para o funcionamento do todo, de tal modo que o todo

³⁰ Trata-se de um elemento do sistema de ciências Comtiano do qual fazem parte, além da física social, encarregada do estudo dos fenômenos social – ainda que a partir dos paradigmas existentes nas ciências físicas, biológicas, etc. – a física terrestre, a física celeste e a física orgânica.

³¹ Val lembrar, contudo, a importante contribuição fornecida pelo filósofo alemão Wilhelm Dilthey para demarcar a particularidade das ciências humanas e sociais estabelecendo uma diferenciação, a partir daí, das ciências físicas e naturais. Com isso, ajudou a construir uma identidade própria para o campo das ciências humana, anteriormente inexistente.

social é sempre premente em relação ao indivíduo, em outras palavras, o indivíduo nasce da sociedade e não o contrário (ARON, 2008); a ideia de consciência coletiva, definida por Durkheim como “o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade” formando “um sistema determinado que tem vida própria” (DURKHEIM, 1999, p. 50); e, em alguma medida, o problema da “anomia” no interior da sociedade; entre outros elementos, resume sinteticamente as bases nas quais se ancora o pensamento de Durkheim que influenciará sobremaneira Halbwachs.

Segundo AKOUN, “[...] numa espécie de “discurso do método” das ciências sociais [Durkheim] lembrou que” (2004, p. 305, [grifo nosso]).

O sociólogo só pode utilizar informações verificáveis e passíveis de tratamento objetivo (“tratar os fatos sociais como coisas”); o social não se reduz jamais ao individual nem a sociedade se reduz a uma “psicologia”; a pesquisa e a interpretação dos dados estatísticos são fundamentais, mas a sociologia não se resume a isso; visa a explicar séries de fenômenos e a estabelecer leis (IDEM).

Com esses elementos fortemente ancorados na ideia de cientificidade se desenvolveu a sociologia. No que concerne a este aspecto em particular, vale ressaltar que os caminhos da ciência são no todo ou em parte diferente daqueles protagonizados pela filosofia. Genericamente, essa é uma concepção de ciência aportada nos paradigmas da observação, experimentação e generalização pensando a construção de modelos explicativos e a formulação de leis, mesmo que para o âmbito social, fortemente amparados pela racionalidade ancorada na realidade objetiva.

É com esse espírito e sob a forte influência do pensamento durkheimiano que Halbwachs desenvolve sua sociologia da memória. Mas é preciso ressaltar com relativa importância que as proposições deste autor são também, em larga medida, uma reação drástica ao posicionamento subjetivista e irracionalista postulado por Bergson em suas ilações filosóficas.

Talvez, a primeira grande e decisiva diferença entre ambas as assertivas é que, conforme bom cientista social que era influenciado pelas formulações durkheimianas, Halbwachs estabeleceu como objetivo precípua compreender a sociedade e não o indivíduo. Por essa razão o problema sobre o qual o autor vai se debruçar está centrado na memória coletiva, na relação do indivíduo com o grupo. Toda a recordação e reconstrução do passado é mediada pelo coletivo. Assim,

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. E porque, em realidade, nunca estamos sós (HALBWACHS, 1990, p. 16).

É necessário observar que os indivíduos desempenham importante papel no ato de lembrar. Entretanto, esse papel ou função, está relacionado a um todo maior, mais significativo e mais amplo que o indivíduo que é o grupo. Toda recordação é, por essa perspectiva, uma recordação coletiva, cuja fidedignidade do acontecimento no contexto do seu marco social pode se dar pelo coletivo de indivíduos constituídos enquanto grupo.

É possível perceber nesta abordagem ao menos dois elementos relativos à memória: O primeiro refere-se ao grupo que lembra, pois este não precisa estar fisicamente conectado, mas, conforme esclareceu Halbwachs (1990), suas ligações são mediadas em maior escala pela afetividade – na esteira da solidariedade orgânica. Isso implica dizer que, mesmo o grupo estando fisicamente separado, havendo o envolvimento e o pertencimento afetivo por parte dos seus respectivos membros, as lembranças a ele inerentes não se perderão; o segundo elemento, por sua vez, relaciona-se com a própria memória ou, em outras palavras, com o conteúdo daquilo que é lembrado.

A memória coletiva, por seu turno, também estará ancorada no interior da sociedade, mais precisamente, nos grupos sociais. Assim, para Halbwachs, a questão que se coloca é: se a memória recente pode ser facilmente acessada “pelo movimento contínuo do pensamento” (2004, p. 157 [tradução livre]) por que o mesmo não ocorre com as memórias mais remotas? Para este mesmo problema Bergson (2010) propôs uma memória pura, da qual nada escapa e que absorve todas as coisas, muito embora o acesso se restrinja aquilo que interessa imediatamente. Para Halbwachs, no entanto

Os marcos de que falamos, e que nos permitiriam reconstruir nossas recordações depois de terem desaparecido, não são exclusivamente individuais: são comuns aos homens de um mesmo grupo (2004, p. 157 [tradução livre]).

Afirma ainda que

Para recuperar os acontecimentos mais distantes sobre os quais tenho pensado, devo relacionar com o ponto de referência no tempo em que se separou da massa desaparecida de outros acontecimentos (HALBWACHS, 2004, p. 160 [tradução livre]).

Halbwachs assinala, indubitavelmente, o ponto de referência como um tipo de gatilho para a recuperação dos acontecimentos passados. Esse acontecimento do passado que pode ser lembrado a partir das demandas do presente que, apesar de poder ser lembrado pelo indivíduo, é sempre uma memória coletiva, trata-se, em última análise, de um tipo de memória que está dispersa na imanência dos grupos podendo ser reconstruída a partir dos seus marcos sociais. Segundo Halbwachs,

[...]. é suficiente pois, para evoca-los, assumir o ponto de vista do grupo, assumir seus interesses e seguir a orientação de suas reflexões. Ocorre o mesmo quando intencionamos localizar memórias antigas. Devemos situá-las no conjunto de lembranças comuns a outros grupos, grupos mais restritos e mais duráveis, tais como os de nossa família (IDEM, p. 172 [tradução livre]).

Importa salientar, contudo, que essas memórias passam a constituir a relação de identidade entre os indivíduos e os grupos sociais, situando-se em uma experiência coletiva resgatável sempre que necessário a partir de um esforço realizado pelo indivíduo que lembra, mas que deve se colocar a partir do ponto de vista do grupo. Assim, enquanto Bergson (2010) resgata a metafísica na sua forma mais burlesca no que concerne aos avanços da ciência moderna e ao projeto iluminista para afirmar a realidade do espírito pela mediação da sobrevivência da memória, Halbwachs (1990; 2004), por seu turno, ancora a memória coletiva num lugar muito mais plausível e racional, sendo ele a sociedade e o grupo social. É o próprio Halbwachs que infere que

Para Bergson, o passado permanece inteiramente dentro de nossa memória, tal como foi para nós; porém alguns obstáculos, em particular o comportamento de nosso cérebro, impedem que evoquemos dele todas as partes. Em todo caso, as imagens dos acontecimentos passados estão completas em nosso espírito (na parte inconsciente de nosso espírito) como páginas impressas nos livros que poderíamos abrir, ainda que não os abrissemos mais. Para nós, ao contrário, não subsistem, em alguma galeria subterrânea de nosso pensamento, imagens completamente prontas, mas na sociedade, onde estão todas as indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado, as quais nós representamos de modo incompleto ou indistinto, ou que, até mesmo, cremos que provêm completamente de nossa memória (HALBWACHS, 1990, p. 52-53).

Deste modo, Halbwachs caminha no sentido de superar formulações que tenham no seu centro categorial o indivíduo para em seu lugar inserir a sociedade, o tempo e o espaço como construções eminentemente sociais. Entrementes, um problema visível da teoria da memória coletiva de Halbwachs é o exacerbado engessamento do

indivíduo no interior do grupo social, de tal modo que a relação entre indivíduo e sociedade ganha uma conotação bastante hermética.

Realizados tais apontamentos telegráficos, é preciso inferir, no entanto, a insuficiência de tais formulações para se pensar a constituição da memória a partir de uma perspectiva materialista. Assim, se por um lado, é inegável que a memória é efetivamente social, é também verdade que os processos fundamentais constitutivos da sociedade não foram considerados para a elaboração de uma teoria da memória. Evidentemente, ainda nos dias que seguem, agora mais que em outros tempos históricos, a força motriz das relações sociais permanece sendo as lutas de classes, ou seja, a contradição. Esse aspecto basilar da constituição social é simplesmente negligenciado em toda a tradição filosófica e sociológica da teoria da memória, razão pela qual, a metodologia adotada por todos esses autores, incorre em equívocos quando se considera os processos reais de constituição da memória.

BREVE PANORAMA DA MEMÓRIA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Para se pensar numa perspectiva materialista sobre a memória, as abordagens nos anos que se seguiram não foram mais elucidativas, contribuindo, por um lado, para elucidar aspectos particulares da manifestação da memória no interior da sociedade e alguns dos seus desdobramentos, sem, contudo, considerar as contradições sociais e as lutas de classes como elementos constitutivos desses processos e, por outro, para produzir novas mistificações em relação aos processos reais, criando uma vinculação deliberada com os imperativos ideológicos da sociedade burguesa. Neste sentido, a consideração das fundações basilares da memória descritas sumariamente como os processos reais de sua constituição, sobretudo pensando a partir de uma ontologia do ser social, não compuseram o rol do referencial teórico-metodológico dos principais autores que entraram em evidência a partir da segunda metade do século XX.

As contribuições provindas da terceira geração da Escola dos Annales, principalmente com Pierre Nora e Jacques Le Goff (1990) lançaram novos problemas relacionados à memória oriundos, principalmente, da contemporaneidade como a complexa relação da memória com os lugares, a polêmica relação entre memória e história, assim como o problema da memória étnica e da memória artificial em sua vertente eletrônica.

Destes dois intelectuais, Nora (1993) não observa a relação existente entre a obsolescência da memória e a “liquidez” das relações de produção capitalistas que, inevitavelmente afetam todas as estruturas e complexos sociais. A exaltação da memória de um passado que passou, de um nacionalismo ufanista responsável, em grande medida, pela formação e consolidação dos Estados Nacionais mundo afora num passado não tão remoto, do qual restam apenas vestígios e resquícios embotados de uma visão, muitas vezes, idílica e acrítica daquele que lembra, não deve servir de parâmetro para a reconstrução efetiva de qualquer sociedade que seja. A ciência histórica, nesse sentido, desempenha um papel precípua na reflexão crítica sobre o passado e na possibilidade ética para o presente, apontando para a necessidade de superar determinadas relações que já não podem ser e, mesmo, já não são.

A visão idílica de Nora (1993) sobre o passado, bem como sua apologia romântica da memória, além de limitar demasiadamente a amplitude conceitual, sobretudo as manifestações concretas da memória no interior da sociedade – a despeito da problemática dos lugares –, não permite ao autor compreender a relação existente entre a mudança na estrutura social engendrada, especialmente, pela interferência do capitalismo e como essas mudanças implicam de forma necessária nos processos de memória tão intensamente, que tal imperativo se torna condição *sine qua non* para a viabilidade da reprodução do sistema do capital.

Vale salientar ainda, que é precisamente esta relação de autonomia e determinação entre as transformações da base material e das formas de consciência que Pierre Nora, em seu artigo *Entre a Memória e a História: a problemática dos lugares* (1993) ignora de forma deliberada. Ao mesmo tempo que o autor defende a retomada dos valores nacionais pela supervalorização da memória, exaltando o passado a partir de uma crítica ideológica à ciência histórica, defende também o completo abandono da razão científica materializada no produzir científico do fazer histórico. Grosso modo, o autor defende deliberadamente, em prol da reprodução acrítica de uma memória social – que deveria servir de base para a reconstrução de valores sociais há muito perdidos – a exaltação dos valores nacionais e o abandono da razão. Evidentemente o tom rápido da crítica não consegue abarcar todos os desdobramentos de tais afirmações, carecendo de investigações mais aprofundadas. Entretanto, por momento é suficiente dizer que, apesar das contribuições, pouco se avança no sentido de ir para além de uma abordagem culturalista e subjetivista sobre a memória.

As contribuições de Le Goff (1990), por sua vez, ainda que realizando um percurso histórico sobre os processos e os usos da memória nas diversas sociedades da oralidade à escrita, – percurso esse memorável, diga-se de passagem, dado a amplitude e a profundidade da pesquisa realizada, – volta-se para uma história da memória em suas diversas formas de manifestação, apontando para a feitura de uma história da filosofia da memória. Talvez, a grande contribuição de Le Goff (1990), provocado por outros grandes intelectuais que se debruçaram sobre o tema, é atualizar a abordagem sobre o problema recolocando a questão das novas tecnologias, o armazenamento e a memória artificial enquanto novo panorama sobre os quais as novas pesquisas devem se debruçar.

Le Goff (1990), em consonância com as descobertas científicas mais modernas e com o pensamento aliado a tal desenvolvimento, elencando corretamente sua dimensão neurofisiológica e sua função biológica de armazenamento de informações como aspecto indissociável da sua forma de ser, bem como a sua ineliminável condição social, traz uma contribuição que, tal qual fora sustentado nas críticas às proposições bergsonianas, foge do irracionalismo e do subjetivismo puro e simples.

Entrementes, assim como os demais arautos da memória acima mencionados, Le Goff não dá enfoque para a sua condição primordial, ou seja, não pensa o papel da memória como condição de possibilidade para a criação do valor e, por conseguinte, para a criação do mundo dos homens. Antes de qualquer asserção sobre a memória, é preciso ter em mente que sem memória, nenhuma relação social é possível e a própria realização do trabalho compreendido enquanto objetivação de um ato teleológico se torna comprometida, se não completamente impossível.

Os esforços realizados por Paul Ricoeur (2007) não foram mais frutíferos no sentido de uma aproximação ontológica do real e primordial papel que a memória desempenha diuturnamente na construção do mundo dos homens. Apesar de todo o eruditismo demonstrado pelo autor na elaboração daquelas linhas, esforço empregado na realização de uma leitura hermenêutica dos principais postulados de uma filosofia da memória dispersa nas entranhas da história da própria filosofia, a discussão mais hodierna do entendimento da crucial relação da memória e identidade, já ensaiada por John Locke e Bergson, no debate em torno dos usos e abusos da memória trazendo elementos da psicanálise, os problemas da manipulação da memória e as dificuldades de uma malfadada tentativa de relacionar a memória e a ideologia a partir de uma leitura grosseira de *A ideologia alemã* de Marx e Engels, colocando novos problemas para a reflexão na ordem do dia, as respostas oferecidas não parecem ser satisfatórias,

sobretudo em detrimento da escolha metodológica que ignora completamente as lutas de classes como força motriz das relações sociais.

Evidentemente, a contemporaneidade é legatária de uma vasta produção que tem na memória tanto um objeto de pesquisa quanto uma fonte histórica, estando longe do nosso horizonte querer esgotar a revisão de tais proposições. O tom telegráfico da crítica sobreposta, no entanto, deve alertar para o fato de que os principais expoentes que se debruçaram sobre o estudo da memória ignoraram ou trataram marginalmente seu aspecto mais crucial, a saber, o seu papel na criação do novo no mundo e na recriação do mesmo, por conseguinte, sua relação com a realização do trabalho. Evidentemente, apesar da pertinência de muitas das questões levantadas pelos autores supracitados, uma resposta mais aproximativa para tais questionamentos só é possível quando consideramos a memória deste ponto de vista, ou seja, a partir de uma perspectiva ontológica, analisando seus desdobramentos no campo do trabalho, da ideologia e da alienação a partir deste solo firme.

Para que se possa avançar para o próximo ponto, não poder-se-ia deixar de mencionar que a trajetória que procurou-se traçar nas linhas deste ensaio geral levou em conta o itinerário intelectual realizado pelos autores aqui abordados que, cada um a seu modo, atribuiu uma importância para a memória. Entretanto, o esforço aqui empreendido, para além da percepção subjetiva daquilo que a memória pode ser, vai na direção de apreender as determinações mais gerais e mais íntimas do processo de constituição e de manifestação da memória. Pretende-se, com isto, afirmar que em muitos casos pode haver uma discrepância entre os discursos proferidos sobre a memória, que expressam um sentido muito mais gnosiológico do que ontológico e aquilo que a memória é de fato, bem como das bases reais de sua constituição e a função que tem desempenhado historicamente.

Neste sentido, muito embora a memória tenha se constituído no todo ou em parte, objeto sobre o qual se debruçaram muitos autores, considera-se que as formulações até aqui realizadas sobre elas são parciais e insuficientes para se pensar uma teoria materialista da memória e seu real papel ontológico na criação do mundo humano-social. Um outro aspecto que precisa ser considerado é que nenhuma dessas formulações apresentadas até aqui foram capazes de explicar qual o real e efetivo papel da memória no processo de criação do novo no mundo e suas implicações para o mundo dos homens, tampouco sua ineliminável articulação com as categorias do trabalho, da ideologia e da alienação. Evidentemente, esses autores não se propuseram a realizar tal

reflexão, muito embora isso, em hipótese alguma, minimize as lacunas na compreensão deste aspecto da realidade envolvendo a categoria da memória.

PARTE II: A ONTOLOGIA MATERIALISTA, HISTÓRICA E DIALÉTICA

*Devemos entender o “passado” em sentido ontológico e não no sentido da teoria do conhecimento. Considerado do ponto de vista da teoria do conhecimento, o passado é o que já é inteiramente **transcorrido**. Ontologicamente, ao contrário, o passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente; e não todo o passado, mas uma parte dele que, aliás, varia.*

Georg Lukács (2014, p. 43).

A MEMÓRIA COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA DO SER SOCIAL

A despeito de tudo o que foi formulado até aqui acerca da memória nos diversos autores abordados telegraficamente, o que não foi afirmado por nenhum deles nestes termos e com essa amplitude, mas que é de cabedal importância e decisivo asseverar, é que a memória é, e nunca poderá deixar de ser, nas suas formas mais desenvolvidas de existência, uma categoria ontológica do ser social. Tem-se, em alguma medida, consciência da complexidade e de algumas das implicações contidas nesta premissa básica e fundamental. Por essa razão, se faz necessário pormenorizar tal propositura.

A primeira afirmação que se pretende sustentar é a de que a memória é uma categoria. Isso implica dizer que ela é colocada em um patamar mais profundo e complexo da existência, tanto prático-objetivo quanto teórico. Não se trata, neste sentido, de um mero conceito mutável com uma temporalidade determinada, plástica, que pode mudar de acordo com a conveniência do pesquisador que a toma como objeto, em um contexto de relativização das verdades, mas tão-somente em detrimento do desenvolvimento de pesquisas científicas capazes de apreender tais mudanças no escopo da própria realidade; tampouco ela pode ser resumida a um simples recurso voltado para a realização da pesquisa científica com vistas para a reconstrução do passado.

Muito embora, não haja um *contradictio in adjecto* entre a sua condição ontológica, ou seja, sua forma de ser-precisamente-assim no âmbito do ser social nos seus contornos mais desenvolvidos, inevitavelmente responsável pelo processo de armazenamento das informações necessárias para as operações da vida cotidiana e para o salto para além dela, bem como a sua função social conexo à dialética da lembrança e do esquecimento, do mesmo modo que sua condição mais elementar de instrumentalização pelas ciências na condição de recurso à pesquisa, ainda que se possa

questionar de maneira legítima seu aspecto veritativo, tal qual se propôs Platão, sobretudo quando volta sua reflexão para os simulacros sensíveis, o tratamento dado a memória compreendendo-a aqui enquanto categoria ontológica do ser social e sua consideração como conceito e/ou recurso à pesquisa, estão situados em níveis ontológicos bastante distintos. Sua fragmentação pode levar, inevitavelmente, a compreensões parcializadas sobre diversos problemas sociais dado que, em si mesma, a memória tanto é um recurso à pesquisa – seguramente, do ponto de vista ontológico, o mais importante recurso do qual o indivíduo e o gênero humano lançam mão cotidianamente – quanto um conceito. Em poucas palavras, embora seja frequente a fragmentação ora como uma coisa, ora como outra, sendo que muitas vezes nenhuma coisa, nem outra coisa coincide efetivamente com aquilo que ela é, a memória deve ser tomada sempre em sua complexidade, interrelação e amplitude como categoria que opera um conceito particular podendo ser, igualmente, um importante recurso à pesquisa.

Aqui, o entendimento operado para a categoria da memória é tomado no sentido atribuído por Marx (2011) às categorias no geral, constituindo, portanto, uma determinação da existência. Todo ser é objetivo e, deste modo, provido de qualidades categoriais que o tornam determinado em sua forma de existir. Nas palavras de Marx “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência, [...] dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por isso, a sociedade, [...], de modo algum só começa ali onde o discurso é sobre ela enquanto tal” (2011, p. 59). Em outras palavras, a existência das categorias não depende do desenvolvimento do conceito enquanto tal.

Entendendo a categoria enquanto uma forma de ser, uma determinação da existência, no mesmo sentido a elas atribuídas por Marx (2011), a implicação imediata para o âmbito deste trabalho materializa-se no fato de que essa compreensão condiz exatamente com aquilo que a memória é, nas suas formas mais desenvolvidas, para o ser social, ou seja, uma existência real e concreta da qual, em condições normais, nem o indivíduo nem, tampouco, o gênero humano, podem abdicar sob a pena de perder as características socioculturais que o tornam um exemplar singular do gênero humano. Não sem razão, Duarte afirma que

O indivíduo forma-se apropriando-se dos resultados da história social e objetivando-se no interior dessa história, ou seja, sua formação realiza-se por meio da relação entre objetivação e apropriação. Essa

relação efetiva-se sempre no interior das relações concretas com outros indivíduos, que atuam como mediadores entre ele e o mundo humano [...] (IDEM, 2013, p. 46).

Assim, podemos afirmar, a partir da formulação de Duarte que sem a categoria da memória, ou seja, sem a existência real e concreta dessa forma de ser, nas suas manifestações mais elaboradas, responsável pelos processos de retenção das apropriações realizadas pelo ser social, o tornar-se humano dos homens e, por conseguinte, o desenvolvimento do gênero humano, seria, por mais das vezes, inviabilizado.

Deste modo, as categorias, num sentido ontológico, embora possam preceder a existência humano-social³², responsável pela apreensão e a elaboração dos conceitos, sua existência [das categorias] independe de qualquer relação conceitual que possa ser sobre elas desenvolvidas. A memória, neste particular aspecto, relacionada ao armazenamento de informações, à dialética da lembrança e do esquecimento, é uma categoria presente no ser social ainda no seu crescente processo primário de sociabilidade, antes de se pensar no desenvolvimento abstrato de qualquer conceito sobre a sua existência. Mas, enquanto uma categoria inerente ao ser social, ela sempre esteve presente, se desenvolvendo e se complexificando na mesma medida que a sociabilidade, com todas as mediações que ela pressupõe, se tornava mais intrincada. Lukács esclarece que

[...] não pode existir uma coisa que não tenha qualidades categoriais. Existir, portanto, significa que algo existe numa objetividade de determinada forma, isto é, a objetividade de forma determinada constitui aquela categoria à qual o ser em questão pertence. Aqui a ontologia se distingue nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias no interior do qual apareciam também as categorias históricas. No sistema de categorias do marxismo, cada coisa é, primariamente, algo dotado de uma qualidade, uma coisidade e um ser categorial. Um ser não objetivo é um não-ser. E dentro desse algo, a história é a história da transformação das categorias. As categorias são, portanto, partes integrantes da efetividade (LUKÁCS, 2017, p. 182 – 183).

³² Apesar de que algumas categorias dependem necessariamente do ser social para existir, como é o caso, por exemplo, da categoria do trabalho, outras, contudo, existem independentemente do homem, como é o caso da categoria da natureza, cuja existência antecede em muito à humana social. Marx e Engels (2007), aliás, reconheceram essa diferença ao formular que “conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente” (IDEM, 86 – 87).

Lukács afirma ainda que “as categorias são, portanto, formas de ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas do espelhamento, mas, em primeiro lugar, são formas de ser” (IDEM, p. 183). Por essa perspectiva, a memória compreendida como categoria deve ser vista como uma forma de existência real, concreta, por isso, dotada de determinações. Certamente, a determinação mais expressiva da memória está relacionada a sua capacidade de reter e armazenar informações relevantes para o ser social que, posteriormente, poderão ser resgatadas de forma espontânea em detrimento de estímulos externos, mas também mobilizadas pela mediação da consciência e da intencionalidade a fim de tornar operativa a reprodução social num sentido mais amplo.

Não se quer dizer, contudo, que apenas o gênero humano possui memória, afinal, desde as formulações aristotélicas (2015) apresentadas ainda na primeira parte desta tese até estudos mais recentes no campo da genética, bem como aqueles realizados no sentido de desvelar o comportamento animal já revelam que os animais superiores a possuem, muito embora, esta não seja mediada pela consciência propriamente dita, mas apenas pela sua manifestação esporádica enquanto um mero epifenômeno (LUKÁCS, 2013) – este complexo de problemas relacionados à consciência e a intencionalidade serão tratados no próximo tópico. Os estudos realizados por Vygotsky (2015), por exemplo, evidenciam que as funções psíquicas como sensação, atenção reativa, memória espontânea e associativa, bem como a inteligência sensório-motora encontram-se presentes também nos animais superiores (FIGUEIRA, CRÓ ET. AL, 2014). Martins (2012), por sua vez, assegura ainda que “se do ponto de partida a atenção e a memória despontam subjugadas às suas bases naturais, orgânicas, manifestando-se de modo involuntário, ao longo do desenvolvimento cultural, suplantam essa condição adquirindo possibilidades de expressão complexa, isto é, voluntária” (2012, p. 4). Propõe ainda que

A sensação, percepção, atenção e memória, mesmo em suas formas elementares, atuam diretamente na formação de imagens psíquicas, condição tanto para os animais quanto para os homens à orientação na realidade. Todavia, do processo ontogenético ao qual o homem se diferencia essencialmente dos demais animais decorre uma conquista ímpar: a conversão de imagens psíquicas em signos e a construção do sistema de signos denominado linguagem (IDEM).

Nessa perspectiva, o que distingue funções psíquicas fundamentais e superiores não é a função em si (atenção, percepção sensação, memória), mas as mediações e

níveis diferentes de atenção, percepção, sensação, memória etc. que podem ser mediadas pelo acesso ao conhecimento objetivo e as experiências. Acesso restrito ao conhecimento e experiências empobrecidas produzirão atenção, percepção, memória etc. de forma inferior, imediata, aparente. Desse modo, animais superiores têm essas funções psíquicas, mas elas não são inferiores em si mesmas.

Para esta tese, é suficiente dizer que a memória, compreendida a partir dos termos sustentados no princípio deste trabalho, é uma função psíquica que está muito longe de se restringir ou ser uma qualidade exclusivamente pertencente ao ser social e ao mundo dos homens. Entretanto, apesar da necessidade de vinculá-la a outras categorias que doravante serão apresentadas, a memória, no nível de complexidade, desenvolvimento e amplitude com o qual ela se apresenta e a função que desempenha nos mais diversificados complexos sociais só pode ser compreendida corretamente quando considerada enquanto uma particularidade do ser social.

Todavia, pelo prisma apresentado, a memória, para que seja adequadamente considerada como pertencente exclusivamente ao gênero humano com toda a sua complexidade e mediações, deve ser, inevitavelmente, associada à consciência e, por conseguinte, à intencionalidade. Desta maneira, a memória, enquanto categoria ontológica do ser social, nas suas formas mais desenvolvidas, somente pode existir em uma relação simbiótica de autonomia e determinação com essas duas outras categorias. Com isso, pretende-se dizer que as qualidades categoriais da memória, que a torna indispensável, para não dizer necessária e essencial, ao processo de produção e reprodução social, devem existir inelutavelmente em uma relação de imbricamento indissociável com a consciência e a intencionalidade.

A lembrança e o esquecimento, ou a relação dialética que existe entre ambas, ainda que se possa estabelecer a distinção aristotélica (2012) entre uma memória voluntária, meramente voltada para a conservação do passado e uma revocação/reminiscência intencional do passado em função de uma determinação do presente, podem ser entendidas como algumas das qualidades mais fundamentais da memória. Entretanto, o que torna essas qualidades como aspecto particular de sua forma de ser no ser social é, inexoravelmente, a mediação da consciência e da intencionalidade.

Evidentemente, pensar a relação da memória com a consciência e a intencionalidade, conforme afirmado no parágrafo acima, não constitui nenhuma novidade, dado que o próprio Aristóteles (2012), Platão (1965), em seu esforço dialético

a fim de lembrar das formas perfeitas do mundo inteligível, Agostinho (1997) ao abordar o problema dos palácios da memória, entre outros, já apontavam para essa relação, embora não a tenham desenvolvido. Afinal, o esforço de se lembrar do passado por uma determinação do presente, só pode se realizar no ser social pela mediação de uma ação consciente. Em outras palavras, a busca pela lembrança do passado que pode ser encontrado armazenado na memória é, necessariamente, uma ação da consciência e não da memória. A lembrança, neste sentido, deve ser entendida como um movimento da consciência vasculhando as informações da memória, se apropriando delas e tornando-as operativas à consciência e não como uma ação da memória em si mesma. É pertinente lembrar as importantes contribuições de Lukács (2013) acerca do epifenômeno e dos claros limites relacionados à consciência dos animais, razão pela qual seria, no mínimo absurdo, toda tentativa de equiparar a existência de tais categorias em outras formas de ser, com as suas complexas manifestações no âmbito do ser social. Assim, segundo o autor

É verdade que a consciência dos animais, especialmente dos mais evoluídos, parece um fato inegável, todavia, ela se mantém sempre como um pálido momento parcial subordinado ao seu processo de reprodução biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia. E isso vale não apenas para a reprodução filogenética, onde é mais do que evidente que tal reprodução tem lugar sem nenhum tipo de intervenção da consciência [...], mas também para o processo de reprodução ontogenético. Com efeito, só começamos a compreender plenamente este último quando nos damos conta de que a consciência animal é um produto das diferenciações biológicas, da crescente complexidade dos organismos. As inter-relações dos organismos primitivos com o seu ambiente desenrolam-se predominantemente sobre a base de legalidades biofísicas e bioquímicas. Quanto mais elevado e complexo é o organismo animal, tanto mais tem necessidade de órgãos refinados e diferenciados a fim de manter-se em inter-relação com o seu ambiente, para poder reproduzir-se. [...] gostaria apenas de destacar que o gradual desenvolvimento da consciência animal a partir de reações biofísicas e bioquímicas até estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto estágio a que chegou, permanece sempre limitado ao quadro da reprodução biológica (LUKÁCS, 2013, p. 62 – 63).

De tal modo, esse crescente grau de complexidade proporcional ao desenvolvimento das formas de existência do ser chega, no ser social, em seu nível mais elaborado – mas, seguramente, não o último. Indubitavelmente, almeja-se trazer para o âmbito das articulações objetivas com a categoria da memória, nas suas formas mais desenvolvidas e elaboradas no ser social, a consciência e a intencionalidade e, conseqüentemente, o elemento da racionalidade – muito embora, é preciso asseverar

que este último elemento não é, tão-somente, o que diferencia os homens dos demais animais, como asseverou Platão (2007), e; mesmo quando se considera sua função no interior dos complexos sociais, a primária está bem longe de se relacionar com as elucubrações empreendidas pela consciência descolada da materialidade.

As formas de ser da consciência e da intencionalidade são imprescindíveis não somente para circunscrever a memória enquanto uma categoria ontológica do ser social, que faz parte de sua existência real e concreta e, muito além disso, constitui condição *sine qua non* para a criação do mundo humano-social, mas também para pensar as implicações da memória mediada pela consciência, pela intencionalidade e pela racionalidade – no sentido marxiano do termo – para o salto para além-de-si-mesmo do indivíduo e do gênero humano.

Neste sentido, postula-se nesta tese que assim como negligenciar a articulação existente da memória e sua condição de categoria, conceito e recurso à pesquisa, toda e qualquer dissociação que se possa realizar entre essas três categorias, a saber, memória, consciência e intencionalidade, como fruto de um longo processo de desenvolvimento biológico e social, pode incorrer no idealismo postulando uma interpretação subjetivista que negligencia elementos cruciais da memória humana-social. Se a memória existe em outras esferas do ser, desassociada da consciência e da intencionalidade, ela só pode constituir um fenômeno meramente mecânico e causal, resultante do processo biológico de desenvolvimento, cuja abrangência é restrita a continuidade das características da espécie ou, em outro caso, de cunho social, portadora de determinações que só ganham relevância quando socialmente consideradas e contextualizadas³³.

No primeiro caso, à memória genética não se pode atribuir nenhum tipo de consciência ou de intencionalidade, senão um impulso súbito pela autopreservação conforme propõe Dawkins (2017). Duarte, neste sentido, sintetiza que “[...] o mecanismo biológico da hereditariedade não transmite aos indivíduos as características que permitirão considerá-lo efetivamente um ser humano” (2013, p. 13); no segundo caso, pensando os lugares como portadores de memória, de acordo a proposição de Nora (1993), ainda que possa haver uma importante carga de memória³⁴ nos lugares, se

³³ Esse é o caso, por exemplo, das pessoas acometidas por algumas doenças degenerativas do sistema nervoso central que acabam por comprometer a consciência do ser social.

³⁴ Pode-se refletir sobre os campos de concentração na Alemanha nazista, sobre genocídio brasileiro no Hospital (manicomial) de Colônia de Barbacena, em Minas Gerais, ou ainda sobre o lastimável massacre do Carandiru em São Paulo; esses lugares físicos, carregados de memórias, abrigaram acontecimentos cujas marcas históricas dificilmente serão obliteradas.

não houverem homens para lhe atribuir significado, a relevância desses lugares é, efetivamente, nula. Não há, em-si, nesses lugares, nenhuma consciência e nenhuma intencionalidade – ainda que a consecução dos projetos por parte dos seus idealizadores pressuponha necessariamente ambas as coisas.

Portanto, reitera-se que longe de ser meramente um conceito volátil gnosiológico ou um recurso à pesquisa, a memória nessa forma particular de ser, mais ampla e desenvolvida, é indubitavelmente, uma categoria ontológica do ser social, pois faz parte do seu ser-precisamente-assim existente, desempenhando uma função crucial para o processo de desenvolvimento histórico da humanidade. Tal é a importância da memória para o ser social que se ousa dizer que, *sem memória, não haveria trabalho*³⁵ – embora a recíproca não seja totalmente verdadeira – e sem trabalho não existiria o mundo dos homens. É essa, sem dúvida, a principal razão para que a memória seja considerada em termos ontológicos e a ela ser atribuída um peso substancial no processo de formação do mundo dos homens.

Tal afirmação, a esta altura da tese pode parecer uma obviedade, mas é preciso inferir que pouca ou nenhuma relação existe na literatura especializada pesquisada, de forma substantiva, buscando relacionar o papel da memória para o processo de realização do trabalho, ou seja, como a memória se articula com as categorias da teleologia e causalidade, objetivação e apropriação, exteriorização e alienação etc., bem como com a ideologia e, por conseguinte, como isso se imbrica em termos de consubstanciação para a construção do mundo dos homens.

MEMÓRIA, CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE

Conforme foi salientado anteriormente, apesar do grau de complexidade da memória nas suas formas mais desenvolvidas observadas no ser social torná-la uma categoria específica do gênero humano, por si só não seria suficiente para colocar em movimento todas as demais categorias fundamentais para criar e recriar o mundo dos homens. Para compreender esse processo é necessário pensar a articulação existente entre a memória, a consciência e a intencionalidade, somente após lançar luz sobre esta relação será possível seguir com a argumentação. Uma vez que já foram apresentadas as

Entretantes, apesar da sua relevância, a significação de tais acontecimentos está em uma constante disputa no âmbito das lutas de classes. Ainda assim, contudo, se não houver um ser social que possa atribuir essa significação ou ser afetado por ela, esses espaços não teriam sua relevância em relação aos fatos ali ocorridos.

³⁵ Existem formas de memória, tais como a memória genética, a memória dos animais, a memória virtual/eletrônica, nas quais o trabalho não está pressuposto como

determinações mais particulares da forma de ser da memória, relacionada a sua capacidade de reter informações cruciais para os processos de criação do novo e recriação do mesmo³⁶, a dialética da lembrança e do esquecimento, resta refletir sobre as duas outras categorias a ela articuladas, a saber: a consciência e a intencionalidade.

Sobre o surgimento e desenvolvimento da consciência, a partir de uma premissa materialista histórica e dialética, recorre-se a Marx, Engels e Lukács a fim de consubstanciar nossa afirmação de que apesar da consciência desempenhar um papel ativo no processo criativo do trabalho, sem a memória a operacionalização realizada pela consciência da cadeia de nexos causais necessários para a realização desta atividade laboral objetivando criar o novo e recriar o mesmo no mundo por meio dele estaria, por mais das vezes, comprometida. A respeito do processo e das condições históricas de surgimento e desenvolvimento da consciência Marx e Engels afirmam que

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência “pura”. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens (MARX e ENGELS, 2007, p. 34 – 35).

Para o propósito desta tese, dois aspectos da importante argumentação de Marx e Engels se despontam: o primeiro é o fato de que é impossível haver qualquer consciência para além das relações materiais; o segundo trata o desenvolvimento da linguagem como um desdobramento concomitante da própria consciência, igualmente delimitada pela materialidade. Quanto ao primeiro aspecto, fica evidente a crítica dos autores ao pensamento hegeliano e seus desdobramentos, de forma mais cabal e contundente, a metafísica. Não existindo consciência pura, nem mesmo qualquer consciência possível que antecede a existência da própria matéria de tal modo que o

³⁶ É importante salientar aqui que o sentido atribuído ao termo “recriação do mesmo” não deve ser entendido no sentido colocado por Lukács da “processualidade muda”, mas sim ao fato de que depende também da memória a reprodução dos aspectos socioculturais que, naturalmente, não ocorrem sem a presença da consciência. Se a “processualidade muda”, que também é a reprodução do mesmo ocorre na inteira ausência de consciência, conforme sugere Lukács (2013), a reprodução do mesmo nesta tese deve ser entendida como um processo que também é mediado pela consciência e que, portanto, ocorre no âmbito do ser e das relações sociais.

“espírito” nasce acometido e determinado por ela, a consciência não pode ser outra coisa senão o fruto concreto das relações materiais vigentes. Não sem razão, os quatro momentos históricos ontológicos do desenvolvimento da humanidade suprimidos na citação acima são, grosso modo, a geração dos meios necessários para a satisfação das necessidades, a criação de novas necessidades, a procriação biológica e, por fim, o duplo aspecto que esta última pressupõe, ou seja, por um lado uma relação natural/orgânica e de outro uma relação social mediada pela cooperação e divisão sexual/social do trabalho (MARX e ENGELS, 2007). Em outras palavras, todas as condições históricas necessárias para o processo concomitante de desenvolvimento de uma consciência possível elencadas pelos autores possuem um indubitável caráter material, não restando margem para nenhuma metafísica.

Quanto ao segundo aspecto, nesses termos, linguagem e consciência nascem, a partir de uma relação simbiótica com o mundo material e uma com a outra. A linguagem, assim entendida, não é uma capacidade inata do ser social ou mesmo uma abstração intelectual, mas antes, a linguagem estritamente associada aos imperativos materiais presentes em determinada fase do processo de desenvolvimento histórico do gênero humano. Não é aqui o lugar para desenvolver esse complexo de problemas, mas é preciso ter clareza que tanto uma quanto a outra surgem e se desenvolvem como uma necessidade das mediações indispensáveis para a realização do trabalho. Observa-se que

[...] Esses dois momentos implicam simultaneamente o surgimento da apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem. [...] Com efeito, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos vinculados do complexo chamado ser social, o que significa que só podem ser compreendidos na sua verdadeira essência relacionados com a análise ontológica dele por meio do conhecimento das funções reais que eles exercem dentro desse complexo. [...] É sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual a partir do trabalho, uma vez que a execução do processo de trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho. É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceitual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca, e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime a permanência dessas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica. Disso se

segue necessariamente que no interior desse complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual e vice-versa (LUKÁCS, 2013, pp. 84 – 85).

A citação de Lukács reafirma o complexo de problemas relacionados à consciência e a linguagem levantados por Marx e Engels, de modo que resta chamar atenção para o fato de que essas duas categorias, consciência e linguagem são indissociáveis das questões envolvendo a realização e desenvolvimento do gênero humano a partir do trabalho. Tampouco deve ser esquecido que o grau de incremento sempre crescente alcançado igualmente pela memória está indubitavelmente associado ao trabalho e suas exigências, sendo indispensável pensar, em termos ontológicos primeiros, em uma relação dialética entre memória, trabalho e linguagem.

Marx e Engels, na sequência do texto, prolatam uma importantíssima sentença acerca da consciência, não deixando margens para dúvidas de que a consciência é necessariamente determinada pelo mundo material. Suas aventuras, a razão em sua forma quase enlouquecida como diria Konder (1991) e, por vezes, o irracionalismo abissal, observadas desde muito cedo durante as diversas fases atravessadas pelo desenvolvimento humano-social são igualmente desdobramentos dessas relações ontológicas. É com este entendimento que Marx e Engels asseguram que

Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

Aqui, mais duas importantes questões saltam aos olhos na citação acima, a saber: a primeira refere-se à associação entre o surgimento da consciência enquanto um produto social e o estabelecimento de uma relação de continuidade necessária definida para a posteridade da existência humana; a segunda, por sua vez, refere-se aos elementos da imediaticidade, pessoas e coisas, com os quais a consciência deve lidar durante seu processo material de desenvolvimento. Consciência é, portanto, consciência de alguma coisa e, neste caso particular, dos vínculos imediatos com os quais essas relações se estabelecem.

A cabal observação dos autores acerca do “simples” fato de que a consciência é e seguirá sendo um produto do imperativo social e tão-somente deste imperativo – pois, não há outro –, é fundamental também para se perceber que o objeto da consciência é, também, um objeto da memória. A consciência sempre vai operar a partir dos objetos da memória e, mesmo em seu impulso criativo, a base material da qual parte é constante do fluxo de relações sociometabólicas nas quais os homens estão inseridos.

Deste modo, um terceiro aspecto importante relaciona-se à maneira como Marx e Engels expõem a relação do homem com a natureza neste primeiro momento. É mencionado o processo de estranhamento do homem em relação à natureza, uma força superior que o subordina de forma onipotente e inabalável e, com a qual, a consciência se relaciona de forma primária e gregária. Por esse motivo, não poderia surgir senão os devaneios da consciência, mas neste particular, como desdobramento das suas limitações histórico-sociais e, por conseguinte, do baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas, daí o papel positivo desempenhado historicamente pelas falsas ontologias (LUKÁCS, 2010; 2013). Por outro lado, não deixa de ser também, a manifestação clara de que a consciência pode ir muito além dos seus nexos causais necessários mais imediatos na medida em que interpõe novas e mais complexas mediações para as relações sociais. As novas necessidades das quais falaram Marx e Engels não devem, portanto, serem compreendidas apenas do ponto de vista da supressão dos imperativos orgânicos, mas também como aquelas que são provenientes do “espírito” humano (MARX, 2013). Vale reproduzir a este respeito a importante passagem de Lukács na qual afirma que

A obstinada imbricação desses conceitos com representações mágicas e míticas, que remonta muito atrás no tempo histórico, mostra como, na consciência dos homens, o agir finalisticamente necessário, sua correta preparação no pensamento e sua execução podem dar origem continuamente a formas superiores de práxis que se misturam com falsas representações acerca de coisas que não existem e são tidas como verdadeiras e como fundamento último. Isso mostra que a consciência relativa às tarefas, ao mundo, ao próprio sujeito, brota da reprodução da própria existência (e, junto com esta, daquela do ser do gênero), como instrumento indispensável de tal reprodução. Essa consciência se torna certamente sempre mais difusa, sempre mais autônoma, e, no entanto, continua ineliminavelmente, embora através de muitas mediações, em última análise, um instrumento da reprodução do próprio homem (LUKÁCS, 2013, pp. 86 – 87).

Neste sentido, o que posteriormente se desenvolveu como “ciência” surge, inicialmente misturada como práticas místicas que, apesar de em algum momento se

constituírem como um empecilho para o desenvolvimento das forças produtivas, na sua gênese ontológica não deixa de ser um impulso da consciência para além dos seus nexos causais mais imediatos. Lukács, mais uma vez, ao argumentar acerca das falsas ontologias, esclarece que

Basta recordar a força, que atuou por milênios, de representações mágicas sobre aquilo que é o ser. Se elas foram paulatinamente rejeitadas com o desenvolvimento da práxis e o conhecimento mais legítimo da realidade dela nascido, não se pode ignorar também o traspasse dialético de verdade e falsidade no conhecimento dos objetos, circunstâncias, meios etc. da práxis. Já destacamos que o homem jamais é capaz de agir com total conhecimento de todos os elementos de sua práxis. Mas o limite entre verdadeiro e falso é fluido, sócio-historicamente condicionado, cheio de transições. Isto quer dizer que noções que se mostram falsas num desenvolvimento mais elevado da práxis social e das ciências podem oferecer por longos períodos uma base, à primeira vista, segura para a práxis, uma base que pretensamente funcione bem (LUKÁCS, 2010, p. 36 – 37).

Por essa perspectiva, os caminhos percorridos pela consciência em seu imbricamento material durante o processo histórico, embora nem sempre ontologicamente corretos, incapaz, portanto, de refletir na consciência a forma mais essencial do ser em seu movimento, se relaciona diretamente com as necessidades advindas e orientadas para operacionalização da práxis social. Só mais recentemente, as falsas ontologias ganharam contornos totalmente diferentes e passaram a constituir objetivamente uma das pedras – importantes – no meio do caminho, como diria Drummond, para o desenvolvimento de formas mais desenvolvidas de sociabilidade.

Assim, antes de extrair de tais proposições postuladas até aqui as imperativas implicações para se pensar sobre uma teoria materialista da memória, se faz necessário subscrever, mais uma vez, a pertinaz inferência marxiana, ainda acerca dos limitados nexos da consciência, segunda a qual

[...] é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento posteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

Aqui Marx e Engels estipulam que ao perceber o processo de relacionamento mútuo entre os indivíduos de uma família, tribo, horda etc., aflora as primeiras manifestações da consciência que, inicialmente não ultrapassam um tipo primitivo de consciência instintiva, gregária ou um tipo de instinto consciente.

O desenvolvimento dessa consciência gregária, conforme apontam os autores, está condicionado ao desenvolvimento das forças produtivas e ao avanço processual do homem em relação às barreiras naturais, assim como, em consequência desse processo obtém-se, também, o aumento populacional. Evidentemente, estando correto Marx e Engels nestas afirmações, – e acredita-se que estejam –, conforme já foi postulado anteriormente, sendo a consciência sempre consciência de alguma coisa e inicialmente, associada às conexões mais imediatas do processo de reprodução social, quanto mais se alarga a experiência do homem com o mundo, mais complexa e desenvolvida se torna a consciência do homem no mundo³⁷.

Em contrapartida, é a memória a responsável por, através do processo de armazenamento das experiências vividas e do conhecimento acumulado ao longo do tempo, fornecer o instrumental para que a consciência possa operacionalizar seus conteúdos tornando o ser social cada dia mais capaz de reagir de maneira diversa em relação a uma dada situação. Conforme foi afirmado anteriormente, mesmo as aventuras da consciência já relativamente autonomizada da sua base material, deve ser compreendida como estando inevitavelmente entrelaçada com as experiências transcorridas em um tempo e em um espaço determinado e, por conseguinte, com o seu potencial de operacionalização oferecidos pelos conteúdos de memória. O incremento das forças produtivas que só pode ocorrer com o aumento populacional nestes primeiros casos tratados por Marx e Engels se torna possível, por sua vez, com a mediação do trabalho, cujas condições necessárias para ampliação das suas possibilidades encontram-se diretamente vinculadas às experiências vividas e armazenadas na memória. Evidentemente, é necessário apontar mais uma vez para a imbricada relação existente entre a memória e a experiência social, mas seus desdobramentos exploraremos oportunamente. Mas, importa salientar que é desta relação do homem com o mundo, das

³⁷ É preciso esclarecer, no entanto, que o desenvolvimento potencial da consciência do ser social não implica, necessariamente, na superação definitiva das falsas representações e da falsa consciência da realidade – se assim fosse, o modo de sociabilidade burguês teria superado essas formas falseadas de consciência. Essas, por sua vez, surgem como desdobramento dos imperativos da práxis social do homem, sobretudo, como desdobramento da sociedade alienada. Esse complexo de problemas será abordado no terceiro capítulo desta tese.

vivências e experiências práticas, dos vínculos multidirecionais que estabelecem uns com os outros durante o processo de desenvolvimento histórico que constitui, em última instância, do ponto de vista primevo, a fonte de todos os conteúdos socialmente construídos e significados dos quais os homens lançam mão no seu processo de tornar-se-social e que, por conseguinte, estão dispostos na memória.

Por hora é suficiente dizer que o surgimento da consciência no homem é condição *sine qua non* para o avanço sobre as barreiras naturais que é mediado pelo trabalho e, por conseguinte, para a criação e recriação do mundo dos homens. A este respeito Lukács observa que

Em termos objetivamente ontológicos surge a nova constituição, já por nós descrita sob vários aspectos, da consciência humana, que deixa de ser um epifenômeno biológico e se torna um momento essencial ativo do ser social que está nascendo. Quando nos referimos de maneira simples ao afastamento da barreira natural provocado pelo trabalho, vimos que desempenhava um papel sumamente importante essa nova função da consciência como portadora dos pores teleológicos da práxis. No entanto, se queremos, a respeito desse complexo de questões, proceder com uma crítica ontologicamente rigorosa, devemos entender que certamente se verifica um ininterrupto afastamento da barreira natural, mas jamais a sua supressão completa; o homem, membro ativo da sociedade, motor de suas transformações e de seus movimentos progressivos, permanece, em sentido biológico, um ente ineliminavelmente natural: sua consciência, em sentido biológico – apesar de todas as decisivas mudanças de função no plano ontológico – , está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica do seu corpo; considerando o fato universal dessa ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. Todas as possibilidades de prolongar esse processo, por exemplo através da aplicação do conhecimento etc., não podem alterar em nada essa vinculação ontológica em última instância da consciência com o processo vital do corpo (LUKÁCS, 2013, pp. 129-130).

Como se pode perceber, apesar da consciência desempenhar um papel preponderante no que concerne ao avanço em relação às barreiras naturais entrelaçada, naturalmente, com os imperativos materiais e, conseqüentemente, para o processo crescente de sociabilidade, seu surgimento e desenvolvimento histórico não implica no rompimento relacionado às determinações biológicas a partir das quais o homem encontra-se condicionado.

Esse complexo de questões que surge ao pensar a memória a partir de uma ontologia materialista, histórica e dialética, segundo o entendimento operado neste trabalho, só evidencia o quanto é preponderante refletir sobre a memória associada

direta e ineliminavelmente à categoria do trabalho, como será possível demonstrar mais à frente, mas, sobretudo, como a memória enquanto um fenômeno ontogenético é tão fundamental para o desenvolvimento posterior da evolução humano-social.

Quanto ao papel ativo e fundamental da consciência para o processo de realização do trabalho que, por sua vez, não pode, em hipótese alguma, ser realizado sem que esteja ancorado na memória, Marx e Engels nos fazem lembrar que

A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX e ENGELS, 2007, p. 94).

Mais uma vez Marx e Engels colocam a consciência relacionada ao próprio objeto determinado. A consciência é, portanto, num primeiro momento associada à percepção imediata do processo de vida real no qual os homens estão inseridos, conforme já foi afirmado. A consciência do ser não pode, outrossim, ser diferente do próprio ser consciente, uma vez que não se pode falar aqui de um ser suprassensível cuja existência fundamenta-se, tão-somente, na realização conceitual numa tentativa de atingir a reconciliação da consciência consigo mesma como propõe Hegel (2011; 2013). Não existe nenhuma outra consciência, nem superior, nem inferior, mas apenas a consciência do homem real. Sobre isso, vale aqui reproduzir as palavras de Lukács (2014) nas quais argumenta que

Mas uma consciência pretensamente livre de liames sociais, que trabalha por si mesma, puramente a partir do interior, não existe, e ninguém jamais conseguiu demonstrar sua existência. Creio que os chamados intelectuais desprovidos de vinculações sociais, como também o slogan, hoje na moda, do fim da ideologia, sejam uma pura ficção, que não tem propriamente nada a ver com a efetiva situação dos homens reais na sociedade real (LUKÁCS, 2014, p. 54).

Será retomada a problemática da ideologia e sua intrincada relação com a memória no capítulo subsequente. Por momento basta reafirmar que a consciência sempre estará, mesmo quando especulando nas nuvens, associada aos processos de reprodução material independentemente em qual complexo social essa consciência se manifeste. A este respeito, Marx e Engels asseveram que

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui,

da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência (MARX e ENGELS, 2007, p. 94).

Assim, a consciência, no sentido marxiano, deve ser compreendida sempre como o elemento resultante da relação concreta do homem em seu processo de vida real no qual, a partir da transformação de suas próprias condições objetivas, transforma igualmente o produto do seu pensar, evidentemente, associado, ao processo de apropriação imediata e mediada das condições objetivas dadas e produzidas mediada, também pela memória. Igualmente, é a reprodução da vida material que determina o processo de desenvolvimento e transformação da consciência do homem no mundo, e não o contrário.

Dito isto, torna-se possível afirmar que a memória, a partir desta compreensão ora evidenciada, só pode existir no âmbito da relação indivíduo/sociedade e do gênero humano, dado que consciência e intencionalidade são categorias que se articulam com a memória e que só podem ser observadas de forma substantiva, até então, na imanência do ser social. Trata-se, portanto, de uma categoria da realidade (ontos) objetiva³⁸ em sua forma (biológico-social) e em seu conteúdo (histórico-social e contingencial) e não apenas epistemológica/gnosiológica, pertencente ao ser social de tal modo que sem esta categoria todo o processo de desenvolvimento histórico do qual o ser social é resultante estaria comprometido.

Quanto ao problema da intencionalidade da consciência e como ela se relaciona com a memória, em certo sentido, Aristóteles (2012) já deu pistas suficientes sobre esse processo ao inferir que a reminiscência é, inicialmente, uma busca do passado mediada pela determinação do presente. O que seguramente não ocorreu a Aristóteles, pelas razões já mencionadas na primeira parte desta seção, é que a intencionalidade não se restringe somente ao esforço de lembrar, dado que o próprio ato realizado neste sentido está orientado para resolução de uma situação prático-objetiva cuja função está longe de ser meramente contemplativa ou passiva relacionada ao ato de busca.

³⁸ Notoriamente, refere-se aqui às formas de produção da memória, e não às de apropriação.

Em outras palavras, é preciso dizer com isso que quando se pensa sobre a imbricada relação entre memória, consciência e intencionalidade associadas ao ato de trabalho, é preciso vislumbrar na intencionalidade da consciência um duplo sentido, a saber: de buscar no passado a referência para o presente, ainda que tal determinação ocorra pela mediação dos imperativos materiais do presente; mas, também, de entender que é exatamente essa busca por referências que viabiliza o retorno da consciência para o presente com informações atualizadas que possam permitir a realização de um determinado projeto (teleologia) e/ou tão-somente servir como mediador para operacionalizar uma dada situação no mundo – isso porque nem toda ação humana pressupõe, necessariamente, a transformação da natureza, nem mesmo a incursão nas posições teleológicas secundárias³⁹.

É preciso afirmar, contudo, que a intencionalidade já está contida nos atos primários de trabalho, uma vez que a realização deste último pressupõe, necessariamente, o conhecimento das determinações da matéria relacionadas às transformações que se quer operar na realidade. Esse conhecimento, inicialmente adquirido a partir da experiência – como bem percebeu, mas pouco explorou e valorizou o estagirita (2015) –, da relação de tentativa e erro, com o passar do tempo fica contido na memória, o que implica dizer que em um dado momento do processo de desenvolvimento social, a realização da experiência para a obtenção de um conhecimento que já está contido na memória, se torna supérflua. Deste modo, a intencionalidade, se relaciona a esta busca dos conhecimentos e experiências adquiridas com o objetivo de tornar viável a realização do trabalho. Conforme afirma Lukács

[...] No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível. E isso, no plano ontológico, já pode ser encontrado claramente no estágio mais primitivo. Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem casual – e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta (2013, pp. 53 – 54).

³⁹ Lukács (2013) realiza um longo excuroso na sua Ontologia sobre as posições teleológicas primárias e secundárias. Grosso modo, enquanto as posições teleológicas primárias estão imediatamente voltadas para a transformação da natureza e tão somente para elas, as secundárias, por sua vez, destinam-se a influenciar a consciência dos homens em sua tomada de decisões e podem, com um variado grau de incerteza, realizar transformações no âmbito das relações sociais.

Deste modo, esse conhecimento relacionado às propriedades materiais de determinadas matérias, uma vez contidos na memória, se tornam a principal referência para a realização do trabalho. Seu acesso, por sua vez, se dá por meio de uma busca intencional realizada pelo ser social, a fim de viabilizar a consecução do objetivo estipulado. Evidentemente, um ato teleológico, estando relacionado às posições teleológicas primárias ou secundárias não pode ser realizado sem que a imaginação desempenhe nele algum relevante papel, mas, a criação do novo no mundo pela mediação do trabalho – e, vale ressaltar, somente o trabalho é capaz de criar o socialmente novo no mundo, colocando em movimento forças materiais que desembocam numa causalidade posta – se realiza por um duplo sentido da consciência mediado pela intencionalidade de volta para o passado e, seu retorno para o presente. Se esse processo vai ou não colocar em movimento transformações materiais, em nada modifica a ação realizada pela consciência pela mediação da intencionalidade, mas apenas reflete as possibilidades de operar tais transformações. O complexo problema da relação entre teleologia e memória será retomado adiante, por ora é suficiente afirmar que quando a reflexão se volta para os processos primários de sociabilidade humana, dado as claras limitações de movimento da consciência, os atos teleológicos devem estar voltados principalmente para a transformação da natureza enquanto um imperativo da própria reprodução.

Neste sentido, a intencionalidade da consciência desempenha um papel ativo tanto na busca na memória das referências do passado quanto na construção de um projeto teleológico para o presente que pode, diga-se de passagem, por mais das vezes, nunca se realizar – tornar-se uma causalidade posta –, ou mesmo para uma “simples” instrumentalização de situações do presente. Quanto a este último aspecto, é importante dizer ainda que a vida cotidiana exige que o ser social lide com situações que possuem os mais diversificados caracteres possíveis com o propósito de viabilizar a própria reprodução no âmbito da vida cotidiana, sendo a memória o meio amplamente utilizado para tal empreitada. Pensa-se, neste sentido, nos ônibus que se devem pegar para chegar até o trabalho, nas técnicas, tecnologias e métodos cruciais para o desenvolvimento de uma determinada atividade laboral, ou mesmo nos ingredientes necessários para se fazer determinado prato culinário etc. Deste modo, os usos da memória, quando pensamos nas consequências ontológicas do seu processo de desenvolvimento, amplia seu horizonte para muito além das posições teleológicas primárias.

Evidentemente, isso não implica na diminuição do papel da consciência e da intencionalidade em sua relação com a memória, mas tão-somente na possibilidade objetiva que de alguma forma se materializa todos os dias no âmbito da vida cotidiana de não realizar uma objetivação. Isso se deve, conforme infere Lukács ao fato de que

Complementarmente a isso, a vinculação da causalidade com a teleologia aparece como característica ontológica primordial do ser social. Por um lado, a representação subjetiva ou a intenção de um pôr teleológico permanece algo meramente ideal ou uma intenção sem eficácia do homem se através dela não forem postas em movimento – imediatamente ou por mais mediatamente que seja – cadeias causais na natureza inorgânica ou orgânica; na ontologia do ser social, não há nenhuma teleologia enquanto categoria do ser que seja desprovida de uma causalidade que a realize (LUKÁCS, 2013, p. 366).

Desta maneira, a intencionalidade da consciência desempenha um papel ativo no processo criativo e reprodutivo se tornando uma condição *sine qua non* para a realização dos atos singulares da teleologia. Esse complexo de problemas será retomado na tópica seguinte, mas, é aceitável afirmar que memória, consciência e intencionalidade estão relacionadas de tal forma que seria difícil pensar, no ser social, um processo dissociativo entre tais categorias. Assim, é peremptório assegurar que a intencionalidade é uma categoria que se encontra em uma relação de totalização com a consciência de tal modo, que não existe consciência sem intencionalidade, nem tampouco pode existir intencionalidade fora da consciência. Não resta dúvidas, portanto, que a memória possui um papel imperativo neste processo de desenvolvimento que será tratado doravante.

MEMÓRIA, TRABALHO, TELEOLOGIA E CAUSALIDADE

Realizado este breve prelúdio acerca do papel desempenhado pela memória nos processos criativos e no reprodutivo, torna-se necessário refletir sobre como isso se materializa na realização efetiva do trabalho procurando articular memória, consciência e intencionalidade como categorias precípuas para o êxito, a continuidade e a inovação de tais processos na esfera da produção e da reprodução do mundo dos homens, implicando, inexoravelmente, nos processos de subjetivação do tornar-se humano dos homens. Para tanto é preciso recorrer mais uma vez a Marx e Lukács, pois, tais autores lançam luz sobre tal objeto que pode ajudar a compreender melhor suas interrelações.

É preciso ter em mente, deste modo, que a abordagem doravante privilegia os processos de trabalho nas suas formas primeiras, originárias, abdicando, neste momento,

de analisar as determinações e implicações mais contemporâneas que acabam por inferir neste processo, muito embora, do ponto de vista ontológico, os imperativos para sua realização, a saber, a memória, a consciência e a intencionalidade, (e, claro, a natureza, pois sem ela não haveria trabalho possível) permaneçam inalteradas. Isso se deve, no entanto, ao esforço realizado para evidenciar quão importante é a presença da memória para viabilizar a realização do trabalho, cuja consequência inevitável é nada menos que o mundo dos homens.

Antes, porém, uma vez que a categoria do trabalho acaba por ser central nesta tese, seguindo a linha marxiana da centralidade do trabalho, segundo a qual é por meio e através dele, em potência e em ato, que todos os demais complexos sociais se articulam, possuindo com o trabalho uma relação de autonomia e determinação, mesmo a categoria da memória se apresentando enquanto condicionamento necessário para sua realização associada, evidentemente, à consciência e à intencionalidade, cabe um breve esclarecimento sobre o que assim denominamos. Na mesma esteira de Marx, Engels e Lukács, compreende-se o trabalho como uma atividade vital por meio do qual através do tempo e no espaço, o homem opera objetivações conscientemente orientadas, transformando a natureza em objetos socialmente úteis que, de maneiras diversas, viabiliza e complexifica a reprodução social do homem no mundo; na mesma medida em que, ao interagir com essas novas objetivações criadas a partir da realização do trabalho, em outras palavras, pelo processo de apropriação das objetivações (DUARTE, 2013) os homens desenvolvem-se objetiva e subjetivamente. Nas palavras de Marx,

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2013, pp. 65 – 66).

Neste sentido, “o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte da riqueza material. O trabalho é o pai da riqueza material, como diz William Petty, e a terra é a mãe” (IDEM). O trabalho, transformando a natureza a partir de um propósito previamente estabelecido, ora denominado teleologia, mesmo considerando a casualidade como possível a todo o processo de trabalho, na medida em que produz objetos úteis para satisfazer as necessidades humanas impostas pela materialidade, sejam elas individuais ou coletivas cria, ao mesmo tempo, o mundo dos homens, ou seja, uma esfera da realidade “fora” e para além da natureza originada e

desenvolvida, eminentemente, através do processo de transformação da natureza mediado pelo trabalho. Lukács observa que

[...] um projeto ideal alcança a realização material, o pôr pensado de um fim transforma a realidade material, insere na realidade algo de material que, no confronto com a natureza, representa algo de qualitativamente e radicalmente novo. Tudo isso é mostrado muito plasticamente pelo exemplo da construção de uma casa, utilizado por Aristóteles. A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira etc. No entanto, do pôr teleológico surge uma objetividade inteiramente diferente dos elementos. De nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira se pode “deduzir” uma casa. Para que isso aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas (2013, p. 25).

Conforme esclarece Lukács – a despeito de todo o mérito de Aristóteles em ser o primeiro autor a perceber as especificidades do processo de trabalho – há no objeto material novo, desenvolvido a partir da realização do trabalho, um ser provido de uma legalidade que não existe na natureza. Apesar de tal objeto poder ser desenvolvido a partir dos elementos encontrados nela, ele mesmo não é a simples união de tais objetos carecendo, por essa razão, de conexões inteiramente novas. A legalidade do objeto novo, “qualitativamente e radicalmente novo”, é algo absolutamente social que só pode existir na sociedade humana por meio da realização dos homens (LUKÁCS, 2013). Nesse sentido Lessa observa que

A existência social, todavia, é muito mais que trabalho. O próprio trabalho é uma categoria social, ou seja, apenas pode existir como partícipe de um complexo composto, no mínimo, por ele, pela fala e pela sociabilidade (o conjunto das relações sociais). A relação dos homens com a natureza requer, com absoluta necessidade, a relação entre os homens. Por isso, além dos atos de trabalho, a vida social contém uma enorme variedade de atividades voltadas para atender às necessidades que brotam do desenvolvimento das relações dos homens entre si (2012, p. 25).

É importante observar que se, no primeiro momento, a primeira necessidade do homem é, conforme infere Marx e Engels (2007), criar as condições necessárias de forma adequada para a satisfação das necessidades básicas e imediatas da reprodução humana⁴⁰, no segundo momento, mas concomitantemente, cria-se novas necessidades,

⁴⁰ Isso implica dizer que tal ato primariamente não era, necessariamente, realizado pela mediação do trabalho; pensa-se, por exemplo, nos grupos de caçadores e coletores que, apesar

para as quais o indivíduo social ou o grupo terá de providenciar a supressão. Esse processo de superação e criação de necessidade se dá *ad infinitum*, daí também o trabalho, como criador de objetos úteis para satisfação das necessidades constitui um eterno imperativo de mediação entre o homem e a natureza (MARX, 2013).

Evidentemente, esse grau primário de subordinação quase total do homem em relação à natureza não poderia constituir um empecilho para o surgimento do trabalho enquanto tal, dado que colocar em movimento por meio do trabalho as causalidades naturais não pressupõe, imediatamente, conhecimentos aprimorados acerca das qualidades da matéria e, por isso, um nível de consciência elevado do processo. Lukács adverte que

Uma vez que todo objeto natural, todo processo natural tem uma infinidade intensiva de propriedades, de inter-relações com o mundo que o circunda etc., o que dissemos só se refere àqueles momentos da infinidade intensiva que, para o pôr teleológico, têm uma importância positiva ou negativa. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nos estágios primitivos da observação da natureza (quando não havia um conhecimento no sentido consciente) (2013, p. 56).

Entretanto é inegável que o mundo dos homens e o gradativo afastamento em relação às barreiras naturais, foi possível apenas a partir do desenvolvimento do trabalho propriamente dito. Em detrimento disso, conforme já foi salientado, a superação de determinadas necessidades acaba por criar necessidades novas que precisarão ser suprimidas. Tanto em um quanto no outro caso o relacionamento entre o homem e a natureza e, por conseguinte, entre os próprios homens no ato de realização do trabalho implicando em processos crescentes de sociabilidade foi condição *sine qua non* para sua realização. Lukács salienta ainda que

[...] o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isso só pode acontecer no interior do caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única mudança das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas – em sentido ontológico – tornam-se postas; esse seu caráter de terem sido postas é a mediação da sua subordinação ao pôr teleológico determinante, mediante o qual, ao mesmo tempo que se realiza um

de operarem atos teleológico, ao usa, por exemplo, o galho para recolher uma fruta da árvore, não operam nenhuma transformação efetiva na natureza, não produzem, portanto, novas objetivações, mas precisavam sobreviver.

entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo. Natureza e trabalho, meio e fim chegam, desse modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho (2013, p. 54).

Compete ressaltar mais uma vez, no entanto, que o mundo humano-social, do ponto de vista de sua composição societal é algo inteiramente novo, cuja existência depende, inequivocamente, da objetivação de atos singulares individuais e coletivos ao longo do processo histórico ganhando, por conseguinte, uma dimensão universal. Sobre isso, Lessa alerta para o fato de que

No interior dessa unitariedade última do ser em geral, e da específica unitariedade do mundo dos homens, o que distingue o ser social da natureza está em que, segundo Lukács, o mundo dos homens é portador de uma causalidade posta, ontologicamente distinta da causalidade apenas dada da natureza. Ou seja, por ser uma objetividade que só pode ser fundada por atos teleologicamente postos, o ser social se distingue ontologicamente da natureza. Entre o mundo dos homens e a natureza não há qualquer forma ontológica intermediária possível: entre eles se interpõe um salto ontológico (LESSA, 2012, p. 21).

Cabe salientar, no entanto, que apesar desta particular inferência de Lessa que chama a atenção para o fato de haver uma discrepância insuperável entre a causalidade natural e a social evidenciando o salto ontológico deste processo, o homem continua a existir no mundo, mesmo no seu mundo social enquanto, também, um ser orgânico natural. Esta é, como assegura Lukács (2013), uma condição eterna da existência humana. Por mais que o desenvolvimento das forças produtivas implique no afastamento gradativo das barreiras naturais, tais imperativos jamais poderão ser completamente superados dados seu ineliminável condicionamento para o ser social. Neste sentido

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, 2013, p. 44).

Dito isso, é preciso atentar-se para o fato de que, a partir da perspectiva do materialismo histórico-dialético, não se pode falar em uma teleologia universal, supra-histórica ou suprassensível, portanto, numa teleologia da história, seja numa perspectiva religiosa pensando-a como desdobramento da vontade divina como supôs Agostinho

(2012) e seus correligionários, ou mesmo de acordo a proposição de Hegel (2013), ao transformar a história no processo de realização do espírito no mundo, dado ao seu ineliminável caráter metafísico. Neste sentido, a teleologia, em poucas palavras, a capacidade que o homem tem de antever pela mediação da consciência a realização de um determinado ato, somente pode existir no âmbito do ser social individual e coletivo – pensando nos grupos sociais e nas classes –, mas nunca num sentido supra-histórico, metafísico. Evidentemente, quando se pensa no longo processo de desenvolvimento histórico pelo qual o ser social passou, esses atos históricos singulares se tornam uma força motriz do próprio desenvolvimento histórico – ou seja, são aquelas condições legadas às gerações posteriores as quais serão objeto de reflexão no próximo tópico. Torna-se, portanto, uma tendência universal.

É preciso reforçar, no entanto, que não há nenhum tipo de teleologia na história enquanto tendência histórica universal. Entrementes, a existência dela no âmbito do ser social é condição necessária para o processo de realização do trabalho. Lukács lembra que

Pense-se, por exemplo, na história ali exposta do único surgimento real e autêntico do gênero humano. Exatamente porque o desenvolvimento econômico não é, em sua totalidade, um desenvolvimento teleologicamente posto, mas, apesar de ter os seus fundamentos nos pores teleológicos singulares dos homens singulares, consiste em cadeias causais espontaneamente necessárias, os modos fenomênicos delas, cada vez histórica e concretamente necessários, podem dar origem às mais agudas contraposições entre o progresso objetivamente econômico – e por isso objetivamente da humanidade – e as suas consequências humanas. (É supérfluo repetir que, segundo nossa concepção, o mundo fenomênico é parte existente da realidade social.) (2013, p. 119).

É por essa perspectiva que também deve-se refletir nos processos envolvendo a memória. O ato de lembrar é, certamente, assim como a teleologia, um ato do ser social que pode ser realizado individual⁴¹ ou coletivamente. Cabe salientar, contudo, que embora os grupos possam desempenhar e frequentemente desempenham um papel relevante neste processo, a ação em si é realizada pelo sujeito que lembra. Nesse sentido, é preciso reconhecer que Halbwachs (1990), apesar dos condicionamentos que

⁴¹ Como será visto na segunda seção desta tese, mesmo sendo o indivíduo o portador da memória, a memória é, em qualquer caso, social e nunca, somente, individual, dado que qualquer memória carrega consigo os imperativos socioculturais, ainda que esta memória tenha sido forjada no isolamento momentâneo da penumbra da noite por um indivíduo singular. Vale salientar, sobretudo, que todo ser individual-singular é, necessariamente, também um ser humano-genérico carregando consigo todas as determinações inerentes à condição humana.

engessam o sujeito em um – ou mais de um – grupo, foi cirúrgico ao definir a atuação do sujeito no processo de lembrança a partir do quadro social de referência. Se, no ato da lembrança não é legítimo falar somente em autonomia, tampouco o é restringir tal ato somente a determinação. Deste modo, é a totalização recíproca entre uma e outra possibilidade que, no âmbito do desenvolvimento das capacidades espirituais do homem permitido pelo avanço das forças produtivas, que se deve procurar a capacidade criativa do ser social em sua busca na memória dos elementos do passado e sua reconstituição para as situações do presente que, originariamente, podem desembocar num ato teleológico capaz de criar o novo no mundo.

Mais uma vez, acerca dos processos teleológicos, Marx faz a importante afirmação segundo a qual

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (2013, p. 255 – 256).

A inequívoca circunscrição realizada por Marx do trabalho como uma realidade apenas social se deve ao fato de que exclusivamente na atividade humana esse ato é realizado por meio de uma teleologia que pressupõe, ao término do processo, a consecução de um objeto social posto cuja legalidade é inteiramente nova ante a natureza. Lukács complementa que “através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto possibilidade de surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual [...] sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material” (2013, p. 47).

A despeito de toda a complexidade dos atos teleológicos singulares muito bem expostos na formulação de Marx e na complementação de Lukács, o que importa salientar para fins do objeto aqui tratado é que *a realização da teleologia pressupõe necessariamente existência de memória*. Evidentemente, não se faz referência aqui meramente às funções neurológicas componentes da fisiologia cerebral, dado que esta não integra uma particularidade do ser social, mas, antes, aos conteúdos de memória acumulados historicamente que constituem o fundamento referencial, advindos de relações materiais concretas, do ato teleológico.

Para que se possa extrair adequadamente todas as consequências desta afirmação, o substrato desta tese no que concerne a relação entre memória e trabalho, segundo a qual sem memória não há nenhuma teleologia possível e, por conseguinte, não há trabalho, é necessário recorrer mais uma vez as importantes contribuições de Lukács. Antes, porém, é preciso afirmar que refletir sobre a importância e o cabal papel da memória para o processo de realização do trabalho não possui por objetivo atualizar, em qualquer sentido que seja, a compreensão cristalizada de que, de fato, o trabalho constitui a categoria ontológica originária do ser social, mas tão-somente atribuir a categoria da memória a devida importância neste complexo de problemas.

O ato teleológico, tão necessário para a realização do trabalho, não seria possível sem a memória. Se não há em Marx ou em Lukács inferências explícitas a respeito dessa relação, ambos deixaram numerosas pistas que permitem extrair delas as consequências para se pensar sobre tais processos. Nesse sentido, faz-se necessário reproduzir mais uma vez a passagem na qual Lukács afirma que

[...] No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado. Ela só pode adquirir tal função de ferramenta quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si, forem adequadas para entrar numa combinação tal que torne isso possível. E isso, no plano ontológico, já pode ser encontrado claramente no estágio mais primitivo. Quando o homem das origens escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer corretamente esse nexos entre as propriedades da pedra – que nas mais das vezes tiveram uma origem casual – e a sua respectiva possibilidade de utilização concreta (2013, pp. 53 – 54).

Assim, se num primeiro momento busca-se extrair as consequências inerentes aos problemas da consciência e da intencionalidade tratadas no tópico anterior, neste segundo seu resgate se deve ao fato de que para que uma teleologia se torne possível, praticável, é necessário que haja conteúdos na memória que possam subsidiar a operacionalização de tal processo. O conhecimento do tipo de pedra mais adequado para a construção de um determinado machado deve buscar, na memória, não apenas as informações acerca das qualidades materiais que a tornarão úteis para um determinado propósito, mas também aquelas quanto as técnicas mais apropriadas para a construção do machado. Lessa (2012) desenvolve uma anedota que pode ajudar a compreender melhor esse processo.

No capítulo primeiro dos problemas ontológicos gerais do seu livro “Para compreender a Ontologia de Lukács”, Lessa conta a história de Ikursk¹ reproduzida na

íntegra na nota anterior. Para os propósitos desta tese é suficiente resumir que o guerreiro Ikursk, com medo de perder a vida ao contribuir com os esforços coletivos empreendidos pelos guerreiros da tribo para matar um tigre que os ameaçava, destrói o seu machado – apropriado para a realização da caça – e passa a construir um machado inteiramente novo, de tamanho e peso descomunais que inviabilizaria sua participação nas fatídicas caçadas ao tigre. Apesar de advertido pelo pajé da tribo sobre o tenebroso destino que espera os guerreiros medrosos, Ikursk continua sua empreitada na construção do machado descomunal. O objetivo de Ikursk é alcançado, na medida que para ele é atribuída uma nova tarefa junto às mulheres da tribo na qual o seu descomunal machado passa a ter alguma utilidade, mas estando bem distante dos perigos eminentes advindos da caça ao tigre. Entretanto, em um dado momento, o tigre ataca exatamente no local onde o guerreiro Ikursk julgava estar seguro. Ao perceber o ataque da criatura, embotado pelo medo e pavor, na tentativa desesperada de fugir do cruel e quase inevitável destino, Ikursk cai de costas e, ao cair, o descomunal machado é lançado acidentalmente na cabeça do tigre, matando-o.

Sobre esses acontecimentos sucintamente descritos aqui, Lessa extrai as seguintes “consequências imediatas deste fato:”

- 1) Ikursk foi nomeado chefe da tribo, pois ele se revelara, indiscutivelmente, ser o mais valoroso dos guerreiros;
- 2) O machado foi reconhecido como tendo poderes divinos, pois apenas um instrumento com poderes divinos poderia transformar o medroso Ikursk no mais valoroso dos guerreiros;
- 3) A partir de então, a posse do machado determinaria quem seria o chefe da tribo. Foi assim que Ikursk pôde, ao deixar como herança ao seu filho o machado, tornar o reinado hereditário, inaugurando a famosa dinastia dos Ikursk (LESSA 2012, p. 14).

Inicialmente, é preciso salientar que há nesta história uma ação teleológica devidamente protagonizada por Ikursk, dado que a destruição do seu machado adequado à realização das atividades cotidianas, bem como para a caçada ao tigre, e a construção de um outro machado de tamanho descomunal, visava inviabilizar a participação do medroso guerreiro na caça ao tigre. O objetivo de Ikursk foi devidamente alcançado por meio da construção de um descomunal machado inviável para realizar a caçada ao tigre. O projeto teleológico realizado por Ikursk que pressuponha criar uma estratégia que pudesse afastá-lo dos perigos envolvidos na tal caçada foi obtido através da construção do descomunal machado. Todavia, impõe observar sobretudo, que a própria construção

do machado pressupõe um ato teleológico, afinal, para tal realização precisa haver, necessariamente, a mediação pelo trabalho.

Em ambos os casos, ou seja, da consecução do processo inteiro que levou Ikursk a considerar quais seriam as saídas possíveis – categoria da alternativa – que poderiam levar ao fim pretendido, sua exclusão do processo de caça, bem como sua efetiva realização, até a mobilização das competências necessárias para a construção particular do machado descomunal, se constitui, enquanto atos teleológicos que operaram transformações na realidade. Evidentemente, o primeiro ato parece estar relacionado muito mais às posições teleológicas secundárias e a construção dos meios para a obtenção do fim, às posições teleológicas primárias.

Para tornar viável a construção de um machado tão descomunal em termos de tamanho, mas não totalmente inútil, é preciso saber, antes, dos recursos disponíveis na natureza para que tal projeto possa se realizar. Evidentemente, Ikursk realizou na sua cabeça todo o projeto, antevendo, portanto, o machado descomunal a ser construído. Se esse processo teleológico carece de correção quando confrontado com a realidade material para que pudesse se tornar uma causalidade posta, em nada altera o fato de que foram necessárias uma ação teleológica e uma prévia-ideação para consumir o processo. Todavia, entre a realização de uma prévia-ideação e o processo de objetivação se interpõe uma série de mediações, entre elas a memória. Lukács afirma que

[...] Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, de uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em si existente da natureza inorgânica, não estava, de modo nenhum, formada de antemão a tornar-se instrumento desse pôr. [...] A pedra escolhida como instrumento é um ato de consciência que não possui mais caráter biológico. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência, devem ser reconhecidas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a atividade pretendida. Quando olhado do exterior, esse ato extremamente simples e unitário, a escolha de uma pedra, é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Trata-se, pois, de duas alternativas relacionadas entre si de maneira heterogênea. Primeira: é certo ou é errado escolher tal pedra para determinado fim? Segunda: o fim posto é certo ou é errado? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esse fim posto? É fácil de ver que ambas as alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de espelhamento da realidade (quer dizer, um sistema de atos não existentes em si) que funciona dinamicamente e que é dinamicamente elaborado (LUKÁCS, pp. 70 – 71).

Aqui Lukács levanta dois problemas particularmente complexos: o da alternativa e a do reflexo⁴². No caso da alternativa, o dilema no qual o ser social é colocado com o propósito de fazer uma escolha que seja adequada para pôr a materialidade em movimento alcançando a posição de finalidade desejada, uma vez ultrapassado o momento primário muito bem notado pelo filósofo húngaro da observação e da experiência, só pode ocorrer através de uma vasta busca dos conteúdos de memória disponíveis para tal fim. É verdade que aqui Lukács está, ao ressaltar o problema da alternativa, buscando evidenciar no seu caráter originário a dimensão ontológica da categoria da alternativa, mas é igualmente verdadeiro que escolha alguma, tanto nas posições teleológicas primárias quanto nas secundárias, pode ser realizada sem que a memória desempenhe um importante papel no interior desta categoria. Agostinho (2015), por mais que atribua ao exame da memória um caráter místico, já havia percebido, desde cedo, sua função na reflexão ética que pode desembocar numa mudança de comportamento no âmbito da realidade. Neste sentido, ao ressaltar o caráter ontológico da alternativa, evidencia-se também aquele desempenhado pela memória neste processo.

Isso se deve pelo fato de que nenhuma reflexão da alternativa é possível, tampouco a escolha consciente de uma alternativa determinada, senão através da mobilização dos conhecimentos, experiências, percepções, fatos etc., que passam a constituir os conteúdos da memória do ser social e são nela devidamente armazenados. Esses conhecimentos apropriados pelo ser é o que constitui o substrato material de toda reflexão passada, tenha ela consequências éticas ou morais no âmbito do momento presente ou não. Do mesmo modo, a escolha alternativa no domínio das posições teleológicas primárias só pode ocorrer através da mobilização de tais conhecimentos. Escolher entre os tipos de pedra que se pode lançar mão para a consecução do machado pressupõe, necessariamente, que tal conhecimento sobre alguns tipos de pedra já estejam devidamente dispostos na memória.

⁴² Embora no livro *Para uma ontologia do ser social* (2012; 2013) publicada pela Boitempo Editorial tenha-se optado por traduzir a expressão alemã '*widerspiegelung*' por espelhamento, o que poderá ser observado em algumas citações reproduzidas nesta tese, o autor deste trabalho partilha da concepção segundo a qual o conteúdo da realidade disposto na consciência ou, neste caso, na memória, não é uma imagem perfeita, espelhada, dela mesma. Trata-se, mais apropriadamente, de um reflexo da realidade disposto na consciência, neste caso, na memória, opção de tradução adotada no livro *Para uma ontologia do ser social* (2018) recentemente publicada pelo Coletivo Veredas. Por essa razão, todas as vezes que o leitor se deparar com o termo espelhamento nas citações aqui utilizadas, deve-se ter em mente sempre a ideia de reflexo.

No caso do reflexo, entretanto, Lukács assevera que, a partir de nossas experiências com o real, apreendemos pela mediação da consciência o reflexo da realidade, mas esse reflexo não fica, evidentemente, disposto na própria consciência. Lukács é perspicaz ao afirmar que a consciência é responsável por elaborar o reflexo, mas o reflexo e a consciência não são uma só categoria. Deste modo, é preciso dizer que o reflexo da realidade a partir do qual a consciência operacionaliza os atos teleológicos é apreendido pelo ser social pela mediação da consciência na forma de conceitos e imagens, mas o seu armazenamento fica a cargo da memória. As consequências inelutáveis deste processo encontram-se no fato de que todo conhecimento disposto na memória do ser social perpassa por algum nível de apreensão da consciência. A consciência apreende e a memória armazena. Evidentemente, o nível de elaboração por parte da consciência do reflexo da realidade apreendido depende de uma série de outras mediações sociais que podem ser determinantes para a forma como os indivíduos vão elaborar, por meio da consciência, esses reflexos da realidade. Naturalmente, a forma como um arquiteto observa e armazena na sua memória o reflexo da realidade de uma catedral de estilo neoclássico é diferente da forma como um leigo pode realizar o mesmo processo.

Neste sentido, quando o ser social elabora uma prévia-ideação ele, naturalmente, em condições normais, não manipula os elementos da realidade, dado que tal realização é consecutivo de um ato intelectual, mas tão-somente promove a elaboração dos reflexos da realidade contidos na memória pela mediação da consciência. Tanto no movimento operado da realidade para consciência, que implica o armazenamento do reflexo na memória, quanto aquele empreendido pela consciência – que pressupõe a mobilização dos conhecimentos dispostos na memória – em direção a realidade, objetivando realizar posições teleológicas primárias ou secundárias, a categoria da memória comparece como uma necessidade premente e ineliminável⁴³. *Sem memória não há consciência – que não seja epifenômica – possível; sem consciência não há trabalho compreendido enquanto um ato teleológico.* Todo esse

⁴³ Qualquer esquematismo realizado sobre este processo pode implicar em simplificações grosseiras que podem não refletir a forma como este esquema que envolve a realidade, a consciência e a memória ocorrem de fato. Grosso modo, apenas a título imagético, o processo poderia ser descrito da seguinte forma: 1º da realidade para consciência e desta para a memória; 2º da consciência para memória, desta de volta à consciência e da consciência para a realidade (no caso dos atos teleológicos primários, objetivados pela mediação do trabalho. É preciso ter em mente, no entanto, que todo este processo é realizado de forma dinâmica e dialética com muitas mediações possíveis).

processo precisa ser pensado na dialética da relação existente entre realidade, consciência e memória.

Embora essa sentença aponte para o clássico silogismo categórico aristotélico que poderia ser formulado nos termos de que

Premissa 1: Sem memória, não há consciência;
 Premissa 2: Sem consciência, não há trabalho;
 Conclusão: Logo, sem memória, não há trabalho.

Isso não passa de uma coincidência na qual a forma lógica da sentença dispõe de uma similaridade com a existência ontológica dessa relação. Entrementes, ela ocorre objetivamente na realidade pressupondo no seu processo de realização muitas contradições, infringindo, portanto, o princípio da não-contradição. Importa salientar fortemente que, a despeito da semelhança, o processo ora evidenciado nesta tese é ontológico e não meramente lógico.

Deste modo, torna-se impossível pensar uma teoria do reflexo capaz de ser hábil para explicar o movimento da consciência em direção à realidade sem, contudo, atribuir à memória sua crucial importância no que concerne ao armazenamento dos reflexos da realidade. Do mesmo modo, as alternativas disponíveis para que o ser social possa escolher, sempre têm por base para o reconhecimento dos conceitos e categorias da realidade as informações disponíveis na memória. Sem ela, não obstante, não haveria informações suficientes para tornar viável qualquer ato teleológico e, tampouco, subsidiar qualquer decisão alternativa.

Dito isto, antes de consubstanciar o papel decisivo da memória, da consciência e da intencionalidade para os processos teleológicos, é preciso fazer uma breve nota sobre a prévia-ideação. Infere Lessa que

Diferente das anteriores formas de ser, essa nova forma de objetividade, a prévia-ideação, exerce uma efetiva ação de transformação sobre a causalidade sem, no entanto, consubstanciar uma realidade do mesmo tipo que a causalidade transformada. Sem ser ontologicamente igual ao objeto, a teleologia operante no trabalho é tão real, tão existente quanto o mundo objetivo. Nesse sentido, a prévia-ideação se eleva a “princípio neofornativo” da realidade material sem deixar de ser locus da subjetividade (2012, p. 109).

Assevera ainda que “as ideações apenas serão elevadas a prévias-ideações se se atualizarem por meio da objetivação, se corresponderem de algum modo ao dever-ser” (LESSA, 2012, p. 112). Deste modo, não é qualquer ideação que se transforma em prévia-ideação. Se ela não operar uma transformação na causalidade, elevando-a à

condição de posta, ou seja, objetivada no mundo dos homens, permanece uma mera ideia que, no âmbito da transformação do real, não desempenhou nenhum papel.

Neste sentido, retomando a anedota do timorato guerreiro, apesar das projeções ideais de Ikursk, a constituição de uma prévia-ideação está condicionada à constituição objetiva do projeto previamente ideado. Por essa perspectiva, é imprescindível não somente a prévia-ideação, mas também colocar em movimento uma série de processos que possam alcançar tal posição de finalidade e, para tanto, é necessário extrair da natureza tudo aquilo que é imprescindível para confeccionar, no caso particular de Ikursk, o machado pela mediação do trabalho.

Sabemos que, enquanto objeto útil para viabilizar determinadas atividades humanas, sejam elas voltadas para o atendimento das necessidades básicas associadas à reprodução biológica do ser social ou de natureza belicosas – resultante de um processo de alienação da razão de ser do machado –, machado é uma coisa que não existe na natureza. Entrementes, sua confecção depende, necessariamente, assim como todos os demais objetos socialmente úteis⁴⁴, dos elementos presentes nela. Somente a existência de tais elementos, contudo, não asseguram a construção do machado, dado que um machado não se constrói sozinho.

O exemplo é válido para qualquer ato de transformação da natureza empreendido para obter qualquer objeto que possa dispor de alguma utilidade social. A reflexão empreendida por Marx (2011), por exemplo, ao pensar sobre os processos de sociabilidades dos quais os homens são partícipes, sobretudo no que concerne a forma como buscam realizar a saciedade da fome, se por meio do uso das mãos ou da utilização de garfo e faca, esses dois últimos objetos úteis para a finalidade propostas só podem existir socialmente pela mediação de atos teleologicamente postos que, é desnecessário dizer, não se auto realizam.

Do objeto mais primitivo – no sentido de primeiro –, arrazoando sobre as primeiras formas de sociabilidade humana até os objetos mais complexos da tecnologia computacional ou da produção industrial na sociedade contemporânea, objeto algum socialmente construído de lá até os dias atuais, seja ele um meio de produção ou meramente um objeto a ser utilizado pelos homens no âmbito da vida cotidiana, podem prescindir de atos teleologicamente postos para a sua realização. Não sem razão, Duarte

⁴⁴ Não é aqui o lugar para o debate acerca da relação entre necessidades reais e supérfluas, ou mesmo da relação entre o valor de uso e o valor de troca quando se pensa o condicionamento do produto do trabalho sob os imperativos da sociedade burguesa. Para tais discussões indicamos a leitura de Marx (2013) e Mészáros (2004; 2011).

afirma que “o objeto humanizado não é, [...], fruto da imaginação sonhadora que inventa uma realidade segundo seu desejo” (2013, p. 31).

É preciso, antes, que o ser tornado social ao propor realizar a construção de um objeto útil, seja ele o machado, o garfo, a faca ou qualquer outro no universo das quase infinitas possibilidades, tenha conhecimentos que possam ser adequados e proporcionais ao projeto que se quer realizar. Conforme afirma Lukács, na importante passagem que vale a pena reproduzir,

[...] O conhecimento correto da causalidade e seu pôr correto só podem ser concebidos de modo definido a partir do fim; a aplicação de um procedimento adequado, digamos, para afiar uma pedra, pode pôr a perder todo o trabalho quando for o caso de raspá-la. Naturalmente, o espelhamento correto da realidade é a condição inevitável para que um dever-ser funcione de maneira correta; no entanto, esse espelhamento correto só se torna efetivo quando conduz realmente à realização daquilo que deve-ser. Portanto, aqui não se trata simplesmente de um espelhamento correto da realidade em geral, de reagir a ela de um modo geral adequado; ao contrário, a correção ou a falsidade, portanto, qualquer decisão que se refere a uma alternativa do processo de trabalho, pode exclusivamente ser avaliada a partir do fim, de sua realização (LUKÁCS, 2013, p. 99).

Assim, para tal ação, no entanto, não somente é necessário o conhecimento dos meios adequados para colocar em movimento as condições para a finalidade que se quer chegar, conhecendo, deste modo, no caso particular do machado, tanto a rocha mais adequada para a finalidade a qual o machado se propõe, como também o tipo de madeira necessária para suportar o peso do comum, ou do descomunal machado do guerreiro Ikursk, mas, também, para consecução exitosa de tal processo, é crucial que se tenha reflexos corretos da realidade contidos na memória. Evidentemente, como já foi observado antes, a correção do reflexo contido na memória no confronto com a realidade pode e deve frequentemente ocorrer, mas sua necessidade [de corrigir o reflexo] pode levar ao fracasso do processo teleológico sendo imperativo, portanto, a elaboração de um novo ato. Evidentemente, nem todos os tipos de rochas, nem todos os tipos de madeiras são adequados para a construção do machado. A questão que não quer calar, portanto, é, como saber qual o material e as técnicas mais adequados para se obter o resultado almejado na construção do machado?

Antes de responder a essa questão primordial é preciso, no entanto, realizar um breve apontamento sobre a categoria da experiência. Evidentemente, Aristóteles (2015) já havia realizado observações pertinentes sobre a importância da experiência para a constituição do saber, muito embora fique patente nas linhas do autor a inferioridade

hierárquica com a qual tratava tal tipo de conhecimento, como foi mencionado na primeira parte deste capítulo, em função da ojeriza que parte da aristocracia da sociedade grega tinha em relação ao trabalho manual, imposta, obviamente aos elementos base e aos escravizados de tal sociedade. Entretanto, isso não tira o mérito do estagirita de ter percebido na experiência uma importante fonte de conhecimento.

Nesse sentido, ou seja, no mesmo sentido em que apontou Aristóteles e, conforme bem observou Lukács (2013), a experiência é a fonte primária de saber, pois é a partir dela, a partir da relação entre tentativa e erro que se constrói diuturnamente o conhecimento necessário para a reprodução social. Essas experiências, que para Santo Agostinho (1997) constituem as mais profundas matrizes da reflexão ética, alimentam as memórias de conteúdos que, em algum momento, serão utilizados para resolver os problemas práticos (mas também teóricos/abstratos) impostos pela objetividade da vida. Evidentemente, tais conteúdos estão muito longe de se resumir a tal função, se espraiando, antes, para todos os complexos da vida social.

Dito isso e respondendo à pergunta colocada anteriormente, é preciso salientar que, retomando a problemática de Ikursk, para que se possa construir adequadamente o descomunal machado, ele deverá recorrer inevitavelmente aos conteúdos disponíveis na memória, ali postos através das inúmeras experiências acumuladas historicamente no âmbito da sua relação com a realidade existente fora de si, objetivando realizar de forma eficaz o projeto do machado antevisto na consciência, ou seja, transformar a causalidade natural em uma causalidade posta. O mesmo processo pode ser observado na consecução de qualquer objeto socialmente posto, seja com a finalidade de pôr o novo ou de repor o mesmo. Evidentemente, no campo da reprodução, sobretudo pensando nas determinações mais contemporâneas do processo de trabalho, com o incremento e a mecanização dos processos de produção, a recriação do mesmo ganha uma conotação muito menos emblemática em relação à criação do novo.

Refletindo sobre o caso de Ikursk, é possível perceber que o mesmo é portador de um grande conhecimento relativo à construção de machados e, portanto, dos mais diversos tipos de rochas, madeiras e cipós que podem ou não podem ser utilizados para essa finalidade. De outro modo, o pusilânime guerreiro não passaria de um idealizador de projetos nunca realizados no mundo real. Assim, não será necessário que Ikursk realize novamente a experimentação de cada uma das rochas e cada uma das madeiras que podem ou não ser adequadas para a construção do machado, dado que tal conhecimento já está disposto em sua memória.

Deste modo, são dos conteúdos de memória – precedidos, obviamente, pela categoria da experiência – que Ikursk extrai todo o conhecimento necessário para construir o seu descomunal machado. Os conteúdos de memória nela armazenados tornam-se, a fonte que alimenta tanto a ideação quanto a prévia-ideação. No primeiro caso, mesmo a imaginação de um objeto totalmente inadequado para a realização das atividades cotidianas deve ter como base, os conteúdos já armazenados na memória a partir dos quais as novas elaborações podem surgir.

A imaginação, neste sentido, acaba desempenhando um papel importante, dado que a construção intelectual de um objeto, como a construção primária de um machado, do garfo, da faca, etc., trata-se de um objeto inteiramente novo que, obviamente, não poderia existir na memória antes da sua objetivação no mundo real. Assim, se todos os conteúdos existentes na memória são, antes de tudo, constituídos a partir das experiências, diferentemente das asseverações *mutatis mutandis* de Platão, Agostinho, Descartes, Bergson, entre outros, nada pode haver na memória sem que antes seja um desdobramento da própria realidade material. Neste sentido, não nos resta dúvidas de que dentro das suas possibilidades, a filosofia empirista flertou com a teoria realista, apesar de não ter conseguido avançar para além de si mesma.

Portanto, antes da construção do primeiro machado através de um processo de trabalho inteiramente condicionado por uma necessidade material, conforme assevera Marx (2013) e, depois, Lukács, ao estabelecer que

[...] O pôr do fim⁴⁵ nasce de uma necessidade humano-social; mas, para que ela se torne um autêntico pôr de um fim, é necessário que a investigação dos meios, isto é, o conhecimento da natureza, tenha chegado a certo estágio adequado; quando tal estágio ainda não foi alcançado, o pôr do fim permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como o voo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois (LUKÁCS, 2013, p. 56 – 57).

Portanto, o reflexo da realidade na forma de imagem, conceitos etc., os materiais e técnicas utilizadas para construir o machado não poderiam, obviamente, constituir como conteúdo algum de qualquer memória que seja. O conhecimento dos elementos indispensáveis para tal construção, a saber, de rocha e de madeira, somente poderiam existir a partir das experiências concretas resultantes das interações entre os homens e a natureza dando, assim, origem a tais conteúdos de memória. Vale ressaltar ainda que a imaginação capaz de desempenhar um papel positivo no processo criativo

⁴⁵ Prefere-se a tradução “posição de finalidade” encontrada em Lukács (2018) a pôr do fim.

do trabalho não é algo aleatório – muito embora possa vir a ser – mas, antes, tem por objetivo responder demandas que surgem em detrimento da objetividade.

Neste preciso sentido, parece haver uma relação entre objetividade, ou seja, a forma como a realidade existente fora do homem o afeta, seja ela natural ou histórico-social, a consciência, ou seja, a necessidade premente de conhecer e fornecer resposta a um dado problema e a intencionalidade, na medida em que ideações e prévias-ideações são realizadas com o propósito de construir soluções efetivas antes mesmo de sua objetivação.

Os conteúdos existentes na memória, analisando esse complexo de relações são, portanto, indispensáveis para viabilizar qualquer resposta possível às demandas impostas pela objetividade, seja ela em termos de ideação ou de prévia-ideação. Entretanto, é importante salientar que, se a ação teleológica corresponderá ao dever-ser ideativo é uma outra história, pois que isso depende de uma série de outros elementos para se efetivar, conforme foi salientado anteriormente.

Retomando o substancial problema do machado, vale ressaltar mais uma vez que machado é uma construção social e como tal não existe na natureza. A sua construção, no entanto, para atender a uma demanda objetiva, qualquer que seja ela, pressupõe consciência e intencionalidade. A própria teleologia de Ikursk ao realizar uma prévia-ideação de um machado descomunal, tratou-se de um ato orientado para um determinado fim, portanto, um ato consciente e intencional.

Deste modo, sem os conteúdos de memória dos quais Ikursk era possuidor, a construção do machado seria inviável. Se tais conhecimentos que constituem os conteúdos de memória não estivessem ali armazenados, como dados dispostos em um arquivo, e não pudessem ser acessados a partir de um esforço deliberado para tal, ou seja, de uma intencionalidade, Ikursk jamais conseguiria realizar a construção de um machado qualquer, tampouco de um descomunal, pois seria obrigado a começar, sempre, de novo e novamente do zero, tal qual os povos fenícios ao terem seus avanços destruídos em detrimento dos conflitos belicosos conforme inferem Marx e Engels (2007) – este problema será retomado no tópico seguinte.

É preciso esclarecer, contudo, para que não reste dúvidas, que a necessidade dos conteúdos de memória, embora intrinsecamente relacionados aos processos de trabalho a partir de um vínculo dialético que envolve múltiplos aspectos, com o desenvolvimento histórico, extrapola muito esse complexo social fundamental tornando-se uma necessidade ineliminável para todos os demais complexos sociais. Não

há atividade consciente possível no âmbito do ser social para as quais os conteúdos de memória não sejam simplesmente imprescindíveis. A elaboração de ideias, as formulações filosóficas, as atividades político-ideológicas, àquelas vinculadas a vida cotidiana, em outras palavras, genericamente todas as atividades conscientes e/ou habituais pressupõe, indubitavelmente, os conteúdos de memória, extrapolando, em muito, o complexo do trabalho.

A realização do trabalho, por sua vez, qualquer que seja ele exige, indiscutivelmente, o acesso aos conteúdos de memória que são absolutamente necessários para operacionalizar os processos de trabalho. No caso de Ikursk houve uma prévia-ideação dado que o projeto se realizou como antevisto por ele, produzindo uma nova objetivação. Infere Lessa que

Contudo, a prévia-ideação só pode ser prévia-ideação se for objetivada. Ou seja, se for realizada na prática. Ao ser levada à prática, a prévia-ideação se materializa num objeto, se objetiva. O processo que articula a conversão do idealizado em objeto – sempre com a transformação de um setor da realidade – é denominado por Lukács de objetivação. Pela objetivação “./ uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade” (2012, p. 23).

Essa nova objetividade, criada por cada um dos processos de trabalho, constituindo uma realidade anteriormente inexistente, passa a compor o mundo dos homens. Assim, através dos processos de objetivação o homem vai criando a realidade histórico-social. Realidade essa, sobre a qual vai ter que reagir inumeráveis vezes, resolvendo novos problemas, criando objetividades e necessidades novas. Sinteticamente,

O primeiro ato histórico é constituído dessas duas coisas ao mesmo tempo. O ser humano tem necessidades a serem satisfeitas, por exemplo, a de se alimentar. Para satisfazer essa necessidade, ele produz meios, por exemplo, uma lança, que usa para caçar. A produção da lança gera a necessidade de conhecer cada vez melhor a natureza, para produzir lanças que efetivamente facilitem a atividade de caça. Essa necessidade de conhecimento da natureza é uma nova necessidade que foi gerada a partir do processo de produção dos meios de satisfação das necessidades que já existiam (DUARTE, 2013, p. 33).

Conforme evidenciado anteriormente, as necessidades surgem *ad infinitum* de acordo com o desenvolvimento próprio das forças produtivas. Evidentemente, essas objetividades criadas, passam então, a compor os conteúdos de memória que servirão de

base para todas as possíveis realizações, imaginações, ideações e prévias-ideações que podem constituir substrato material para novos processos de trabalho, bem como para a atuação ante as posições teleológicas secundárias.

Dito isto, cabe aqui, para finalizar esse tópico, algumas observações acerca do processo de objetivação e apropriação para que se possa entender corretamente como se constitui os conteúdos de memória tão fundamentais para a operacionalização não somente dos processos de trabalho, mas também para a constituição complexa do ser social em todos os âmbitos.

A relação do homem com o mundo, sobretudo voltando à reflexão para os processos primevos, pressupõe que os conteúdos de memória dos quais o ser tornando-se social pode lançar mão, são aqueles relacionados aos nexos causais mais imediatos aos quais está submetido. Relembrando Marx e Engels (2007) acerca dos problemas gerais da consciência, ela não pode ser diferente dessas relações mais imediatas estabelecidas pelos homens no seu processo de fazer-se histórico-social. Neste sentido, não pode haver na memória, como bem foi afirmado, nada que antes não seja fruto da experiência do homem com o mundo.

Os elementos da natureza, existentes fora e independentemente dos homens, ao longo do processo de fazer-se histórico-social, passam a ser por eles apropriados, tanto objetiva quando subjetivamente. A construção de um objeto útil para a satisfação de uma necessidade humana, seja ele o machado, a lança, o garfo ou a faca, implica necessariamente no conhecimento indispensável dos elementos e técnicas cogentes para a construção de tais objetos. Desta maneira, os elementos da natureza que serão utilizados para essa finalidade precisam ser apropriados pelo ser tornando-se social para que possa, posteriormente, ser por ele utilizado. A utilização de qualquer elemento, conhecimento, técnica etc., impele que ele tenha sido devidamente apropriado pelo ser que trabalha. De outro modo, o trabalho como aqui concebido, seria impossível.

Evidentemente, os primeiros processos de apropriação estão relacionados aos nexos causais mais imediatos do ser tornando-se social em sua relação imediata com a natureza. Esses elementos da natureza passam, então, a fazer parte dos conteúdos de memória que, uma vez devidamente apropriados, serão utilizados para realizar meios mais eficazes de satisfação das necessidades impostas pela objetividade. Pensando nas sociedades caçadoras e coletoras, por exemplo, as primeiras formas de satisfação das necessidades podem ter tido pouca ou nenhuma transformação significativa da natureza. Basta pensar na apropriação objetiva e subjetiva do resistente galho de árvore que pode

ser utilizado como ferramenta para a realização da caça ou de proteção contra os perigos dos meios naturais. Esse tipo de apropriação, portanto, está relacionado aos nexos mais imediatos e primários dos ser no seu processo de tornar-se social.

Evidentemente, ao ser utilizado com uma finalidade social, não posta pela natureza, o tal instrumento ganha um significado totalmente novo, para o qual apenas no seio das relações e das necessidades sociais, pode ter sentido. Compete ressaltar que

A transformação dos objetos naturais em instrumentos, em meios da ação humana, é o melhor exemplo de apropriação da natureza pelo ser humano. Um instrumento é não apenas algo que as pessoas utilizam em sua ação, mas algo que passa a ter uma função social, um significado que é dado pela atividade social (DUARTE, 2013, p. 28).

Assim, a apropriação pelo ser tornando-se social no seu fazer-se histórico contempla não apenas o objeto natural na sua forma de ser, mas também o significado a ele atribuído pela atividade humana. Todavia, a elaboração de formas novas de satisfação das necessidades, que serão realizadas pelos processos de trabalho e implicará, necessariamente, na transformação da natureza abrange não somente a mobilização dos elementos, conhecimentos, sentidos e significados apropriados pelo ser, mas também as possibilidades de avanço em relação ao instrumento anterior. Conforme sugeriu Duarte (2013) essa é uma forma de tornar mais eficaz a satisfação de uma mesma necessidade, ou seja, com o aperfeiçoamento dos instrumentos e técnicas.

A mobilização de qualquer conhecimento pressupõe primeiro, portanto, sua apropriação. A construção de um objeto socialmente novo, objetivado, seja ele um machado mais eficaz para a obtenção da lenha ou uma lança melhorada para realização da caça, cada nova objetivação criada pelo homem no mundo no seu processo de fazer-se histórico-social passa a compor, em tese, os conteúdos de memória que passarão a constituir o arcabouço que servirá como base para as novas realizações, atos teleológicos e materialização de novas objetividades.

É neste processo incessante, ou seja, através da apropriação das objetivações postas no mundo pela mediação do trabalho que o ser cria a realidade humana-social, ontologicamente distinta da causalidade natural e, ao fazer isso, vai tornando mais complexa e rica, em potência, a vida no mundo. Do mesmo modo, os conteúdos de memória a partir dos quais o ser social operacionaliza sua vida em múltiplas dimensões também se torna, potencialmente, mais complexo e rico ampliando *ad infinitum* as

possibilidades de criação do novo e recriação do mesmo. Duarte sintetiza essa problemática nos seguintes termos:

Isso significa que o ser humano, ao produzir, pela atividade de trabalho, as condições de sua existência, ao transformar a natureza, se apropria dela e se objetiva nela. Essa apropriação e essa objetivação geram novas necessidades humanas e conduzem a novas formas de ação, num constante movimento de superação por incorporação. Cada indivíduo nasce situado espacial e temporalmente nesse processo e, para dele participar, isto é, para se objetivar no interior dele, precisa se apropriar das objetivações (neste caso entendidas como os produtos da atividade objetivante humana, resultados do processo histórico de objetivação) (2013, p. 10).

Por fim, cabe ressaltar ademais, não se trata meramente da apropriação das formas materiais dos instrumentos e suas implicações necessárias, mas de todo o *ethos* histórico-social construído ao longo do desenvolvimento da humanidade. Não resta dúvidas, assim, de que a memória é sim uma categoria ontológica do ser social, do seu ser-precisamente-assim, na medida em que associada à consciência e à intencionalidade é, por meio dela, que a realização do trabalho se torna possível. Evidentemente, não se trata de uma categoria fundante não estando, portanto, no mesmo patamar do trabalho, mas sem ela, inerente ao ser social na sua forma de ser, o próprio trabalho seria impossível, ao passo que os próprios conteúdos de memória são, prioritariamente nos dias atuais, dele provenientes. Trabalho e memória, memória e trabalho são categorias, no sentido aqui pensado, indissociáveis.

A MEMÓRIA E O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

Uma vez elucidado o papel da memória no processo de realização do trabalho, pensando, por um lado, sua íntima articulação com a consciência e a intencionalidade e, por outro, seu crucial papel junto a teleologia e a causalidade, a objetivação e a apropriação, resta agora, a fim de consolidar sua decisiva função para o ser social, para o indivíduo e também para o gênero humano, refletir acerca da relação que ela guarda com o desenvolvimento histórico.

De fato, a maior parte do desenvolvimento histórico foi amplamente viabilizado pelos processos de memória, uma vez que ela é capital não apenas para realização dos atos teleológicos relacionados com o trabalho, mas também por preservar os vitais conhecimentos relativo às técnicas, materiais etc. desenvolvidos para viabilizar a efetivação de tal desenvolvimento. Cabe ressaltar, no entanto, que se por um lado esse papel se amplia também para as instâncias que surgem com o trabalho, por outro, ao

mesmo tempo, estão para além dele, extrapolando, em muito, seus contornos ontológicos primeiros. Como foi salientado ainda no final do tópico anterior, envolve efetivamente um *ethos* que perpassa todos os complexos sociais abrangendo, por conseguinte, as tradições – religiosas, políticas, econômicas etc. – que possuem extrema significância para a reprodução social de qualquer sociedade.

Deste modo, se o processo de realização do trabalho é condição necessária para a criação do mundo dos homens, a sua possibilidade deve pressupor, inicialmente, a existência de indivíduos humanos vivos. Essa é, aliás, a condição para a existência de toda a história humana-social, pois, somente a partir daí é possível refletir abstratamente acerca do papel da memória como um dos condicionantes deste processo. É importante salientar neste ponto, que para além da sua ineliminável qualidade de categoria ontológica do ser social, a memória aparece aqui como um recurso indispensável para os processos de desenvolvimento das forças produtivas e de suas respectivas formas de sociabilidade. Por isso, ressalta-se mais uma vez, que dissociar os aspectos condicionantes da sua forma de ser-precisamente-assim pode-se incorrer em erro grave.

Aqui, torna-se preciso evidenciar a importantíssima obviedade elencada por Marx e Engels acerca das condições necessárias para a realização do trabalho, mas também para a existência da humanidade

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (2007, pp. 86 – 87).

Qualquer teoria que se reivindique materialista, histórica e dialética não pode se abster de pensar os processos de memória a partir dos enlaces da vida real com os quais vivem e se reproduzem os homens em seus processos de sociabilidade. Parece desnecessário dizer que a memória, ainda que ao longo do desenvolvimento histórico possa ganhar as mais diversas formas de manifestação concreta, terá seu terreno de desenvolvimento sempre ancorado nas relações materiais. A memória é, portanto, do ser social e para o ser social, existindo, nesta forma de ser-precisamente-assim, somente como desdobramento de suas relações concretas. Qualquer outra forma de abordar o problema que não tenha por fundamento último do seu tratamento tais relações, perde de vista o substrato ontológico real mais importante para a tratativa do tema, pois a

memória é o fruto ineliminável e necessário das relações sociais no curso do desenvolvimento histórico.

A cabedal importância da afirmação de Marx e Engels (2007), para os propósitos deste trabalho, encontra-se no fato de que perceberam com clareza substancial, duas realidades distintas, sendo uma de caráter natural e outra social – muito embora, importa salientar, tenham tido total lucidez que a reprodução social está condicionada por um eterno metabolismo social entre o homem e a natureza. Enquanto a realidade natural existe fora e independente dos homens, de modo que se a humanidade findar hoje, ela continuará existindo, a realidade social só pode existir mediante a transformação da natureza procedida pelo homem. Ao transformar a natureza, o homem cria uma realidade que é inteiramente social, conforme já foi afirmado. Contudo, enquanto a existência da natureza é totalmente independente do homem, este, por sua vez, não pode abster nem dos seus condicionamentos naturais, nem dos objetos da natureza, uma vez que são eles que, por um lado, viabilizam a realização do trabalho e, por outro, a criação do mundo dos homens.

É igualmente importante destacar que é a observação do desencadear do processo histórico que constitui o *locus* privilegiado das proposições marxianas, não havendo margem, portanto, para especulação de qualquer natureza⁴⁶. A história se desenvolve a partir das relações sociais concretas. Se não há história social sem os homens, tampouco ela poderia ocorrer sem o necessário intermédio da natureza. Deste modo, entre as condições materiais encontradas dispostas pela natureza e aquelas produzidas pelo homem no seu processo de vida real se interpõe uma série de mediações sociais complexas, mas, sobretudo e, sinteticamente, a realização do trabalho. Aquilo que efetivamente é resultado da ação laborativa do homem, só pode ser a partir do processo de trabalho, resultante da apropriação realizada por ele dos recursos disponíveis na natureza, bem como, *a posteriori*, daquelas resultantes da ação humana. Cabe observar ainda, que a referência feita por Marx e Engels (2007) ainda na citação anterior ao papel da imaginação é restrita às determinações impostas pelo processo abstrativo exercendo pouco ou nenhum papel “criativo” neste momento particular de sua materialização, muito embora, evidentemente, Marx (2013) reconheça o papel ativo da imaginação para o processo de realização do trabalho.

⁴⁶ Claramente, ao fazer tal observação, Marx e Engels fazem uma crítica ao problema da filosofia da história de Hegel. Na sequência de “A ideologia alemã” essa crítica se torna evidente.

A respeito da condição humana, Marx e Engels inferem ainda que

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (2007, p. 87).

Deixando de lado, por momento, o importante apontamento de que toda formulação histórica deveria ser iniciada por esse pressuposto fundamental, a existência da natureza fora – e independente – do homem e a modificação feita pelo homem desta mesma natureza, os autores evidenciam que a constituição corporal, ou seja, orgânica do homem e sua relação com a natureza, pois estes condicionamentos biológicos são fundamentais para entender a forma como se dá o metabolismo social, mas também seus limites estruturais. Para o desenvolvimento das atividades laborais, no entanto, Marx evidencia algumas importantes condições, sem as quais, isso seria inviável:

Alfaiataria e tecelagem, embora atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano. Elas não são mais do que duas formas diferentes de se despender força humana de trabalho (MARX, 2013, p. 146).

Por esse prisma, a condição natural do homem, a saber, a existência de cérebro, músculos, nervos, mãos etc., é indispensável para sua própria realização social. Em contrapartida, é igualmente verdadeiro que a reprodução social está amplamente condicionada pelas subordinações naturais, quer sejam elas internas, ou seja, partícipes da composição orgânica corporal do homem enquanto ser biológico, ou externas, a saber, relacionadas à necessidade eterna que o homem possui da natureza para a realização do trabalho e para a criação e recriação do mundo dos homens.

Tanto Marx e Engels (2007), Marx (2015), quanto Lukács (2010) asseveram que apesar do afastamento verificado, sobretudo nos últimos séculos, do homem em relação às barreiras naturais, o ser social jamais conseguirá se tornar totalmente autônomo em relação a elas. A natureza natural do ser social representa seus limites absolutos de conexão com a própria natureza, razão pela qual a natureza nunca será completamente superada pelo homem. Lukács afirma ainda que

[...] Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorrealização, que também implica, obviamente, nele mesmo um afastamento das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, ele ingressa num novo ser, autofundado: o ser social (2013, p. 82).

O afastamento das barreiras naturais, condição necessária para os crescentes processos de sociabilidade, só foi possível graças ao desenvolvimento do trabalho enquanto atividade humana sensível (MARX, 2013) que transforma a natureza existente fora do homem, mas, ao mesmo tempo, a sua natureza interna. Sem isto, o mundo dos homens do qual o ser social é partícipe não poderia existir enquanto tal. Do mesmo modo, é esse processo de avanço sobre as barreiras naturais que caracteriza o processo de desenvolvimento histórico, de tal modo que esse aspecto tem sua base primária na realização do trabalho pelo homem. Entrementes, isso não ocorre de forma linear, tendo a história registrado tanto épocas de avanços significativos, quanto de arrefecimento, involuções e até mesmo sua destruição completa, como será visto.

O ser social está, portanto, no âmbito de uma esfera ontológica tanto diferente quanto superior em relação às esferas inorgânicas e a biológica. Neste sentido, Lessa (2015) afirma que

[...] entre a esfera inorgânica, a esfera biológica e o ser social, existe uma distinção ontológica (uma distinção nas suas formas concretas de ser): a processualidade social é distinta, no plano ontológico, dos processos naturais. Enquanto no ser social a consciência joga um papel fundamental, possibilitando que os homens respondam de maneira sempre nova às novas situações postas pela vida, na trajetória da goiabeira a sua reprodução apenas é possível na absoluta ausência da consciência. Apenas uma processualidade muda (isto é, incapaz de se elevar à consciência do seu em-si) pode se consubstanciar numa incessante reprodução do mesmo (LESSA, 2015, pp. 15 – 16).

Deste modo, o que nos interessa no âmbito da particularidade do ser social é saber que mesmo sendo ontologicamente determinado por outras esferas ontológicas, na medida em que não pode se abster de tal condicionamento, seu ser-precisamente-assim existente o coloca em um novo patamar de reprodução social cuja consciência acaba por desempenhar um papel fundamental. Neste sentido, a memória operacionalizada pela consciência e pela intencionalidade se associam às possibilidades de apropriação criativa das objetividades dadas pela natureza em uma simbiótica relação entre o biológico e o social.

É este efetivo processo de apropriação e transformação da natureza, colocando em movimento uma série de relações causais, criando com isso o mundo dos homens,

que constitui o processo de desenvolvimento histórico. Nesse preciso sentido, é pertinente observar que “O trabalho, como atividade vital humana, não é apenas uma atividade que assegura a sobrevivência do indivíduo que a realiza e de outros imediatamente próximos a ele, mas uma atividade que assegura a existência da sociedade” (DUARTE, 2013, p. 23).

Conforme afiança Duarte (2013), a existência do indivíduo e do gênero humano é assegurada pela realização da atividade do trabalho, por conseguinte, o desenvolvimento histórico, terreno privilegiado no qual todas as coisas acontecem só pode se realizar, por um lado, pela realização do trabalho, mas, por outro, pela criação, desenvolvimento e reprodução de todo o *ethos* social concomitante a ele [o trabalho] que deve ser passado adiante para assegurar a continuidade da sociedade em seus múltiplos aspectos. Deste modo, a memória, em detrimento de sua manifestação concreta enquanto preservadora das tradições sociais, acaba por viabilizar que os processos de sociabilidade ocorram e se reproduzam continuamente – mas não inalteradamente –, tanto na sua forma, quanto no seu conteúdo. Evidentemente, ela não é o único elemento, mas é sem dúvida, ao menos nas primeiras formações sociais, o principal responsável.

Notoriamente, as reflexões desenvolvidas até aqui sobre o processo de constituição do ser social pela mediação do trabalho – na qual memória, consciência e intencionalidade se tornam o carro chefe deste processo, acompanhando *pari-passu* a linha de pensamento de Marx e Engels – se fazem necessárias para estabelecer as bases de uma teoria materialista da memória que, efetivamente, não pode se ancorar em outra coisa que não seja o realmente existente e, por conseguinte, no ser-tornado-social em seu processo de vida real. Nesta esteira, Marx e Engels (2007) inferem que

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX e ENGELS, 2007, p. 87).

Assim sendo, se num primeiro momento a produção da vida material do homem esteve condicionada pela subordinação quase total em relação aos imperativos naturais, sobretudo na condição de caçadores e coletores, momento no qual o afastamento das barreiras naturais eram, objetivamente, nulas, em um segundo momento, com a necessidade de se criar instrumentos capazes de minimizar os impactos

causados em detrimento deste processo de subordinação do homem em relação à natureza, como infere Engels (1984), a realização do trabalho constituiu uma etapa fundamental para a materialização deste salto.

Há um salto substancial, mas, evidentemente, processual, entre esses dois momentos que é necessariamente mediado pelo processo de trabalho. Entre a reprodução biológica das variadas espécies primitivas de antropóides condicionadas pela subordinação quase completa em relação aos imperativos da natureza e seu processual avanço em relação a essas barreiras temos o trabalho como condição *sine qua non* para tal realização. Esse processo só foi possível uma vez feito por “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87).

Esses seres tornando-se sociais primitivos, ao transformar a natureza pela mediação do trabalho, criam ao mesmo tempo o mundo dos homens. Esse mundo é composto de objetos e valores cunhados a partir das suas ações individuais e coletivas que, com o passar do tempo, o crescimento dos grupos e comunidades, o processo de criação de novas necessidades, a crescente complexificação do processo e das possibilidades de trabalho, tornam-se cada vez mais complexos.

No âmbito da criação de necessidades de cooperação entre membros de um determinado grupo para realizar uma tarefa qualquer, cooperação essa que vai ampliando suas margens de atuação com o desenvolvimento dos processos sociais, Lukács argumenta que:

Pensamos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens. Ora, para essa cooperação funcionar eficazmente, é preciso distribuir os participantes de acordo com funções (batedores e caçadores) (2013, p. 83).

Apesar da tratativa voltada para evidenciar manifestações concretas de pores teleológicos secundários, pode-se perceber que à medida que as tarefas impostas pelas necessidades cotidianas impelem a construção de meios adequados para obtenção do êxito na tarefa proposta. Esse tipo de organização social, contudo, torna-se cada vez mais complexa, exigindo do homem não apenas cooperação e divisão do trabalho para a atividade da caça, mas também para muitas outras ações. A este respeito Marx e Engels afirmam que

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem (2007, p. 36).

Na medida em que as relações se tornam mais complexas, a categoria da contradição, não como uma manifestação da consciência, mas enquanto desdobramento das relações sociais concretas, se constitui no interior dessas relações. Esse tornar-se mais complexo da sociabilidade com todas as contradições que podem estar envolvidas, sobretudo em detrimento do gradativo desenvolvimento das forças produtivas com a produção de excedentes é, ao mesmo tempo, o avanço sobre as barreiras naturais e o materializar-se do desenvolvimento histórico protagonizado pelas ações individuais e coletivas do homem no mundo. Afiançam ainda que

Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como “interesse geral”, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado (MARX e ENGELS, 2007, p. 37).

Deixando de lado o complexo problema que envolve o estranhamento, o desenvolver-se da sociedade, desde as suas manifestações mais primitivas, quando já há excedente de produção, é também o desenvolvimento de formas específicas de sociabilidade e socialização do homem, bem como da contradição. A divisão natural do trabalho e as formas de cooperação exigidas por tal tipo de organização social, na medida que pressupõe não apenas sua produção, mas sua reprodução, confere à memória um papel substancial, sobretudo na forma de tradição⁴⁷.

⁴⁷ Cada uma das formas de organização social existentes até aqui pressupõe uma forma particular de manifestação da propriedade. Não é aqui o lugar para a tratativa dessas importantes questões, mas, para o aprofundamento nestes problemas, sugere-se a leitura de Marx e Engels (2007), sobretudo a primeira parte do livro dedicada a crítica a Feuerbach.

Considerar que a sociedade humana nem sempre existiu é um fato inquestionável. Longe de propor realizar um estudo antropológico sobre o processo de surgimento e constituição biológica e social do homem no mundo, é suficiente apontar que se tratou de um longo processo de desenvolvimento até chegar em formas mais elaboradas de organização social como as diversas configurações de famílias, hordas primitivas e das tribos e a formação das primeiras aglomerações sociais viabilizadas, principalmente, pela Revolução Neolítica. Os estudos realizados por Engels (1984) são suficientemente esclarecedores a respeito das variadas formas de configuração social da família primitiva, das hordas e das tribos. Para os objetivos deste trabalho, no entanto, é satisfatório apontar que o salto em direção aos primeiros processos de sociabilidade mais complexas a partir da formação de grandes aglomerados sociais só pôde ser realizada por meio do processo de sedentarização dos povos, viabilizado por um avanço mínimo do homem em relação às barreiras naturais que deve ser mediado, necessariamente, pela realização do trabalho.

Entretantes, é preciso ter a devida clareza de que, se ao longo da história pôde-se observar como o desenvolvimento das forças produtivas foi necessária para viabilizar processos crescentes e cada vez mais complexos de sociabilidade, organização e de reprodução social, esse gradativo acúmulo em suas formas mais originárias e até certo ponto, nas mais desenvolvidas, seria impossível sem que a memória desempenhasse nele um papel crucial. Assim, refletindo sobre sua determinação primordial para além da realização do trabalho, Marx e Engels (2007) já a apontavam como responsável pelo complexo processo de preservação das tradições socioculturais e mesmo dos avanços galgados no desenvolvimento das forças produtivas que podiam passar de geração a geração desempenhando um expressivo papel na reprodução social.

Os condicionamentos legados às gerações posteriores a partir dos quais esses novos indivíduos e grupos devem dar continuidade às processualidades sociais ou, quem sabe, romper com elas são, evidentemente, também resultantes da preservação e da reprodução de determinados processos de memória a partir das quais as gerações posteriores terão de atuar necessariamente. Neste sentido, se, por um lado, a memória é essencial para o desenvolvimento das forças produtivas, dado que auxilia no processo criativo do trabalho, a preservação dessas mesmas forças, das técnicas e tecnologias, sobretudo em sociedades e comunidades não mediadas pela industrialização, pelo tecnicismo e pelas formas mais contemporâneas de reprodução dos comportamentos

sociais e do conhecimento, por outro, é importantíssima para assegurar a reprodução social e a sobrevivência de tais aparatos sociais valorativos.

Aqui, é crucial a observação das afirmações de Marx e Engels, uma vez que reconhecem a importância deste processo no âmbito da reprodução social. Afirmam, então, que

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa, com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma “pessoa ao lado de outras pessoas” (tais como: “Autoconsciência, Crítica, Único” etc.), enquanto o que se designa com as palavras “destinação”, “finalidade”, “núcleo”, “ideia” da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior (2007, p. 40).

Refletindo sobre a primeira parte da argumentação, sem margens para erro, certamente cabe à memória a reprodução de tais tradições socioculturais legadas às gerações posteriores. Evidentemente, a forma concreta como essa transmissão acontece em cada determinidade histórica, em nada modifica o fato de que esses conhecimentos, valores, hábitos – ainda que se percam variados elementos entre uma e outra geração – etc., são cruciais não apenas para a continuidade do desenvolvimento das forças produtivas, mas também das relações valorativas, das normativas sociais que podem existir em cada sociedade, em outras palavras do *ethos* societal. É, mais uma vez, dado a obviedade, desnecessário dizer o papel que o processo educacional no sentido mais amplo desempenha na tratativa dessa temática, mas a passagem desses conhecimentos está muito além das formas tradicionais que se possa pensar a materialização deste processo.

Para os propósitos ontológicos a partir do qual a memória é tratada nesta tese, e para a forma recursiva – sem deixar de ser ontológica, vale lembrar – como se apresenta ao garantir, ao menos potencialmente, a continuidade dos conhecimentos, técnicas, das tradições socioculturais etc. e do nível de desenvolvimento das forças produtivas, é suficiente afirmar que os objetos socialmente postos guardam consigo determinações com as quais as gerações futuras terão de lidar. A título de exemplo basta lembrar que, a

cada nova geração, o machado, a lança, o garfo ou a faca não precisam ser reinventados, mas as técnicas de produção, os locais onde os materiais necessários poderão ser encontrados, o propósito da sua existência, a forma adequada de se usar etc. carece de ser aprendidas pelas novas gerações. Esse processo ocorre pela mediação da memória, não apenas daquele que ensina e passa as informações que possui, mas também daquelas novas gerações que aprendem, garantindo, assim, a reprodução social. Mas, a determinidade do objeto, em suma, também traz consigo de forma implícita e explícita, todas as suas potencialidades, de modo que é possível aprender e apreender a partir delas.

Entretanto, as condições sobre as quais uma e outra geração devem operacionalizar tais conhecimentos e materiais podem, evidentemente, não serem as mesmas. Isso impõe para as novas gerações as condições de superar suas necessidades particulares, ainda que para elas tenham sido legadas apenas conhecimentos e tradições que agora já não cabem ao estágio determinado do seu desenvolvimento social. Assim, todas as possibilidades de mudança tanto no âmbito dos objetos socialmente postos, como no dos conhecimentos, práticas, valores, tradições etc. estão dados a partir de tudo o que foi legado às novas gerações.

Não sem razão, Marx e Engels estabelecem que

Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem, também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria “produção da vida” que ainda vigora – a “atividade total” na qual a sociedade se baseia –, se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo (2007, p. 43).

Mais uma vez os autores evidenciam, por um lado, o papel das condições gerais encontradas. No âmbito da consciência, fica claro que os conhecimentos, valores, tradições, em suma, os elementos ativos da reprodução social, o *ethos*, podem e são determinantes para os saltos qualitativos capazes de alcançar novos patamares de sociabilidade. Evidentemente, é preciso ter ciência, como ficará claro doravante, ao contrário do que se pode arvorar contra o aspecto da tradição, ela pode desempenhar, para os propósitos de uma transformação social tanto um papel positivo quanto

negativo, isso vai depender de qual tipo de tradição está sendo referenciada. Do ponto de vista geral, na medida em que a tradição é um dos elementos que assegura a reprodução, independente do juízo de valor que se possa fazer sobre ela, ela sempre será positiva. As condições legadas pelas gerações anteriores às posteriores é o terreno da materialidade no qual a batalha será travada. Mais objetivamente, é suficiente afirmar que a transposição desses valores se dá, indubitavelmente, a partir do papel social da memória, não apenas considerando sua relação com os processos criativos de trabalho, mas também sua função na reprodução social – relação essa que será devidamente explorada na segunda seção desta tese.

Em outra relevante passagem acerca de como a sucessiva atuação das gerações atua sobre as condições dadas, a reproduzindo e desenvolvendo, Marx e Engels, afirmam que

Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX e ENGELS, 2007, p. 30).

O desenvolvimento das forças produtivas, cujo carro chefe é certamente a realização do trabalho, depende, seguramente, da memória para ser legado às próximas gerações. Em comunidades nas quais a tradição oral desempenha um papel preponderante, certamente é através da memória passada de geração em geração, ou seja, de uma tradição cultural que as técnicas, os instrumentos e os conhecimentos acerca dos processos de trabalho devem se propagar⁴⁸. Evidentemente, esse é, como foi afirmado, o terreno histórico de atuação do ser social. É preciso considerar, neste sentido que a memória acaba por desempenhar um duplo papel: de um lado, possuindo uma relação de imbricamento com a consciência e a intencionalidade, ela viabiliza a

⁴⁸ Não é aqui o lugar para se empreender uma reflexão que dê conta de explicar as inflexões da escrita e da sociedade industrial, sobretudo no que concerne às matrizes computacionais, sobre a memória na sua condição de portadora do *ethos* societal, a despeito das inferências de Le Goff (1990) a este respeito. Cabe ressaltar, todavia, que embora esses processos alterem a forma de reprodução social mediada pela memória enquanto portadora do *ethos*, do ponto de vista ontológico, a memória continua a desempenhar seu papel junto aos atos teleológicos primários e secundários e, em alguma medida, permanecem sendo mantenedora das tradições socioculturais, ainda que agora dispute espaço não somente com a tradição escrita, com as instituições formais do Estado, mas também com as mídias no geral.

realização do processo de trabalho pela mediação dos atos teleológicos singulares através do qual se origina o mundo dos homens e de outro, possui um papel ativo na manutenção das técnicas, tecnologias, valores, hábitos, tradições etc., o que acaba por assegurar a continuidade, ou seja, a amplitude da reprodução social. A clareza de Marx e Engels sobre esse papel da memória, mesmo que não tenham usado a palavra ou discorrido sobre ela em sua especificidade, é de tal monta que os autores chegam mesmo a afirmar que

Depende simplesmente da expansão do intercâmbio e suas forças de produção conquistadas em uma localidade, nomeadamente as invenções, ficam ou não perdidas para o desenvolvimento posterior. Enquanto ainda não existem intercâmbios que supere as vizinhanças mais imediatas, cada invenção tem de ser feita de maneira especial em cada nova localidade, e puros acasos, como as erupções dos povos bárbaros, e até mesmo guerras comuns, são suficientes para levar um país com força de produção e necessidades desenvolvidas a começar tudo de novo (2007b, p. 80)⁴⁹.

No momento mais originário e primário do desenvolvimento da sociabilidade e do tornar-se humano do homem, o baixo desenvolvimento das forças produtivas, das técnicas, da tecnologia e do intercâmbio entre as diversas comunidades, associado a forma como esses novos objetos socialmente postos reflexiona na consciência dos indivíduos a partir da sua fixação na memória, impuseram para esses povos a necessidade de que as primeiras formas desenvolvidas de meios que minimizam o processo de subordinação do homem em relação à natureza passasse por um processo de fazer-se continuamente. Pensa-se, neste sentido, em quantas vezes objetos como o machado, a lança, etc., ou similares foram inventados em tribos diferentes dado a inexistência do intercâmbio ou de outras formas de preservar e compartilhar tal conhecimento ou mesmo quantas vezes criações dessa natureza tiveram que ser reinventadas em detrimento do perecimento de membros da própria tribo primitiva.

Em todos os casos, a memória, tanto para a criação do novo quanto para a reprodução do mesmo, desempenha um papel crucial pois é nela que, a partir de um determinado momento do desenvolvimento histórico, estão contidas as informações etc. que viabilizam os processos acima mencionados. É preciso ressaltar, no entanto, que a própria capacidade da memória, em sua forma de ser-precisamente-assim no ser social não é uma condição que existe desde sempre, mas foi sendo desenvolvida de acordo com o desenvolvimento da própria sociabilidade.

⁴⁹ Essa citação refere-se à tradução da Civilização Brasileira.

Por fim, infere ainda que

Na história primitiva cada invenção tinha de ser feita diariamente, sempre de novo, e em cada localidade de maneira independente. Os fenícios são uma prova de quão pouco até mesmo as forças produtivas em um comércio relativamente bem expandido estão inseguras diante do naufrágio total. A maior parte das invenções dos fenícios ficaram perdidas por muito tempo com a expulsão dessa nação do comércio, com a conquista de Alexandre e a subsequente decadência (MARX e ENGELS, 2007, p. 80)⁵⁰.

Portanto, é possível perceber a partir de tais argumentos que a memória não somente é imprescindível para realização do trabalho como também para preservar o trabalho realizado, desempenhando um papel precípua no processo de reprodução social. Neste sentido, como toda sociedade é, necessariamente, produção do novo e reprodução do mesmo, a memória acaba por desempenhar algum papel em ambos os casos. Não resta dúvidas, portanto, de que o desenvolvimento das forças produtivas e sua continuidade está condicionada pelos processos de preservação e ação pela mediação da consciência no âmbito das relações sociais.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Neste capítulo objetivou-se evidenciar dois marcos da produção teórica sobre a memória:

1. Por um lado, na primeira parte desta seção, foi mostrado o longo percurso da memória considerada em diversas tradições filosóficas em um trajeto que vai da antiguidade até os dias atuais. E, embora muitos dos intelectuais aqui tratados tenham atribuído à memória algum papel no interior da sua proposição ou sistema filosófico, seja ele positivo ou negativo, nenhum deles, por razões diversas, foram capazes de aprendê-la em sua totalidade dialética, bem como as graves consequências e desdobramentos da memória para a vida humana. A este duradouro percurso da tradição filosófica em seu debruçar-se sobre a memória, foi aqui denominado de “ontologias idealistas” sobre a memória.

2. Por outro lado, na segunda parte, foi apresentada a amplitude da memória para o ser social. Primeiro, colocando-a no seu devido lugar: trata-se de uma categoria ontológica do ser social, sem a qual o social e o humano deste ser não seria sequer possível; segundo apontando como sua particularidade no ser social está na sua forma de ser-precisamente-assim associada à consciência e à intencionalidade, mas a

⁵⁰ Idem.

amplitude desta categoria, mesmo quando considerada sozinha, só existe nesta forma no ser social; terceiro esclarecendo seu crucial papel junto a realização do trabalho, e; quarto procurando demonstrar, no decurso da processualidade histórica, a importância que guarda para o desenvolvimento das forças produtivas, a criação do mundo dos homens e o seu potencial conservador e, ao mesmo tempo, inovador. Este conjunto complexo de questões foi aqui denominado de “ontologia materialista, dialética e histórica” sobre a memória.

Assim, este segundo tópico dessas considerações parciais, constitui a quintessência desta tese de doutorado sendo, portanto, sua contribuição mais original para se pensar em uma teoria materialista da memória a partir da tradição marxiana.

MEMÓRIA E REPRODUÇÃO SOCIAL

“Como o ser social tem como base irrevogável o homem enquanto ser vivo, está claro que essa forma da reprodução deve constituir um momento igualmente irrevogável também da reprodução social. Mas apenas um momento, pois da ação social conjunta dos homens visando à reprodução de sua vida, que permanentemente compõe o fundamento ontológico de todas as suas ações cooperativas, surgem categorias e relações categoriais totalmente novas, qualitativamente distintas, que, como já vimos e ainda veremos, têm um efeito modificador também sobre a reprodução biológica da vida humana”.

György Lukács (2014, p. 170)

INTRODUÇÃO

Ao propor uma reflexão que dê conta de pensar a profunda articulação existente entre as categorias da memória e da reprodução social, evocadas na condição de centralidade desta seção, busca-se compreender qual o papel ontológico desempenhado pela memória para o processo de reprodução social do ser, considerando o mútuo condicionamento entre essas categorias, ou seja, em como a memória alimenta e viabiliza, também, a reprodução social na medida em que a reprodução social reflexiona sobre os processos de memória. Depreende-se daí a existência de uma ampla e intensa simbiose em nível ontológico entre tais categorias, de tal modo que, neste momento, em uma formulação ainda genérica sobre a temática tratada, seria no mínimo negligente estabelecer qualquer relação de prioridade e antecedência junto a elas. Com efeito, pretende-se, ao longo do desenvolvimento desta seção, elucidar a forma e o conteúdo desta imbricada relação entre reprodução social e memória.

Faz-se necessário pontuar, contudo, que no âmbito da reprodução social, assim como outras categorias que comparecem com grande expressividade junto a este processo, também a memória possui nele, na condição de complexo particular que se articula ao complexo total do ser, a partir de uma relação dialética entre objetividade e subjetividade, objetivação e apropriação, um papel crucial e singular entremeando diversos momentos da reprodução social.

Todavia, a questão da prioridade ontológica, enfrentada com grande diligência por Lukács (2013) ao tratar do complexo de problemas relativos à reprodução social, precisa aqui ser meramente apontado sem, no entanto, ousar hierarquizar diversamente e, menos ainda, refutar as premissas básicas e fundamentais propostas pelo filósofo húngaro sobretudo e, principalmente, no que concerne às afirmações nas quais confere a linguagem, no processo de desenvolvimento do ser social, “o *medium*, sem o qual seria impossível que tal continuidade se realizasse” (LUKÁCS, 2013, p. 223). Longe de minimizar o papel da linguagem para a reprodução social, compactuando completamente com Lukács no que concerne a função que essa categoria desempenha em todos os complexos sociais, se cabe a ela, a consciência, a memória ou a intencionalidade do ser social a condição de prioridade ontológica entre as categorias que compõem o momento ideal, certamente ficará para pesquisas futuras a resolução desses problemas que, *de per se*, seria capaz de constituir uma outra tese de doutoramento.

Por ora, é suficiente apenas situar a importância da memória para a reprodução social sem adentrar no mérito da prioridade ontológica, uma vez que a memória acaba por desempenhar, mesmo dentro e a partir da relação dialética entre subjetividade e objetividade, objetivação e apropriação, o papel de categoria condicional, pois se ela está longe de criar novas objetividades, sem ela, tampouco, qualquer objetividade resultante de um ato teleológico seria criada pelo ser social de forma consciente e duradoura. Isso não implica dizer, é preciso esclarecer de antemão, que haja qualquer inferência que possa depreciar o trabalho como a categoria ontológica fundante do ser social.

Em nível ontológico, ou seja, no âmbito da forma de ser-precisamente-assim do ser social, como condição *sine qua non* para a sua existência e reprodução, com todo o complexo de categorias que se desenvolvem como desdobramento concreto da sua práxis social, a memória e a reprodução se encontram em um imbricamento umbilical, pois constituem determinações reflexivas cruciais para o processo de desenvolvimento histórico compreendido enquanto totalidade social – intrinsecamente articuladas, evidentemente, com o trabalho enquanto momento predominante da reprodução e categoria fundante do ser social. Neste sentido, seria difícil pensar o complexo da reprodução social, responsável por ela tanto na acepção biológica quanto social, mas também pela possibilidade de saltos cada vez mais complexos no processo de sociabilidade, resultado da relação complementar e contraditória que se dá entre o desenvolvimento do gênero humano e do indivíduo, sem o complexo da memória.

Aqui, é preciso elucidar que a memória passa a ser tratada não apenas como uma categoria ontológica inerente ao ser social, mas, também, com um complexo social⁵¹, ao qual amplos processos, sejam eles de trabalho, de linguagem ou mesmo ideológicos, se articulam e acabam por infundir, direta ou indiretamente, por múltiplos aspectos da reprodução da realidade social. É necessário afirmar ainda, neste sentido, que – tal asseveração será feita outras vezes no decorrer desta seção – a memória desempenha um papel crucial não apenas no âmbito da atividade humana sensível particular, sendo uma das viabilizadoras do processo de trabalho que constitui o momento predominante da reprodução, certamente compondo uma parte notável dos processos teleológicos, da lembrança e do esquecimento, mas, também, quando se fala de reprodução social, mais uma vez a memória irrompe como uma das responsáveis

⁵¹ Esse problema do complexo social da memória será retomado na terceira seção.

imperativas para esse fim. Pretende-se assegurar com isso que a memória não é apenas crucial para a realização do trabalho e a colocação de novas causalidades postas, mas também comparece de forma expressiva em todos os outros complexos sociais particulares, com maior ou menor relevância, assim como constitui, de fato, uma das viabilizadoras primárias do processo de reprodução social do indivíduo e do gênero humano sempre articulada a totalidade social e as demais categorias indispensáveis para a realização deste processo.

Para ponderar sobre essa articulação, no entanto, se faz necessário o levantamento de uma terceira categoria complementar e, ao mesmo tempo essencial, para o desdobramento de qualquer âmbito do desenvolvimento e consideração de qualquer um dos complexos sociais. É preciso salientar que aqui aparece a categoria da cotidianidade, em sua forma mais dinâmica e com toda a relevância que possui, dado que é ela – com quaisquer manifestações possíveis de contradição, de continuidade e descontinuidade – o terreno da contraditoriedade social entre os interesses coletivos e os individuais e que nela se processa tanto a memória – independentemente de qual função concreta ela possa vir a desempenhar no interior dos complexos sociais particulares – quanto a reprodução social, ambas como manifestação e determinação reflexiva de um mesmo processo.

Neste sentido, no âmbito da reprodução social, na relação do indivíduo com o gênero humano, é possível estabelecer na esfera do enfoque deste capítulo, ao menos três hipóteses gerais, a saber:

- a) Não há qualquer reprodução social possível sem que haja memória tanto no sentido restrito, associada às memórias particulares, a lembrança e o esquecimento dos sujeitos sociais, quanto num sentido mais amplo, entendendo a memória como desdobramento e manifestação da acumulação social do desenvolvimento histórico universal e, portanto, como uma memória humano-genérica;
- b) A reprodução social do ser ocorre, efetivamente, no âmbito da vida cotidiana, na qual se desdobram os processos necessários para operacionalização de todas as atividades indispensáveis para a produção e a reprodução da vida realizadas pelos indivíduos, na mesma medida em que nela se encontram as possibilidades de superação das determinações que condicionam e estruturam a vida cotidiana; em ambos os casos, na relação

entre a reprodução social e a vida cotidiana, a memória comparece como uma necessidade social.

c) diferentemente da reprodução biológica, cuja causalidade obedece a “movimentos mecânicos” de repetição e regularidade, na social existe uma margem ampla de possibilidades determinadas para as quais a operacionalização depende, necessariamente, da consciência possível dos indivíduos nas situações concretas da vida cotidiana tornando, em consequência, a memória essencial e indispensável para materialização destes processos.

Desta forma, em termos puramente didáticos é possível aludir que a operacionalização da consciência depende necessariamente da ativação da memória formando com esta uma unidade dialética⁵² conforme foi tratado na Parte II da seção anterior desta tese. Ao mesmo tempo, consciência e memória são imprescindíveis para a reprodução da totalidade social, bem como para a sua manifestação particular no âmbito do cotidiano, estando amplamente articuladas ao indivíduo e ao gênero humano – negando-se a existência de qualquer tipo de teleologia no desenvolvimento histórico no sentido atribuído pelas ontologias idealistas.

A REPRODUÇÃO SOCIAL E A MEMÓRIA

Ao falar de reprodução social deve-se considerar dois aspectos indissociáveis de um mesmo processo, a saber: a relação entre indivíduo e gênero humano. Aqui, o indivíduo deve ser compreendido como o polo particular da sociedade e do gênero humano, o exemplar que é ser individual e, ao mesmo tempo, ser genérico, responsável pelas realizações concretas na história – seja individual ou coletivamente, em todo o caso socialmente. Acerca da generidade humana, Duarte afirma que

A categoria histórica do gênero humano engloba a categoria biológica da espécie humana, mas vai além dela, da mesma forma que a vida social incorpora a vida biológica, mas a supera. A categoria do gênero humano sintetiza os resultados da autoconstrução humana e não se reduz àquilo que é comum a todos os seres humanos [...]. O Gênero humano é uma categoria que expressa a riqueza cultural humana em sua totalidade (2013, p. 13 – 14).

⁵² Não se quer com isso negligenciar ou minimizar o papel do trabalho enquanto categoria fundante do ser social, mas pensar numa profunda articulação entre as categorias apresentadas, ainda que nesta tese não se pretenda discutir a gênese ontológica deste processo enfocando, doravante, as relações entre reprodução social, cotidianidade e memória.

Dito isso, é necessário compreender que essas duas categorias – que, por conseguinte, sendo categorias constituem formas reais e concretas da existência objetiva do ser, formas de ser – coexistem em totalizações recíprocas de um mesmo processo no âmbito do desenvolvimento histórico-social, ainda que possa possuir um grau variável de autonomia e determinação de uma em relação a outra, sendo, portanto, um par dialético.

Cabe esclarecer ainda que o homem é um ser individual-singular e, ao mesmo tempo, independentemente da sua consciência sobre sua condição, um ser humano-genérico. Como ser individual singular, o homem busca realizar suas aspirações e necessidades particulares que podem ou não coincidir com as necessidades coletivas da humanidade. Como ser humano-genérico o homem carrega consigo as marcas indeléveis do processo de desenvolvimento histórico-social sendo, portanto, um exemplar individual do gênero humano, embora não seja ele mesmo capaz de “expressar a essência da humanidade” (HELLER, 2014, p. 35).

Por essa perspectiva, apesar dos processos sociais de alienação que podem obstaculizar a elevação do homem do ser individual-singular para o ser humano-genérico, a humanidade sempre encontra formas de expressar as necessidades do gênero humano que, em contrapartida, estão sempre além e acima dos interesses particulares dos indivíduos singulares. Evidentemente, mesmo o indivíduo singular alienado em algum aspecto da sua vida cotidiana pode – e, frequentemente o faz – contribuir para o desenvolvimento do gênero humano. Conforme exemplifica Heller (2014), o trabalho é o maior exemplo dessa relação entre o indivíduo e o gênero humano, pois, na medida em que o indivíduo genérico trabalha para suprir suas necessidades pessoais ele está contribuindo para o desenvolvimento da humanidade como um todo incrementando as condições objetivas que podem refletir sobre si mesmo através dos processos de objetivação e apropriação.

Já nos seus primeiros escritos Marx e Engels (2007) não só perceberam essa imbricada relação entre o indivíduo e o gênero como também entenderam um crescente processo de diferenciação entre um e outro. Para os autores, apesar da diferenciação clássica do homem em relação aos demais animais, operada por Platão e Aristóteles, possuir sua razão de ser dentro de uma contextualização histórica específica, a partir da qual a racionalidade e a política respectivamente, passam a ser valoradas na condição de características precípuas dos homens da *polis* grega, essa diferenciação se deve, antes,

ao modo pelo qual os homens se organizam para produzir e reproduzir sua vida material. Assim,

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado modo de vida desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX e ENGELS, 2007, p. 87).

Independentemente das formas ideológicas que podem vir a ser a partir da relativa autonomização da consciência em relação às determinações materiais mais imediatas, a atividade humana sensível voltada no momento inicial principalmente para atender às necessidades mais basilares da reprodução biológica do ser, ganha no trabalho seu caráter mais particular e, ao mesmo tempo, mais universal. Faz-se necessário aludir aqui que a reprodução social é, ao mesmo tempo também, a criação das condições para a reprodução biológica. O homem é a unidade entre o biológico e o social e, por mais pura que possa vir a se tornar a sociabilidade humana (LUKÁCS, 2013) o homem jamais ultrapassará seus limites e condicionamentos biológicos que ganham contornos, é verdade, cada vez mais sociais.

Não é aqui o lugar para desenvolver as minúcias desse complexo e vagaroso processo de desenvolvimento histórico-social, basta salientar que na medida em que o ser se tornou cada vez mais social com o afastamento gradativo das barreiras naturais (LUKÁCS, 2013) mediado pelo desenvolvimento crescente das forças produtivas, desenvolve-se, também, potencialmente, a subjetividade e a individualidade humanas. As implicações desse desenvolvimento revelam que cada vez menos o homem se sente saciado meramente pela mitigação das necessidades orgânicas, embora sejam essas eternas e inelimináveis, e cada vez mais procura – consciente ou inconscientemente – outras formas de objetivação nas atividades genéricas da humanidade com o propósito de desenvolver a personalidade, a individualidade, em suma, uma individualidade-parasiti (DUARTE, 2013).

É neste sentido que o homem encontra no trabalho todas as condições necessárias para a criação e o desenvolvimento do mundo dos homens, ao mesmo

tempo que nele, no ato em si, na relação entre teleologia e causalidade, com todos os seus desdobramentos e implicações, encontram-se também as condições de produção e reprodução da memória, da consciência, da linguagem, enfim, do indivíduo e do gênero humano. Considerando o trabalho como a atividade que faz do homem humano e cria, por conseguinte, todas as condições para o desenvolvimento de múltiplos complexos sociais que, em dado estágio do seu desenvolvimento, podem ganhar uma autonomia relativa em relação ao trabalho, na medida em que mais complexas e tanto mais social se tornam as atividades humanas e os desdobramentos advindos desta práxis, Marx e Engels operam uma diferenciação substancial entre a reprodução meramente biológica⁵³ e aquela operada pelo ser social. Lukács desenvolveu consideravelmente este aspecto da argumentação. A esse respeito ele argumenta que

Tomemos como ponto de partida o traço comum mais importante: nas duas esferas do ser [biológico e social], a reprodução é a categoria decisiva para o ser em geral: a rigor, ser significa o mesmo que reproduzir a si mesmo. Em termos biológicos, as características fundamentais e elementares da vida se chamam nascimento, vida e morte, as quais não possuem nenhuma analogia no ser físico; elas são consequências diretas desse fato ontológico fundamental (2013, p. 170 [grifo nosso]).

Nesse sentido, o ser social guarda em si esse aspecto fundamental na sua forma de ser, agrega tanto o ser inorgânico quanto o orgânico sendo que, neste último seu aspecto comum mais importante com o ser social é a reprodução. O ser social, contudo, conforme asseverou Marx e Engels (2007) vai muito além da reprodução meramente biológica, pois, na medida em que a partir da sua práxis social ele cria um mundo inteiramente novo e não existente na natureza, precisa agregar igualmente o aspecto da reprodução social – não apenas biológica – na sua forma de ser-precisamente-assim. Deste modo

[...] Como o ser social tem como base irrevogável o homem enquanto ser vivo, está claro que essa forma da reprodução deve constituir um momento igualmente irrevogável também da reprodução social. Mas apenas um momento, pois da ação social conjunta dos homens visando à reprodução de sua vida, que permanentemente compõe o fundamento ontológico de todas as suas ações cooperativas, surgem categorias e relações categoriais totalmente novas, qualitativamente distintas, que, como já vimos e ainda veremos, têm um efeito

⁵³ Mais uma vez, é preciso deixar o aspecto da contenda relativo à “memória genética”, muito embora isso pareça indiscutível e até cristalizado, o gene como guardador das informações relativas à reprodução física do ser biológico, com os pesquisadores da área.

modificador também sobre a reprodução biológica da vida humana (LUKÁCS, 2013, p. 170).

É suficiente salientar para os propósitos desta tese que a reprodução humano-social vai muito além da meramente biológica contendo, portanto, determinações sociais inteiramente novas e complexas na medida em que o processo de sociabilidade do ser alcança patamares mais elevados no interior de um dado sistema de relações sociais, determinado em última análise, sobretudo, pelo desenvolvimento das forças produtivas; daí Lukács firmar a economia como momento predominante da reprodução do ser no mundo (ANDRADE, 2014).

A partir da necessidade pressurosa de reprodução primária da vida individual são criadas, concomitantemente, as condições para a reprodução do gênero humano. A associação elementar entre os homens em hordas e/ou grupos, cujo objetivo principal é aumentar as chances de sobrevivência diante das adversidades da natureza e das demais hordas/grupos existentes, implica numa agregação cada vez maior e com crescente grau de necessidade e de complexidade. Basta lembrar aqui a referência feita na parte dois do capítulo anterior relacionada a citação de Lukács (2013) sobre como, para suprir as necessidades básicas fundamentais, os homens são obrigados a protagonizar uma cooperação cada vez maior com uma igualmente crescente divisão natural/social do trabalho operando, necessariamente, pores teleológicos cada vez mais complexos. Não obstante, a satisfação de uma necessidade cria sempre necessidades novas *ad infinitum* atinente a reprodução biológica e social destes grupos (MARX e ENGELS, 2007). Importa salientar que o crescente grau de complexidade inerente ao processo de desenvolvimento de determinados grupos implica, ao longo dos anos, numa crescente diferenciação entre os indivíduos. Lukács afirma que

[...] O fato de que as etapas singulares do estágio inicial muitas vezes levaram dezenas de milhares de anos para acontecer não deve nos desviar do rumo nesse tocante. No curso de cada uma delas, verificam-se mudanças constantes, embora mínimas, nas ferramentas, no processo do trabalho etc., cujas consequências se evidenciam abruptamente, em certos pontos nodais, como mudanças qualitativas. (2013, p. 160).

Evidentemente, essa diferenciação, ou seja, esse processo de individuação social a partir do qual os elementos da totalidade social ganham singularidade em sua forma de ser, não é nítido na formação dos primeiros grupamentos sociais, nos quais os indivíduos pertencentes ao gênero humano pouco se diferenciavam uns dos outros. Essa

diferenciação que ocorre no interior do gênero resulta de um complexo processo de desenvolvimento das necessidades sociais que vão se apresentando ao longo desse percurso histórico e, ao mesmo tempo, vão sendo supridas de acordo com as possibilidades objetivas de cada época mediada pelo desenvolvimento das forças produtivas necessariamente mediado pelo processo de trabalho.

É preciso afirmar, no entanto, que esse desenvolvimento das forças produtivas considerado enquanto um importante aspecto da reprodução social é operado inteiramente por cada um dos homens singulares ou por uma coletividade social. Individualmente ou em grupo, cada um dos exemplares do gênero humano opera posições teleológicas primárias e/ou secundárias que podem produzir alterações objetivas no mundo dos homens modificando, assim, a série de relações causais que são capazes de influenciar das mais diversificadas formas possíveis a totalidade social. Ao fazer isso, conforme afirma Lukács (2013), ainda que os indivíduos possam possuir para operar tal pôr teleológico uma determinada motivação (adversa), as implicações do processo de objetivação de novas causalidades são imprevisíveis, colocando em movimento uma série de relações causais que podem implicar outros processos em desenvolvimento e, assim, alterar suas determinidades. Neste tocante é importante que fique claro, no entanto, que é a operacionalização dos pores teleológicos singulares que criam as tendências gerais do desenvolvimento histórico universal e, portanto, do gênero humano havendo, a partir daí, uma totalização reflexiva. Neste sentido, Lukács afirma que

Economia de tempo, no entanto, significa simultaneamente uma relação de valor. Já o trabalho simples, orientado apenas para o valor de uso, era um submetimento da natureza pelo homem, para o homem, tanto em sua transformação de acordo com suas próprias necessidades como na aquisição do domínio sobre seus instintos e afetos puramente naturais e, por meio destes, da inicial formação de suas faculdades especificamente humanas. A orientação objetiva da legalidade econômica para a economia de tempo produz diretamente a divisão ótima do trabalho, isto é, dá origem, cada vez, a um ser social com um nível de socialidade sempre mais pura. Esse movimento é, pois, objetivamente, independente do modo como o interpretam as pessoas que dele participam, um passo para a realização das categorias sociais a partir do seu ser em-si originário até um ser-para-si sempre mais ricamente determinado e sempre mais efetivo. Ora, a encarnação adequada desse ser-para-si da socialidade desdobrada, que chegou a si mesma, é o próprio homem. Não o ídolo abstrato do homem isolado, em geral, que nunca e em nenhum lugar existiu, mas, ao contrário, o homem na sua concreta práxis social, o homem que com suas ações e nas suas ações encarna e faz realidade o gênero humano (2013, p. 114).

Deste modo, o desenvolvimento das forças produtivas, na medida em que implica na diminuição do tempo socialmente necessário para a produção de um determinado valor de uso acarreta, das mais variadas formas possíveis, também na complexificação do indivíduo e do gênero humano. Esse torna-se humano do homem, em tese⁵⁴, continua a ser cada vez mais complexo na medida em que as condições para o seu desenvolvimento vão se materializando no interior da sociedade. A esse respeito, Lessa afirma que

[...] o processo de sociabilização, ao tornar mais complexa as relações sociais, apenas pode prosseguir em seu desenvolvimento à medida que possibilita a constituição de individualidades crescentes articuladas e capazes de atos sociais cada vez mais complexos, mediados (2012, 108).

Lukács estabelece ainda que

[...] desse modo, também a sociedade, na qual o processo de reprodução do homem transcorre realmente, cada vez mais deixa de encontrar as condições de sua reprodução “prontas” na natureza, criando-as ela própria através da práxis social humana. Evidencia-se aí o processo do afastamento da barreira natural, já reiteradamente tratado por nós a partir de diversos aspectos (LUKÁCS, 2013, p. 171).

Por essa perspectiva, o *logos*, a atividade política e outras formas ideológicas enquanto sobressaltadas na tônica das relações sociais, só podem surgir quando adquirem aparente autonomia em relação às determinações mais imediatas da reprodução social, num estágio de desenvolvimento das forças produtivas cuja produção de excedente se torna perene e o processo de apropriação do trabalho alheio à característica geral dessa sociedade. A razão, por outro lado, assim como a consciência e a memória na sua forma de ser-precisamente-assim no ser social, nasce amplamente articulada ao processo de desenvolvimento das atividades humanas amparados por uma base ontológica de articulação com o real (MARX e ENGELS, 2007).

Entrementes, se ao afirmarem que “[...] a consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (IDEM, 2007, p. 94) Marx e Engels estiverem corretos sobre

⁵⁴ Evidentemente, em detrimento da subsunção total do trabalho ao capital resultante do desenvolvimento das forças produtivas sob a égide do capitalismo, as condições que poderiam potencializar o máximo desenvolvimento das capacidades humanas tornam-se, nesse contexto, um empecilho para tal realização. Este é o complexo de problemas que envolvem a alienação.

entrelace necessário desta com os imperativos materiais nos quais se desenvolve, premissa também endossada por Lukács (2010, 2013), não se pode deixar de notar que a consciência individual no seu processo de desenvolvimento/crescimento histórico permitido pelas objetivações/exteriorizações (LESSA, 2012) operadas pelo trabalho que possibilita os processos de sociabilidade, deve desenvolver igual, concomitante e reflexivamente a memória.

Percebe-se, por ora, que se o trabalho é responsável por garantir a reprodução social tanto do indivíduo quanto do gênero humano enquanto totalidade social, uma vez que sem a produção das condições objetivas que permitam a realização de tais coisas seria pouco provável – para não dizer impossível – o desenvolvimento social e os processos cada vez mais complexos de sociabilidade, deduz-se ser igualmente verdadeiro e plausível inferir que a operacionalização de uma posição teleológica posta em movimento pela prévia-ideação só pode ser efetivamente pensada se levarmos em consideração o papel da memória neste processo. Assim, definindo a memória enquanto uma unidade biológica e social que possibilita a produção/criação⁵⁵, a reprodução e o armazenamento capaz de reter e fornecer informações de acordo aos imperativos materiais que condicionam e determinam a consciência e a intencionalidade na forma de ser-precisamente-assim do ser social. Todo esse complexo de questões já foi tratado no capítulo anterior, mas sua retomada se faz necessária para, a partir daí, refletir sobre sua relação intrínseca com o complexo da reprodução social.

No decurso do desenvolvimento histórico a memória, tanto no sentido estrito quanto no sentido amplo desempenhou por um longo período um papel crucial na reprodução social. De um lado, refletindo no sentido estrito pensando sua função no âmbito da economia, sobretudo, no que concerne a transmissão da utilização das ferramentas, das técnicas de trabalho, no uso adequado do produto do trabalho etc. a memória foi indispensável para formar e transformar as novas gerações em uma sucessão no tempo e no espaço até agora *ad infinitum*. Mesmo no tempo presente essa função se preserva e, pouco importa, se essa transmissão se dá pelos meios institucionais, por meio das escolas profissionais no geral, ou ainda de forma consuetudinária. A função da memória para a objetivação deste processo permanece sendo a mesma; por outro lado, analisando por uma perspectiva ampla a partir de uma

⁵⁵ Não se quer afirmar com isso que a memória é capaz de criar, mas a criação em si, mesmo o movimento da imaginação só é possível quando mediado pela consciência tendo por base o próprio conteúdo da memória.

percepção subjetiva, a memória executou e continua a desempenhar um papel decisivo para a expressão dos valores culturais historicamente desenvolvidos, acumulados e internalizados pela humanidade. Se num primeiro momento na forma direta de uma relação dialética entre aqueles responsáveis por guardar e transmitir essas tradições, ou seja, um indivíduo genérico e aqueles cujo dever era se apropriar de tais valores, os indivíduos particulares, no segundo momento esses bens culturais são transmitidos de uma maneira muito mais fluida e multifacetada, principalmente, mediada pelas instituições com toda a sua carga de classe.

Não obstante, esse processo de reprodução que ultrapassa os limites circunscritos da vida biológica, evidenciando a partir de determinado estágio social bens culturais, tradições, técnicas, valores morais, éticos e estéticos cada vez mais puramente sociais, além de todas as causalidades postas colocadas em movimento no decorrer da história, faz da reprodução social tanto mais complexa quanto mais complexa for as relações sociais que ela enseja. Para que esse processo possa transcorrer cotidianamente, a memória não é apenas importante, mas tornar-se imprescindível. É preciso ressaltar ainda que no âmbito dos complexos sociais que surgem, mas estão para além do trabalho, ainda que conectado a ele em última instância, a reprodução social ocorre rigorosamente articulada com a memória.

Por um lado, esse grau de dependência da reprodução social em relação a memória é mais evidente quanto menos desenvolvidas são as forças produtivas, na medida em que o avanço destas últimas pressupõe formas cada vez mais elaboradas que podem viabilizar a reprodução sem depender imediata e necessariamente da memória enquanto guardadora e transmissora dos valores sociais. No entanto, por outro lado, é importante que se diga que a reprodução social nunca vai prescindir totalmente da memória, pois, ainda que ela se torne menos evidente com o passar do tempo no que concerne a sua função na reprodução social, sem a memória essa reprodução não existiria ou existiria de uma forma extremamente débil.

Nem mesmo é possível, nesta esfera do ser social, um afastamento e uma autonomia relativa da reprodução social em relação à memória, pois mesmo que essa possa, em dado momento histórico, deixar de ser a forma preponderante por meio da qual a reprodução se efetiva – através da transmissão das informações dos materiais, técnicas, tempo de trabalho etc., bem como dos valores criados e recriados cotidianamente pela sociedade humana – tanto no indivíduo quanto no gênero humano, ela sempre será a forma predominante na reprodução social do indivíduo, de modo que

os complexos sociais para além do trabalho podem não mais ser transmitidos para as gerações por meio da memória, mas sempre será apreendida e reproduzida no indivíduo por sua mediação.

Evidentemente, não apenas os grupamentos sociais mais tradicionais, como as comunidades indígenas, quilombolas e outras formações sociais cuja técnica e tecnologias modernas ainda não adentraram de forma tão substantiva, e mesmo no âmbito de famílias particulares, a transmissão das tradições ainda perpassa, necessariamente, pela memória. Basta lembrar, por exemplo, dos papéis desempenhados pelos pajés nas comunidades indígenas, dos anciões quilombolas e dos avós no âmbito das famílias particulares que, *mutatis mutandis*, acabam por exercer o papel de guardadores e transmissores de determinadas tradições e bens culturais com todas as contradições inerentes a sociedade de classe.

Para explorar melhor essa problemática, é importante reproduzir aqui a considerável formulação de Lukács segundo a qual:

Tomemos como exemplo a relação entre velhice e juventude; de imediato, parece ser uma relação de caráter biológico. Na realidade, a velhice deve sua posição de autoridade às experiências acumuladas durante um período mais longo de vida. E, como estas estão fundadas em atividades sociais, sobretudo em trabalho no sentido mais amplo, e, nesse processo, a natureza oferece apenas o terreno para o trabalho (caça), o período mais longo de vida nada mais é que uma base biológica para o acúmulo de experiências de vida socialmente importantes. (Na medida em que as experiências socialmente decisivas não são mais acumuladas de modo meramente empírico e conservadas na memória, mas passam a ser deduzidas de generalizações, a velhice vai perdendo cada vez mais essa posição monopolista.) (LUKÁCS, 2013, p. 163).

Deste modo, as posições de autoridade ocupada pelos mais velhos nas diversas sociedades precedentes, a condição de conselheiro, de pajé, de sacerdote, de ancião etc. não ocorre somente em detrimento do processo biológico de envelhecimento, mas predominantemente, em razão da grande quantidade de experiências sociais acumuladas por esses indivíduos. Vale dizer que eles não apenas se tornam guardiões das suas experiências particulares, mas também das tendências de desenvolvimento do gênero humano, ainda que enquanto uma síntese em um grau relativamente baixo de desenvolvimento das forças produtivas.

Não é supérfluo lembrar aqui, no âmbito da estética, o papel desempenhado por Crises, sacerdote do deus Apolo, no Canto I da *Ilíada* (HOMERO, 2015), cuja filha escravizada faz com que o seu pai insufle a fúria de Apolo contra os gregos derramando

sobre eles grande desgraça durante nove dias; ou mesmo no campo da filosofia o relevante papel desempenhado pela figura de Sócrates nos escritos de Platão (2008), sobretudo na *Apologia de Sócrates*, quando por ocasião do seu julgamento e condenação recai sobre o septuagenário a acusação de corromper a juventude. É possível fazer referência, ainda, ao papel desempenhado pelo sagaz poeta Virgílio ao guiar Dante pelos tenebrosos caminhos do inferno e do purgatório, salvando-o da perdição em funestas situações (ALIGHIERI, 2017). Assim, não é difícil pensar sobre o importante papel desempenhado pela velhice nas mais diversas configurações sociais precedentes, grosso modo, como guardadores e transmissores da *práxis* como condição indispensável para a reprodução social.

Assim, apesar de a velhice ser, seguramente, biológica, associada àquela dinâmica de nascimento e morte já referida anteriormente, sua valorização ou desvalorização ocorre, por outro lado, em detrimento do acúmulo de experiências advindas da *práxis* social e preservadas na memória. Tão logo, outras formas de generalização das tendências sociais, conhecimentos e experiências surgem, a velhice, como portadora do monopólio sobre o conhecimento vai perdendo a sua importância contextual, conforme afirma Lukács (2013). Todavia, é crucial observar que a despeito da possibilidade, já efetivada nos dias que segue, de a velhice perder gradativamente a sua importância, não é demais lembrar que a memória não segue o mesmo caminho, dado que sua perspicácia se preserva e se renova cotidianamente para viabilizar a reprodução social.

Para evidenciar a amplitude da memória no processo de reprodução social mais uma vez é preciso recorrer a Lukács, pois este afirma que

É possível que a peculiaridade específica do ser social fique ainda mais evidente no complexo de atividades que costumamos chamar de educação. [...]. 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. Isso significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do homem – concebida no sentido mais amplo possível – nunca estará realmente concluída. Sua vida, dependendo das circunstâncias, pode terminar numa sociedade de tipo bem diferente e que lhe coloca exigências totalmente distintas daquelas, para as quais a sua educação – no sentido estrito – o preparou. Se a sua reação a isso não for além do comportamento do Mestre Anton, de Hebbel, ao dizer “Não compreendo mais o mundo”, então a sua existência fracassou e, nesse contexto, tanto faz se ela assume contornos trágicos, cômicos ou simplesmente miseráveis (LUKÁCS, 2013, pp. 176 - 177).

Já foi mencionado anteriormente o complexo problema da educação, mas, para o âmbito da reprodução social, essa questão ganha contornos ainda mais relevantes, dado que esse processo, no sentido amplo ou restrito, tem por base para o seu desenvolvimento a própria memória. O processo educacional é impossível, no nível de complexidade em que ocorre no ser social, sem que a memória possa desempenhar neste processo um papel altamente relevante. A tradição da pedagogia histórico-crítica já evidenciou esse elemento, de modo que resta salientar e responder adequadamente às necessidades postas pela vida cotidiana, sejam elas as mesmas ou inteiramente novas depende, necessariamente, da mobilização dos conhecimentos dispostos na memória e sua elaboração mediada pela consciência. Sem isso, não seria sequer possível ao indivíduo responder a situações novas com as quais é confrontado diuturnamente. Conforme assegura Lukács

[...] na continuidade do processo, a consciência deve se desenvolver continuamente, deve preservar dentro de si o já alcançado como base para o que virá, como trampolim para o mais elevado, deve constantemente elevar à consciência o respectivo estágio já alcançado, mas de modo tal que, ao mesmo tempo, esteja aberta – na medida do possível – para não barrar os caminhos à continuidade rumo ao futuro (2013, p. 208).

A elevação à consciência dos estágios de desenvolvimento já alcançados no transcurso da história, genericamente dispostos na memória, afinal a memória e a realidade são, em última instância, as duas fontes que alimentam a consciência, é imprescindível para responder adequadamente às situações postas. Assim, se o processo educacional é, em alguma medida, a reprodução do mesmo, dado que é através dela que se dá a transmissão dos valores, conhecimentos, técnicas etc. sociais ela representa também a possibilidade do novo, já que o novo nunca é totalmente novo, mas sempre a continuação, ampliação, complexificação, elevação do mesmo. Não sem razão, a reprodução social se dá no âmbito da criação e da recriação, da produção e da reprodução. Lukács afirma ainda que

Seguramente, a mera extensão do processo educacional já tem efeito sobre a constituição biológica do homem. Porém, na análise de “fome e amor”, mostramos que os motivos primários da mudança possuem caráter social, e não biológico. Se hoje não há mais crianças pequenas trabalhando nas fábricas, como ocorria no início do século XIX, não é por razões biológicas, mas em virtude do desenvolvimento da indústria e sobretudo da luta de classes. Se hoje a escola é obrigatória e universal nos países civilizados e as crianças não trabalham por um período relativamente longo, então também esse período de tempo

liberado para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. Toda sociedade reivindica certa quantidade de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. de seus membros; o conteúdo, o método, a duração etc. da educação no sentido mais estrito são as consequências das carências sociais daí surgidas. Naturalmente, se essas circunstâncias assim modificadas durarem o tempo suficiente, elas terão certos efeitos sobre a constituição física e psíquica dos homens (LUKÁCS, 2013, p. 177).

Essas necessidades educacionais que se modificam de tempos em tempos e de nação para nação são, sem dúvida, uma parte relevante da forma concreta como se dá a reprodução social por esse intermédio particular. Implica, como afirma o autor, na sua constituição física e psíquica ao mesmo tempo que exige que os membros de uma dada sociedade disponham de uma determinada gama de conhecimentos, habilidades, comportamentos etc. que são inevitavelmente internalizados ou introjetados no comportamento social pela mediação da memória. A este respeito é preciso salientar ainda que

Essas sumarizações e sínteses passam a ser o lugar em que a continuidade do social ganha expressão de modo marcante e eficaz. Elas corporificam um tipo de memória da sociedade, que preserva as conquistas do passado e do presente, fazendo delas veículos, pressupostos, pontos de apoio do desenvolvimento para um patamar superior no futuro (LUKÁCS, 2013, p. 2010).

Evidentemente, a elaboração deste conjunto de coisas se realiza por intermédio da consciência, por isso ela desempenha um papel tão relevante no quadro geral da reprodução do ser social, mas, como já foi exposto no capítulo anterior, não há consciência possível – que não seja epifenomênica – nos termos ontologicamente postos no ser social sem que haja memória. Sobre esse particular, Lukács salienta que

A conservação de fatos passados na memória social influencia ininterruptamente todo acontecimento posterior. Isso de modo algum abole a legalidade objetiva do processo, mas certamente a modifica, às vezes até decisivamente. Com efeito, aos pressupostos objetivamente produzidos e objetivamente operantes de cada um dos passos subsequentes associam-se complementarmente os pressupostos conservados no plano da consciência e as experiências do passado elaboradas pela consciência e aplicadas em termos práticos à nova situação. Por essa razão, a continuidade fixada na consciência é mais multifacetada, mais rica em determinações etc. do que poderia ser sem esse componente. A desigualdade do processo também experimenta uma intensificação em função disso, já que o caráter alternativo da práxis humana desempenha nesse ponto um papel importante; de fato, da conservação do passado, em termos de consciência, de modo algum decorre de forma mecanicamente direta a sua aplicação, mesmo que se trate de uma condição favorável a isso; a aplicação é sempre mais que

um simples sim ou não a uma alternativa social, tendo também o como, o quanto etc. da aplicação sempre um caráter alternativo (LUKÁCS, 2013, p. 211).

Por essa perspectiva, do acúmulo de experiências, vividas ou não, na memória não decorre uma aplicação mecânica dos conhecimentos adquiridos em situações que possam vir a se repetir na realidade, mesmo que tais acontecimentos mesmo semelhantes são sempre singulares; mas, antes, passam pela elaboração da consciência que, conforme elabora o filósofo húngaro, acaba por desempenhar o papel de “*medium*, como portadora e preservadora da continuidade” (IDEM, 2013, p. 210). Lessa formula que

O nexu ontológico entre essas distintas processualidades (a complexificação das relações sociais e a complexificação das individualidades) é a consciência. É ela o órgão e o médium da continuidade do processo de acumulação que constitui o devir-humano dos homens. Contudo, em sua imediaticidade, a consciência é sempre aquela de indivíduos concretos. Ou seja, à medida que a generalidade humana se eleva a patamares crescentes de consciência, à medida que o gênero humano se constrói cada vez mais como genérico e social, as individualidades necessariamente se complexificam (2012, p. 109).

Entretanto, parece evidente que não há consciência possível que não seja epifenomênica sem memória pois, se a consciência é mediada no devir-humano dos homens pela pseudoconcreticidade (KOSIK, 1997) e imediaticidade com a qual se encontra indubitavelmente entrelaçada, a consciência é sempre de alguma coisa e o reconhecimento consciente dessa coisa operada, seja ela qual for, passa necessariamente pela memória. Os processos de acumulação histórica mediados pela consciência não são, evidentemente, por ela acumulados. Não cabe à consciência o papel de acumular qualquer coisa que seja, mas, sim à memória, com a qual a consciência opera. Não sem razão, Lukács (2013) opera uma distinção ontológica e heterogênea entre a existência de uma objetividade e a da realidade. Infere que

[...] Aqui, para aclarar bem essa nova estrutura de fundo que surge a partir do trabalho, nos limitaremos a examinar o fato de que, no espelhamento da realidade como condição para o fim e o meio do trabalho, se realiza uma separação, uma dissociação entre o homem e seu ambiente, um distanciamento que se manifesta claramente na confrontação entre sujeito e objeto. No espelhamento da realidade a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria na consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente

em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja semelhante àquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a isso. Pelo contrário, no plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que do ponto de vista do ser não só estão diante um do outro como heterogêneos, mas são até mesmo opostos: o ser e o seu espelhamento na consciência (2013, p. 66).

Ora⁵⁶, a utilização hipotética de uma determinada pedra pelo método da tentativa e erro, a partir do qual é possível ao homem conhecer algumas qualidades da pedra e decidir, diante das condições possíveis e da finalidade estipulada, aquela que melhor se adequa para confecção do machado, ou seja, aquela que tem maior resistência e durabilidade só é possível pelo fato de, no primeiro momento, armazenar na memória os tipos e as qualidades das diferentes pedras experimentadas. É a acumulação deste conhecimento, ou seja, o conhecimento do que é pedra numa intrínseca relação com as necessidades materiais, que a consciência vai operar se apropriando dos conteúdos retidos pela memória, e realizando a prévia-ideação, ou seja, com os reflexos da realidade. Neste sentido, parece bastante plausível que a realização do processo teleológico mediado pela consciência torna, também, imprescindível o uso da memória, pois só através dela é possível à consciência a mobilização de suas experiências a fim de realizar os processos pré-ideativos inerentes à realização do trabalho.

Dito isso, é importante evidenciar que é a partir desses constantes processos de objetivação/exteriorização que a realidade humano-social é continuamente construída e reconstruída. É neste processo de construção do indivíduo mediado pelo trabalho que o gênero humano e a sociedade se constroem reciprocamente. E, para que esse processo se realize a memória, tanto do ponto de vista individual quanto social – em uma relação imbricada de determinação e autonomia –, é essencial para a reprodução social.

Voltando-se, por fim, mais uma vez, para o problema da educação e do homem como ser que responde, bem como da memória e a necessária elaboração dos seus conteúdos com a mediação da consciência, Lukács assevera ainda que

De modo geral, na consideração do longo período de conservação de tipos de classes ou de profissões, deve-se pensar antes de tudo em tais cunhagens, sendo que, nesse caso, a educação no sentido mais amplo – de muitos modos, espontânea – obviamente desempenha um papel no mínimo equivalente ao da educação no sentido mais estrito. Quando aquela perde seu rigor ou até se encaminha para a dissolução em termos sociais, a “hereditariedade” perde sua capacidade de produzir tipos. Pode-se observar a instrutiva descrição de semelhante processo de dissolução no romance *Buddenbrooks*, de Thomas Mann,

⁵⁶ Referimo-nos neste parágrafo à história de Ikursk elucidada por LESSA (2012).

e ver como toda tradição reproduzida pela educação no sentido mais amplo está condenada ao desaparecimento assim que a reprodução da sociedade como um todo lhe subtrai as possibilidades de desdobramentos, de exercer influência, de buscar alternativas reais presentes e futuras; o fato de que esse fracasso da tradição proveniente da educação pode se manifestar de maneiras tão opostas quanto em Thomas e Christian Buddenbrook apenas reforça a legalidade geral que aqui se externa: confrontados com as gerações mais antigas, Thomas e Christian confluem para um tipo único de fracasso (LUKÁCS, 2013, pp. 177 – 178).

A manifestação particular do papel da memória na formação das tradições, na sua transmissão e, por conseguinte, na sua continuidade é evidenciado com muita precisão nesta formulação de Lukács. Com efeito, durante muito tempo isso foi passado dentro de uma mesma família de geração para geração. Mesmo no início da modernidade com o surgimento das corporações de ofício, é possível perceber o papel que a memória desempenhava na formação dos novos artesãos. Assim, no sentido amplo, todo o processo de aprendizado indispensável para a reprodução social perpassa, necessariamente, pela memória, seja na condição – em dado momento histórico – de transmissora da gama de coisas já citadas aqui, seja na condição de que apreende tais elementos. De modo que essas duas condições, em si mesmas, são indissociáveis na memória.

Em suma, por essa perspectiva é imprescindível pensar a memória em uma profunda articulação com a consciência e esses dois elementos que constituem uma unidade do diverso como imperativo para realização do trabalho, para a construção do novo, afinal, conforme salienta Lukács “o trabalho, até o mais primitivo, cria continuamente o novo, tanto subjetiva como objetivamente; desse modo, surgem condições de reprodução totalmente novas para o ser social” (2013, p. 215), para o salto para além de si mesmo e todos os complexos sociais que daí se originam, para o reconhecimento de si e do outro (identidade e diferença) portanto, extremamente importante no processo de objetivação/exteriorização e, por conseguinte, no desenvolvimento das forças produtivas. Não sem razão,

Vimos que, para isso, é indispensável uma transposição dessas mudanças para a consciência, mais precisamente, no duplo sentido de preservar e aperfeiçoar, sendo que esses dois momentos necessariamente confluem no processo de reprodução, complementando-se mutuamente, ainda que muitas vezes de modo contraditório: a preservação pode até gerar tendências de fixação definitiva do que foi conquistado em dado momento e de fato o faz muitas vezes no curso da história, mas a orientação principal de sua função consiste mesmo em converter o que foi adquirido no passado

em base para um desenvolvimento subsequente, para uma solução de novas questões postas pela sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 2015).

Afirma ainda que

Devemos entender o “passado” em sentido ontológico e não no sentido da teoria do conhecimento. Considerado do ponto de vista da teoria do conhecimento, o passado é o que já é inteiramente transcorrido. Ontologicamente, ao contrário, o passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente; e não todo o passado, mas uma parte dele que, aliás, varia (LUKÁCS, 2014, p. 43).

Muito embora ao formular o problema sobre o passado em um sentido ontológico, portanto, parte integrante do ser social, Lukács estivesse pensando no problema estético, ou seja, na forma pela qual as gerações presentes se apropriam da obra de arte para afirmar sua própria identidade e o reconhecimento valorativo de si, abrangendo e radicalizando esse postulado, podemos inferir que sem passado, compreendido enquanto tempo e experiência passível de apropriação mediado pela consciência e, por conseguinte, sem a memória, o processo social de desenvolvimento histórico da reprodução social seria impossível.

O entendimento correto deste processo nos permite situar e dar a devida importância à memória tanto no sentido biológico quanto no social pois se, de fato, a unidade biológica apresenta a possibilidade de reprodução, armazenamento e produção/criação de tais informações, as informações em si são puramente sociais de tal modo que, mesmo a apropriação dos elementos inerentes à natureza exterior aos homens é mediada por significações genuinamente sociais. Por essa razão, Lukács delinea a linguagem como órgão mais importante e complexo social universal (ANDRADE, 2014) “para aqueles pores teleológicos, aos quais reiteradamente tivemos de remeter ao falar do trabalho, mas que, naquele momento, ainda não puderam ser adequadamente tratados” (LUKÁCS, 2013, p. 161). Não se quer com isso esvaziar a realidade do seu sentido ontológico, mas concorda-se com a premissa de que na natureza não existe árvore e nem pedra, muito embora exista aquilo que é chamado de árvore e pedra e que tais significações foram socialmente construídas; deve-se concordar com igual afincamento que não existe na memória nada além dos reflexos desses elementos naturais – advindos da experiência social mediados pela formulação dos conceitos, em poucas palavras, mediados pela linguagem. “Daqui deriva, segundo Lukács, o fato de a linguagem ser a mediadora decisiva tanto na relação do homem com

a natureza, como em todas as relações, seja dos homens entre si, seja dos próprios indivíduos consigo mesmo” (ANDRADE, 2014, p. 194).

Assim, a reprodução social, possibilitada pelo trabalho e mediado pela consciência está diretamente associado à memória, uma vez que a acumulação, a transmissão e uso desses conhecimentos historicamente acumulados, mesmo com o advento da escrita, são de essencial importância para que a humanidade supere e crie novas necessidades e, por conseguinte, a realidade humano-social.

A VIDA COTIDIANA E A REPRODUÇÃO SOCIAL

Ao falar de reprodução social é preciso, indubitavelmente, refletir sobre como ela ocorre no âmbito da vida cotidiana, pois é nesta esfera da vida social que se desenrola todos os fenômenos que envolvem tanto o indivíduo, agindo e reagindo em relação às estruturas que se interpõe em sua reprodução, quanto a sociedade no conjunto das suas relações sociais. Evidentemente, todas as estruturas e complexos sociais encontram seu *locus* de reprodução na vida cotidiana, pouco importando, para este particular a sua dimensão; a economia, a cultura, a filosofia, a ideologia, a memória etc., ainda que algumas dessas formas e seus respectivos conteúdos possam, em algum momento, saltar para fora do cotidiano, como condição necessária para o desenvolvimento do espírito humano a um patamar outro, elas se reproduzem e desenrolam predominantemente na vida cotidiana.

Deste modo, quando se fala em cotidiano é possível perceber ao menos duas perspectivas totalmente contrapostas. Segundo Löwy (2012), por um lado, ela pode ser totalmente relegada pelas teorias do sistema (metanarrativas), sobretudo dentro de algumas correntes do marxismo – notadamente o vulgar – que pensa que as contradições estruturais prementes, inerentes à vida social sob o capitalismo, não podem ser percebidas na esfera da vida cotidiana. Infere que

Para o marxismo vulgar – em suas várias versões: economicismo, materialismo abstrato, semipositivismo “científico”, estruturalismo e stalinismo – a vida cotidiana não aparece como objeto digno de estudo. Impossível de enquadrar no sistema rígido das estruturas, ou no arcabouço esquemático da contradição entre as forças e as relações de produção, ela escapa ao horizonte do diámat e do stimat. Não é por acaso que uma teoria crítica que parte de uma visão dialética da totalidade social é a única capaz de abordá-la com rigor e profundidade (LÖVY, 2012, p. 10).

Por outro lado, a abordagem do problema a partir de uma perspectiva culturalista, “do sociologismo [...], do positivismo e suas derivações [...] ou do tendencial irracionalismo fenomenológico [...]” (CARVALHO e NETO, p. 84) acaba por ignorar completamente a unidade estrutural que se faz presente na vida cotidiana e considera essa, não somente o âmbito privilegiado das manifestações culturais, mas também a integração gnosiológica primária, única e atômica da reprodução cultural.

Evidentemente, a proposição que aqui se levanta ao abordar o problema se distancia tanto do materialismo vulgar quanto do culturalismo, pois se ancora na reflexão sobre a vida no cotidiano como sendo o *locus* distinto a partir do qual a realidade se produz, mas, ao mesmo tempo, se reproduz. É neste particular que se torna possível e necessário apreender, a partir de uma análise que saia do concreto ao abstrato e deste de volta para o concreto em um outro nível de compreensão do real, bem como que se inicie na imediaticidade, mas a supere, todas as contradições inerentes à sociabilidade burguesa sem, contudo, perder a unidade estrutural dessa relação dialética, bem como o precípua entrelace entre o indivíduo e o gênero humano. Assim, conforme sugere Carvalho e Netto (2012) a esfera da vida cotidiana não é dissociável da história, mas, ao contrário, é onde a história se realiza, sendo, portanto, “espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social” (IDEM, p. 67).

Ainda segundo os autores supramencionados, Lukács estabelece três determinações fundamentais para a cotidianidade, sendo elas: a *heterogeneidade*, na qual os indivíduos se relacionam com suas objetivações de maneiras diversas; a *imediaticidade*, que significa “[...] *responder ativamente*, o padrão do comportamento próprio da cotidianidade é a relação *direta* entre pensamento e ação; a conduta específica da cotidianidade é a conduta *imediate* [...]” (CARVALHO E NETTO, 2012, p. 68); e, por fim, a *superficialidade extensiva* na qual

A vida cotidiana mobiliza em cada homem todas as atenções e todas as forças, mas não toda a atenção e toda a força; a sua heterogeneidade e imediaticidade implicam que o indivíduo responda levando em conta o *somatório* dos fenômenos que comparecem em cada situação precisa, sem considerar as *relações* que os vinculam (IDEM).

A este rol de categorias que, segundo Lukács, compõe de forma imperativa a estrutura fundamental da vida cotidiana, Heller (2014) elege ainda a hierarquia enquanto categoria sócio-histórica, pois, segundo a autora, a atenção com a qual o conjunto da sociedade trata determinados aspectos do seu processo reprodutivo se modifica de

tempos em tempos “em função das diferentes estruturas socio-econômicas”, de tal modo que a “hierarquia espontânea é igualmente necessária para que as esferas heterogêneas se mantenham em movimento simultâneo” (2014, p. 32 – 33).

É importante observar que esses fundamentos mais gerais da vida cotidiana e suas determinações estruturais aqui elencadas de forma sumária são de cabedal importância para que se possa avançar na relação desta com a reprodução social e com a memória, uma vez que, é no terreno da vida cotidiana que se dá a reprodução, armazenamento e produção/criação da memória.

Neste sentido, por mais que se possa falar em estruturas macroeconômicas, geopolítica, globalização da cultura, ideologia universal da classe dominante etc., essas esferas da reprodução não podem ser dissociadas, ainda que possuam uma dinâmica própria de desenvolvimento e uma legalidade interna relativamente autonomizadas em relação às vontades individuais, do terreno da vida cotidiana, da forma como os homens reais e concretos organizam suas vidas, compreendem o mundo, atuam sobre ele e, por conseguinte, se reproduzem nele. Assim, a vida cotidiana é o lugar onde efetivamente a reprodução social acontece.

Seja considerando as formas ideológicas mais expressivas como as estruturas políticas, jurídicas etc. as quais pouco ou nada parece ter haver, em primeira instância, com a reprodução da vida mais pragmática do ser social, ou mesmo aquelas mais perceptíveis no cotidiano, como a prática da atividade religiosa, aspectos da cultura de uma comunidade etc., todas essas estruturas, ao contrário do que se possa pensar, se desenrolam no âmbito dos arcaibouços da vida cotidiana. Se nenhuma dessas estruturas podem ser pensadas como formas completamente autônomas em relação à vida cotidiana, tampouco é possível pensar na existência da memória sem articulação com este complexo particular da reprodução social da vida. *A memória não está nem mais nem menos entrelaçada à vida cotidiana, mas tanto quanto seus respectivos indivíduos e a sociedade estejam a ela conjuntural e estruturalmente articulados.*

É, portanto, na vida cotidiana que se desenvolve as relações sociais, seja na esfera familiar, comunitária, do trabalho, na escolar, na constituição dos valores éticos, estéticos, morais, políticos, religiosos etc., é nele que, a partir do trabalho, momento predominante da reprodução social, as condições para os desdobramentos posteriores são criadas e suas consequências extraídas. Heller, ao refletir sobre a vida cotidiana, afirma que ela é

[...] a vida de todo homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão social do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente (HELLER, 2014, p. 31).

A formulação de Heller se dá no sentido de estabelecer que todas as relações sociais das quais participa o indivíduo estão direta e irreversivelmente articuladas à esfera da vida cotidiana e suas respectivas estruturas. Os aspectos determinantes da vida social, os imperativos materiais que influenciam sobremaneira a composição dos valores, as escolhas alternativas, a ação e a reação que são realizadas no decorrer da vida, a forma como se realiza a organização para produzir e reproduzir a vida social, se constrói e reconstrói no âmbito da vida cotidiana onde, efetivamente, deve-se lidar com as questões postas na ordem do dia e formular respostas efetivamente eficazes. Salienta também que mesmo irreversivelmente conectado à esfera da vida cotidiana, existe o polo não cotidiano da vida, momento no qual o ser individual-singular salta para fora da cotidianidade identificando-se com as aspirações, anelos e realizações do gênero humano. Rossler sintetiza que

A vida cotidiana é constituída a partir de três tipos de objetivações do gênero humano (objetivações genéricas em-si), que constituem a matéria-prima para a formação elementar dos indivíduos: a linguagem, os objetos (utensílios, instrumentos) e os usos (costumes) de uma dada sociedade. Já as esferas não-cotidianas se constituem a partir de objetivações humanas superiores (objetivações genéricas para-si), isto é, mais complexas, como as ciências, a filosofia, a arte, a moral e a política (2004, p. 102).

No terreno da formação mais elementar da vida humana, no âmbito da categoria mais fundamental do ser social a esfera da vida cotidiana exerce um papel importante na medida em que é nela que esta atividade social basilar é desenvolvida. Lukács afirma, neste sentido que “o fato simples de que no trabalho se realiza um pôr teleológico é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isso um componente imprescindível de qualquer pensamento, desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia” (LUKÁCS, 2013, p. 47). Se esse aspecto mais fundamental para o ser social decorrente do trabalho, os pores teleológicos, nos quais já estão contidos desde os seus primórdios os germes do desenvolvimento da subjetividade humana no seu entrelaçamento com a vida material, comparecem na condição de um aspecto elementar da vida cotidiana de todos os

homens, então é de se pensar que é nessa esfera da vida que se produz e reproduz os complexos sociais, mesmo aqueles que se propõe ir para além dela.

Por essa perspectiva, sendo a vida cotidiana aquela na qual todos os homens estão inseridos e, a partir dela, se produzem e reproduzem com maior ou menor imersão, é preciso inferir que ela se refere a

[...] vida dos mesmos gestos, ritos e ritmos de todos os dias: é levantar na hora certa, dar conta das atividades caseiras, ir para o trabalho, para a escola, para a igreja, cuidar das crianças, fazer o café da manhã [...], almoçar jantar, tomar cerveja, a pinga ou o vinho, ver televisão, praticar o esporte de sempre, ler o jornal, sair para um “papo” de sempre, etc... Nessas atividades, é mais o gesto mecânico e automatizado que as dirige que a consciência (NETTO e CARVALHO, 2012, p. 23).

Evidentemente, a reprodução social na vida cotidiana se dá a partir da imediaticidade dos fatos dado que os indivíduos lidam com tais imperativos de uma forma mecânica e habitual. Heller chega a afirmar que “a característica dominante da vida cotidiana é a espontaneidade” (2014, p. 47) pois a maioria das atividades que se desenrolam nela pressupõe a espontaneidade para o que a autora define como “assimilação não tematizada”. Assegura ainda que

[...] se dispuséssemos a refletir sobre o conteúdo de verdade material e formal de cada uma de nossas formas de atividade, não poderíamos realizar nem sequer uma fração das atividades cotidianas imprescindíveis; e, assim, tornar-se-iam impossíveis a produção e a reprodução da vida da sociedade humana (HELLER, 2014, p. 47).

Essa é a razão pela qual, no âmbito da vida cotidiana, as atividades se desenvolvem de forma automatizada e mecânica e não, necessariamente, mediadas pela consciência. Muito embora Heller (2014) elencou uma série de categorias que estão organicamente articuladas a estrutura da vida cotidiana, cada uma delas com uma função específica, aqui serão evocadas apenas aquelas com maior relevância para a compreensão da relação entre a reprodução social e a vida cotidiana sem, contudo, perder de vista a forma como se conectam.

É importante salientar ainda que os elementos que passam a constituir os imperativos materiais que determinam e são determinados pelo ser social se constroem, efetivamente, no âmbito da vida cotidiana. Tanto o trabalho realizado por cada ser individual, quanto às formas ideológicas praticadas por cada um deles se constitui a partir da cotidianidade, muito embora possam, ao longo do desenvolvimento histórico

ganhar uma dimensão que vai muito além dessas fronteiras, passando a impelir, em última análise, toda a vida humana. Contudo, dizer que os elementos estruturais se tornam imperativos no desenvolvimento histórico e se manifestam na cotidianidade não implica aduzir, de forma alguma, que a percepção e compreensão que se tem deste processo é algo ontologicamente concreto. Lukács assevera que

[...] não está nem de longe esgotado o processo das distorções que a vida e o pensamento cotidianos realizam na verdadeira constituição do ser. Também aqui estamos diante de um caso em que as manifestações imediatas de nosso ser, como fundamentos naturais do pensamento cotidiano, da práxis cotidiana, colocaram, por muito tempo, obstáculos intransponíveis à compreensão do ser como ele realmente é em si (LUKÁCS, 2010, p. 126).

Em outras palavras, a esfera da vida cotidiana está repleta de mistificações acerca do ser que são amplamente propaladas e reproduzidas. A própria operacionalização das atividades do dia-a-dia, o caráter imediato e necessário com o qual algumas dessas atividades devem se reproduzir, a maneira irrefletida como elas ocorrem mediadas pela probabilidade, economicismo e “unidade imediata de pensamento e ação” (HELLER, 2014, p. 49) que implica a relação de identidade entre o correto e o verdadeiro favorece tais mistificações, criando, muitas vezes a impossibilidade de alçar-se para fora das estruturas que determinam a vida cotidiana⁵⁷. A este processo de absorção do indivíduo pela vida cotidiana Heller chama alienação⁵⁸.

Entrementes, independentemente da forma mistificada com a qual a vida cotidiana possa se reproduzir, isso, em hipótese alguma minimiza a relação da vida cotidiana deste com os processos de aquisição, de usos, de transmissão e de transformação da memória, da tradição, dos conhecimentos e práticas indispensáveis para a reprodução da vida, afinal, conforme compendia Rössler

[...] a vida cotidiana é parte inerente à existência de todo e qualquer indivíduo. Nessa esfera do ser social, o indivíduo apropria-se da linguagem, dos objetos e instrumentos culturais, bem como dos usos e costumes de sua sociedade. Sem a apropriação dessas objetivações seria impossível a sua existência e convivência em qualquer sociedade humana, independentemente do nível de desenvolvimento dessa mesma sociedade. Na verdade, seria inviável a existência do indivíduo como ser humano (2004, p. 103).

⁵⁷ É importante observar que Heller (2014) traz à baila outras categorias como a entonação, o precedente, a imitação como integrantes da vida cotidiana. A esta última será dada particular atenção.

⁵⁸ Esse problema será retomado na terceira seção desta tese.

Contrariamente, apesar de todas as contradições que se operam e se justificam plenamente na esfera da cotidianidade isso não altera em nada a importância da memória para produção e a reprodução da vida social. Já havia sido evidenciado o papel desempenhado pela memória no complexo social do trabalho, cabe salientar agora que todos esses processos estão amplamente articulados com a vida cotidiana. O processo de humanização do homem, de acumulação de conhecimentos, de formação valorativa e todos os outros processos possíveis se dão no âmbito efetivo da cotidianidade, pois é nela que a sociedade efetivamente ganha vida, ainda que em algumas dessas atividades o homem possa alcançar-se a condição de humano-genérico, como no caso do trabalho não alienado, da arte e na ciência (CARVALHO e NETTO, 2012).

Obviamente, não dá para pensar a cotidianidade desconexa da totalidade social, mas, contrariamente, como asseverou Heller (2014), ela guarda uma imbricada relação com essa totalidade, uma relação dialética de autonomia e determinação na qual a reprodução do indivíduo na vida cotidiana evidentemente, ainda que de forma heterogênea e hierarquizada, mediada pelas ultrageneralizações com as quais essas respectivas vidas se materializam e se reproduzem mesmo estando sobre imperativos materiais muito similares, implica também na reprodução do gênero humano.

Marx e Engels (2007) já haviam há muito percebido essa relação, não somente no que se refere ao embricamento do indivíduo com o gênero, como foi mencionado anteriormente, mas também ao papel importantíssimo que a tradição pode desempenhar no desenvolvimento histórico e na reprodução social. Sob esse ponto de vista, é necessário reproduzir aqui, mais uma vez, a citação segundo a qual

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior [...] (MARX e ENGELS, 2007, p. 40).

É importante ressaltar que o suceder-se de gerações, a transmissão de todas as condições necessárias para a continuidade e modificação de tais estruturas ocorrem efetivamente na vida cotidiana. Nesta transmissão de todas as condições necessárias, deve-se inserir também os usos, costumes e valores indispensáveis para operacionalização dos indivíduos junto a ela. A este respeito, Heller afirma que

Se a assimilação da manipulação das coisas [...] é já condição de “amadurecimento” do homem até tornar-se adulto na cotidianidade, o mesmo poder-se-á dizer – e, pelo menos, em igual medida – no que se refere a assimilação imediata das formas do intercâmbio ou comunicação social. Essa assimilação, esse “amadurecimento” para a cotidianidade, começa sempre “por grupos” (em nossos dias, de modo geral, na família, na escola, em pequenas comunidades) (2014, p. 33 – 34).

Só é possível falar em história universal, em gênero humano, quando se abstrai da sua manifestação concreta na reprodução da vida cotidiana. Isso se deve ao fato de que os indivíduos se reproduzem nas suas respectivas vidas a partir, geralmente, de ações e motivações singulares e relações imediatas. Do mesmo modo, a cotidianidade ocorre em sua forma concreta materializada em cada uma das atividades particulares que constitui o rol de realizações do indivíduo singular e, ao mesmo tempo, genérico. Numa outra passagem também significativa, Marx (2015) assevera o papel decisivo da tradição na formação das consciências sociais, assegurando que

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado [...] (MARX, 2015, p. 27).

A reprodução dessas duas emblemáticas passagens é crucial para se perceber como Marx e Engels (2007) e Marx (2015) consideravam demasiadamente importante o papel desempenhado pela tradição, que se forma e se reproduz na esfera da vida cotidiana, para a produção e a reprodução social em suas múltiplas dimensões. A extensão do problema tratado pelos autores é ainda mais ampla, pois extrapola o entendimento de que a memória está meramente relacionada a reprodução de uma tradição que transcorre na cotidianidade, para pensá-la em termos de formação de gerações, de assimilação, de imitação e, também, para refletir como a apropriação de aspectos relevantes da reprodução social pode reproduzir o mesmo e, potencialmente, produzir o novo. Certamente, o tradicional, pensado na forma de conservação do passado e o revolucionário, analisado em termos de transformação radical do presente se encontram em uma totalização recíproca. A transformação do presente perpassa, necessariamente, pela apropriação consciente do passado, pela reelaboração do passado

de acordo com as determinações do presente. Só assim é possível recriar e criar o novo no mundo.

Tem-se plena consciência de que Marx e Engels não tomaram a memória como objeto, mas ao estipularem sobre o fato de as gerações posteriores atuarem a partir das condições que lhe foram legadas pelas anteriores, evidentemente estão, ainda que indiretamente, falando de memória e de uma das suas manifestações concretas, corporificada, na forma de tradição. É preciso, nesse sentido, ir além de uma compreensão clássica de memória relacionada estritamente àquilo que se lembra e aquilo que se esquece em termos puramente gnosiológicos, saltando para uma percepção que compreende os objetos materiais, as tradições, as relações de valoração, em suma, o *ethos* legado pelas gerações anteriores podem e devem ser compreendidos como a memória viva da humanidade presente na reprodução social no âmbito da vida cotidiana. Em outras palavras, é o fato da inserção desses indivíduos em determinadas atividades da reprodução social que faz com que os valores, crenças, práticas e etc., sejam transmitidos de uma geração a outra – naturalmente, não de forma incólume.

Vale ressaltar, no entanto, que apesar de estar contido na cotidianidade o relevante aspecto da reprodução é nela que também estão contidos os germes para a criação do novo e a superação do aspecto “meramente reprodutivo”⁵⁹ de tal relação. É exatamente pela mediação da apropriação de toda acumulação historicamente realizada, de todos os elementos objetivos e subjetivos e, portanto, da memória no sentido mais amplo possível, que as novas consciências devem se desenvolver. A criação do novo, assim como a recriação do mesmo, a objetivação perpassa, necessariamente, pela memória.

Para finalizar, é importante lembrar que Heller (2014) chama a atenção para o fato de a reprodução da vida na cotidianidade ser carregada de espontaneidade, de assimilações consuetudinárias e materialização de práticas sociais que estão longe de constituir uma práxis social, uma vez que esta última é composta pela unidade entre teoria e práxis, entre pensamento e ação, e a cotidianidade, por sua vez é carregada de reprodução alienante. Entrementes, vale ressaltar que, muito embora os elementos e a consciência na vida cotidiana possam de fato estar impregnado desse caráter reprodutivista é nela também que estão postas todas as condições para a superação das

⁵⁹ Ver nota 36.

contradições e das alienações sem, contudo, a cotidianidade deixar de existir, dado que ela é uma esfera insuprimível da vida social.

A MEMÓRIA E A VIDA COTIDIANA

Muito embora tenha sido evidenciado, ainda que sinteticamente, algumas das determinações estruturais que caracterizam a vida cotidiana, tentar-se-á neste tópico refletir acerca das condições mais imediatas a partir das quais a vida social se desenvolve de forma articulada com os processos de reprodução, armazenamento e produção/criação da memória. Para tanto, será necessário apropriar-se de duas categorias apresentadas por Heller (2014) que comparecem com força na esfera da vida cotidiana e são cruciais para realizar o entendimento relativo à forma como a memória opera nos processos de transmissão, apreensão e usos das tradições culturais, valorativas e das condições necessárias para a instrumentalização da vida. Trata-se da assimilação e da imitação.

Ambas as categorias, que segundo Heller (2014) fazem parte da estrutura da vida cotidiana, já foram mencionadas anteriormente. A imitação, particularmente, foi devidamente analisada ainda na primeira parte do primeiro capítulo no contexto da análise da filosofia platônica, momento no qual o autor atribui a ela uma valoração negativa dado ao seu caráter imitativo. No âmbito da estética, Aristóteles tematiza a problemática a partir de uma outra perspectiva, compreendendo o caráter imitativo operado sobretudo na tragédia como portador de uma crucial dose de originalidade, o que fornece a obra de arte uma relação de identidade e não-identidade em relação a coisa imitada.

A análise do problema aqui levantado, por outro lado, extrapola em muito o campo da estética no qual tanto Platão (1965), quanto Aristóteles (2015a) se debruçaram ao empreender formulações sobre o lugar da arte na sociedade grega do período clássico e sua relação com a imitação. Trata-se, a partir de uma premissa materialista, de uma categoria fundamental para se pensar o processo de reprodução social que se opera no âmbito da vida cotidiana, pois é através dela que os sujeitos adquirem os hábitos sociais, usos, costumes e valores de uma dada sociedade adquirindo, assim, o *ethos* indispensável para o processo de humanização do homem.

Heller afirma que “não há vida cotidiana sem imitação. Na assimilação do sistema consuetudinário, jamais procedemos meramente “segundo preceitos”, mas imitamos os outros; sem mimese, nem o trabalho nem o intercâmbio seriam possíveis”

(2014, p. 55). Neste sentido, a imitação que se opera no interior da sociedade, desde os primários processos educativos no sentido amplo que ocorrem no seio da família, até as manifestações primárias da linguagem, dos usos, costumes e valores são mediados pela realização da imitação.

Nesta perspectiva, a imitação constitui um aspecto crucial da forma como a reprodução social ocorre no interior da sociedade. Cabe ressaltar, contudo, que a imitação acontece predominantemente no âmbito das relações cotidianas, pois é nesta esfera da vida social que se opera o processo por meio do qual o sujeito tornando-se social, alcança os primeiros passos em relação a sociabilidade e a humanização. Heller afirma que

Mesmo a vida social mais elementar seria inimaginável sem imitação. A mimese humana distingue-se daquela animal já em suas formas mais primitivas; [...]. Mas, nessa afirmação, deve-se acentuar a ideia de atividade. Pois mesmo a imitação humana mais mecânica é assimilação ativa. O homem não pode alienar-se de sua natureza de um modo absoluto, nem sequer nesse terreno (2014, p. 115).

Por esse entendimento operado pela autora, é difícil não pensar no elemento “novo” contido na imitação também identificado, em alguma medida, por Aristóteles (2015a). Cabe ressaltar, contudo, que essa assimilação ativa está presente em todas as atividades nas quais a imitação se realiza a partir dos sujeitos. É essa, sem dúvida, uma das razões pelas quais a imitação é, apesar do seu caráter, sempre diferente em algum sentido.

Para os propósitos aqui estipulados é preciso enfatizar, não obstante, que é abstruso pensar a realização dos processos miméticos sem a participação constante da memória, dado que os elementos oriundos das imitações realizadas pelo ser são apreendidos pela consciência e armazenados na memória. Ainda que o nível de consciência presente nos processos imitativos possa ser questionado, é de se pensar que mesmo nas realizações mais simples há sempre algum nível de consciência envolvido. Evidentemente, diferentemente da consciência dos animais superiores que se opera de maneira epifenomênica, a do ser social possui um caráter muito mais duradouro e complexo, razão pela qual, mesmo na imitação é possível perceber uma “assimilação ativa” e sua relação indissociável com a memória.

Heller esclarece ainda que

A imitação manifesta-se sobretudo como imitação dos usos. Em todos os estágios do desenvolvimento social, o homem nasce num mundo já

“feito”, numa estrutura consuetudinária já “feita”. Deve então assimilar esses usos, do mesmo modo como assimila as experiências de trabalho. Desse modo, toma posse da história humana, “ingressa” na história, e esse é o marco em que o homem consegue se orientar. (2014, p. 115 – 116).

Neste sentido, a passagem das tradições, dos usos, dos costumes etc., muito bem observadas por Marx e Engels (2007) e Marx (2011), de uma para outra geração ocorre também a partir da assimilação dos processos de trabalho. Evidentemente, aspectos do trabalho, sobretudo daqueles que se operam principalmente a partir de uma base consuetudinária, ocorre com a imitação dos usos das ferramentas, dos materiais, das formas, enfim, das experiências do trabalho que se operam na vida cotidiana do trabalhador singular que realiza uma atividade humano-genérica.

A memória, neste sentido, constitui o elemento garantidor da assimilação ativa mediada pela imitação, provendo a “certeza” de que uma mesma coisa não precisará ser realizada imitativa e ininterruptamente, razão pela qual, apreendido um processo, valor, uso, costume etc., passa-se imediata ou concomitantemente a imitação e apreensão de novos conhecimentos. Não é demais lembrar que todos esses processos se desenrolam no âmbito da estrutura e dos imperativos da vida cotidiana. A imitação, nesse sentido, não deixa de estar associada ao imediatismo, ao economicismo, ao pragmatismo, às ultrageneralizações etc., que estão pressupostas em todos os aspectos da vida social que se reproduz dentro da cotidianidade.

Acerca dos sistemas consuetudinários Heller afirma que

Nos vários terrenos da realidade constroem-se estruturas consuetudinárias diferentes. O homem jamais se enfrenta com usos isolados; ele os “aprende” numa totalidade relativa como sistema, como estrutura. [...]. A sociedade não poderia funcionar se não contasse com sistemas consuetudinários de certo modo estereotipados. Esses sistemas constituem o fundamento do sistema de “reflexos condicionados” do homem, sistema que permite aos membros de uma sociedade mecanizar a maior parte de suas ações, praticá-las de um modo instintivo (mas instintivo por aquisição, não como resíduo de uma estrutura biológica), ou seja, concentrar o pensamento, a força moral etc., nos pontos concretos exigidos pela realização de novas tarefas (HELLER, 2014, p. 116).

Neste sentido, a realização da assimilação dos sistemas consuetudinários por meio da imitação é de fundamental importância para compreender a forma como a sociedade se reproduz em todas as suas esferas, das mais simples às mais complexas, do microcosmo das variações heterogêneas e hierarquizadas presentes na vida cotidiana, até as macroestruturas dos modos de produção, sistemas econômicos, políticos, culturais

etc. Trata-se, contudo, de uma relação mediada pelo processo de aquisição dos saberes e, quanto a este aspecto, mediado pela apreensão e pelo armazenamento de tais relações na memória dos sujeitos e, por conseguinte, numa memória humano-genérica.

Heller afirma ainda que a capacidade imitativa do homem não se reduz apenas a “[...]momentos e funções isolados, mas também inteiros modos de conduta e de ação. Baseia-se igualmente na mimese a assimilação de papéis, pois sem a imitação ativa da totalidade de um comportamento não haveria essa assimilação de papéis (2014, p. 115 – 116)”. Propõe, por fim que

As sociedades pré-capitalistas orientavam-se essencialmente para o passado. Isso implicava não apenas numa estabilidade relativa dos usos assimilados, mas também na orientação da totalidade da vida pela atitude das gerações anteriores, dos antepassados. Os filhos imitavam os pais, os netos imitavam os avós; e isso ocorria em todos os aspectos da vida, das experiências da produção até a moral. Essa situação acarretava, entre outras consequências, o prestígio dos anciãos, e a idade se tornava portadora de múltiplos valores. Os velhos eram os que melhor conheciam as experiências do passado e os mais capazes de resumi-las de modo útil (IDEM, p. 117 – 118).

No que concerne ao papel desempenhado pelos velhos no sistema de relações sociais, como guardadores de memórias, tradições, valores etc., esse problema já foi devidamente tratado anteriormente no segundo tópico desta seção, cabe salientar agora que mesmo em sociedades cuja orientação estejam voltadas para a construção do futuro, como é o caso da burguesa, o caráter imitativo como forma de realização do processo formativo do ser, a partir do qual se inicia o processo de aquisição das práticas sociais, tradições, valores etc., permanece operante e se espraia de uma forma ineliminável, ao menos nos processos iniciais do tornar-se humano do homem, para todos os aspectos da vida cotidiana.

Evidentemente, pensar na amplitude deste processo de reprodução social implica considerar imperativamente o fato de que, em detrimento de a repetição de usos e aquisição de hábitos não ocorrer simplesmente como desdobramento de reflexos meramente biológicos, como bem salienta Heller (2014), a memória acaba por desempenhar um papel crucial e ineliminável, pois é ela que assegura, ao seu modo, o acúmulo e a permanência dos conhecimentos indispensáveis para a reprodução do indivíduo, da sociedade e do gênero humano.

Não obstante, nem só de imitação vive o homem, pois, apesar da indispensabilidade dela para os processos de socialidade, a atividade criativa é uma

dimensão capital da vida humana, afinal, através dela se materializa não somente a produção do mesmo, que pode ser realizada sempre de formas novas e mais eficazes, como é possível observar cotidianamente na inserção de novas técnicas e tecnologias no processo produtivo, que viabiliza e diversifica sobremaneira para formas novas a extração da mais-valia relativa (MARX, 2013), como também a criação do efetivamente novo no mundo a partir do trabalho criador. Em ambos os casos, na reprodução do mesmo e na produção do novo, a imitação constitui um momento importante do processo estando indissociavelmente articulada aos processos de memória.

Neste sentido, todas as experiências vividas, de forma geral, trazem o indubitável fato de terem se produzido na estrutura da vida cotidiana. É exatamente a partir dessas experiências, realizadas no âmbito da relação com os aspectos mais gerais e, às vezes, mais singulares da generidade humana que as memórias são paulatinamente forjadas. É possível afirmar – reafirmar – que todo o conteúdo de memória disposto no ser social e para o ser social é proveniente de duas fontes distintas, a saber: em primeiro lugar, toda a memória do ser social se origina a partir de relações heterogêneas, hierarquizadas, imediatas, superficiais, imitativas, assimiladas etc.⁶⁰, com o mundo exterior, experiências essas adquiridas em detrimento da práxis social que, de alguma forma, passam a constituir parte do substrato do conhecimento historicamente adquirido e que, de certa forma, constitui a base das escolhas alternativas que o ser social deve fazer ao longo do decurso da vida diante das necessidades postas; em segundo lugar, o arcabouço contido na memória também pode ser constituído a partir da apropriação das objetivações genéricas da humanidade⁶¹ o que, por sua vez, não deixa de ser algum nível de experiência do/para o ser social.

Neste último aspecto pode ser observado o salto, ainda que momentâneo que o ser humano-singular realiza em direção ao seu ser genérico, suspendendo a cotidianidade e alcançando formas mais complexas e abstratas de compreender as

⁶⁰ Conforme afirma Heller (2014), tais categoriais fazem parte da estrutura da vida cotidiana e, nesta condição, se articulam, igualmente, para os processos de criação da memória do ser social, afinal, não há cotidianidade sem memória, assim como não há memória fora das estruturas da cotidianidade. Ainda que a memória possa alçar, acompanhando à consciência, a condição de humano-genérica, sua base, o ponto de partida, será, sempre, essas estruturas que se articulam na vida cotidiana.

⁶¹ Evidentemente, conforme salienta Duarte (2013), alcançar a individualidade para si pressupõe, também, realizar a apropriação das objetivações genéricas para si da humanidade. Do mesmo modo, acompanhando o processo de desenvolvimento tanto do indivíduo-singular quanto do genérico, a memória não pode ser algo diferente do que o ser é. Assim, tais objetivações podem constituir conteúdos de memória para o ser social.

relações sociais e o mundo ao seu redor, aprendendo, assim, as aspirações e anelos não mais particulares, mas àquelas que dizem respeito a sociedade como um todo. Sobre este movimento, é preciso afirmar que

[...] o retorno à cotidianidade após uma suspensão [...] supõe a alternativa de um indivíduo mais refinado, *educado* (justamente porque se alçou à consciência humano-genérica; a vida cotidiana permanece ineliminável e inultrapassável, mas o sujeito que a ela regressa está modificado. A dialética cotidianidade/suspensão é a dialética da processualidade da constituição e do desenvolvimento do ser social (CARVALHO e NETTO, 2012, p. 71).

Evidentemente, trata-se de uma relação dialética necessária e indispensável quando se tematiza a possibilidade de superação das formas de alienação nas quais o ser social está imerso na sociedade, bem como quando o propósito passa a ser o horizonte da transformação radical do mundo vigente.

Não sem razão, as experiências adquiridas no decurso do tempo passam a constituir a memória a partir da qual o ser social será obrigado a responder diante do mundo. Como afirma Lukács (2013), se elas [as experiências e, por conseguinte, os conteúdos de memória] serão ou não suficientes para enfrentar os desafios que serão postos diante do ser social, de algum modo denuncia sua eficácia frente às necessidades históricas. É preciso dizer, contudo, que a memória nunca será a forma última a partir da qual o sujeito lida com o mundo, mas esses conteúdos serão constantemente analisados e reelaborados pelo ser social de acordo com as próprias demandas objetivas. Isso implica dizer que responder a um determinado problema não significa, unicamente, apropriar-se de um conteúdo de memória e aplicá-lo na realidade, mas, antes, pressupõe elaboração e reelaboração para que as reformulações formadas pela consciência sejam eficazes quanto à resposta fornecida à realidade. Entretanto, tal reelaboração sempre tem como base para a sua realização o reflexo da realidade contido na memória.

É importante ressaltar ainda que, mesmo que no âmbito da realidade as contradições operadas cotidianamente em suas mais diversas manifestações possam passar “despercebidas”, elas igualmente são apropriadas pelo ser social; vir à tona ou não será resultado de uma série de outras determinações, entre elas a forma como o ser social consciente elabora a realidade e o salto possível para além dela, o que Heller (2014) denomina, como já foi mencionado, de “suspensão” da cotidianidade. Entretanto, a relação imediata que o indivíduo, a partir das demandas que lhe são postas, estabelece com elas, obsta a percepção da totalidade social.

Por esse prisma, a cotidianidade, conforme infere Heller (2014) cinde e fragmenta a totalidade social como um desdobramento inerente ao processo de divisão social do trabalho que aparece ao ser social quase que como uma mônada desprovida de qualquer relação orgânica, de tal modo que o caráter de totalidade da própria cotidianidade, ante os processos alienantes, se torna imperceptíveis.

Para a memória, no mesmo sentido, as experiências são acumuladas de forma cindida e fragmentada. Evidentemente, esse caráter particular do processo social, ou seja, o fato de tal conhecimento se encontrar estilhaçado, ainda que em sua forma consuetudinária já disponha de certas conexões e legalidades próprias, não impede a realização dos processos pré-ideativos, independentemente de se essas posições teleológicas são primárias ou secundárias, muito embora comprometa sobremaneira a percepção do ser-em-si e da complexidade estrutural da realidade na qual está inserido. Desse ponto de vista, cindida a percepção da realidade por parte do ser individual-singular, as elaborações pré-ideativas devem ser compreendidas dentro do horizonte das possibilidades dadas no âmbito da vida cotidiana atendendo, desta forma, muito mais os anseios egoístas individuais relacionados às necessidades socio-reprodutivas mais imediatas possíveis do que aquelas vinculadas aos imperativos humano-genéricos.

Não sem razão, a este aspecto superficial com o qual o relacionamento com a cotidianidade ocorre Kosik (1997) vai denominar de pseudo-concreticidade, no qual a realidade se manifesta, mas, ao mesmo tempo, se esconde. Evidentemente, o autor está chamando atenção para a relação entre essência e aparência, também presente na cotidianidade.

A partir desta proposição geral aqui elaborada, é possível afirmar com alguma clareza que em um mundo social cuja totalidade foi cindida e a fragmentação da realidade resulta da própria forma como a sociedade se organiza, a composição da memória dos indivíduos deve ser vista e analisada como um desdobramento dessas relações. Evidentemente, tanto o processo de abstração que permite ir do particular para o geral e do geral ao particular já mencionado anteriormente deve ser realizado com base na apreensão e recomposição do objeto na mente que deve, então, ser percebido enquanto uma totalidade articulada. Entrementes, a realização deste processo não pode se dar de outra forma senão mediado pela consciência e por conseguinte, pela memória que, por sua vez, encontra-se tão fragmentada quanto as próprias relações sociais.

Em suma, é no cotidiano que adquirimos, produzimos, reproduzimos e criamos nossas memórias e é também nele que a consciência se apropria dos seus conteúdos,

tanto aqueles frutos de experiências mais concretas e imediatos quanto dos adquiridos nas relações consuetudinárias que informalmente fundamentam, no campo da superficialidade, nossos valores éticos e morais.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Com base em tudo o que foi dito, se faz necessário compreender em primeiro lugar que não pode haver reprodução social, nem do ser individual-singular nem do humano-genérico, sem que esse processo esteja organicamente articulado ao complexo social da memória seja ela singular, relacionada, portanto, as percepções particulares operadas pelo indivíduo no mundo, seja ela de caráter genérico, ou seja, que diz respeito ao desenvolvimento do gênero humano como um todo; em segundo lugar a reprodução social jamais poderá prescindir da cotidianidade, pois é nesta esfera particular das relações sociais onde se opera efetivamente a produção e a reprodução da totalidade social; em terceiro lugar, por fim, chega-se à inevitável conclusão de que se, por um lado, não há reprodução social possível sem o necessário envolvimento dos processos de memória, por outro, tampouco, é possível pensar que possa haver qualquer vida cotidiana sem que haja concomitantemente memória.

Procura-se, portanto, evidenciar as relações orgânicas entre a reprodução social, a vida cotidiana e a memória. O entendimento operado aqui, apesar do caráter que pode ser compreendido como conservador, da memória chamada por Heller (2014) de consuetudinária, ela só pode se manifestar nesta condição na medida em que assegura a reprodução dos valores socialmente estabelecidos e, portanto, fundamenta e assegura em termos de legado para as futuras gerações, o sistema de relações sociais calcado na luta de classes e nas inúmeras contradições. A orientação da memória para o passado, na medida em que viabiliza ao ser tornando-se social a aquisição das habilidades necessárias para sua inserção no sistema de relações sociais só pode, num primeiro momento, ser conservador, pois dar-se-á através da garantia da apreensão do mesmo para as novas gerações. Essencialmente, a memória nunca poderá prescindir da sua orientação para o passado em qualquer sociedade que seja dado que o processo de reprodução social é, necessariamente, também a recolocação do mesmo. Contudo, cabe alertar que ela possui, do mesmo modo, o potencial para a criação do novo, pois todos os elementos cruciais para que esse novo possa se realizar podem estar, a rigor, dispostos na memória. É, sobretudo, a forma como as gerações presentes vão, no contexto de uma consciência desenvolvida – aspecto que trataremos na quarta seção –

se apropriar do conteúdo passado que vai determinar seu potencial conservador ou revolucionário.

Baseando-se na argumentação aqui desenvolvida, é possível estabelecer, ao menos, duas formulações gerais que dê conta de apreender sinteticamente o conjunto das proposições deste capítulo:

1. num primeiro momento a memória se apresenta no contexto da sociedade burguesa como portadora de um status ontonegativo na medida em que, neste sistema de relações sociais, ela corrobora para a reprodução social de uma sociedade cujo fundamento último consiste no indubitável processo de exploração da classe trabalhadora como condição *sine qua non* para a continuidade para o seu metabolismo;
2. num segundo momento ela apresenta todas as possibilidades para que, considerando as experiências acumuladas historicamente, possa ser devidamente apropriada pela consciência, não só realizando novas objetivações que possam contribuir para complexificação das relações sociais, mas também para que, saindo do particular para o geral, alce voo de modo a permitir a apropriação das objetivações genéricas da humanidade, mas, sobretudo para possibilitar a emancipação humana-social;

Dito isso, não restam dúvidas de que a memória guarda uma relação intrínseca tanto com a luta de classes como também com a consciência de classe, uma vez que o reconhecimento de si como identidade de classe perpassa, necessariamente, pela formação e, sobretudo, pela compreensão de uma memória que leve em conta de forma premente todo o seu processo de constituição histórica, elevando a classe do seu ser em-si para o seu ser para-si. Evidentemente, esse processo de erigir-se em direção a apreensão das necessidades humano-genéricas, que podem implicar no desenvolvimento da consciência de classe, conforme será demonstrado no quarto capítulo, está obstado pelos processos de alienação que, espraiando-se para além dos complexo social do trabalho, atinge, das mais variadas formas possíveis outros complexos sociais, inclusive, o da memória, a partir de uma dose mordaz de ideologia.

Findando, se todas as possibilidades estão em aberto, já que a memória em si não é negativa nem positiva, mas sua adjetivação e valoração só pode se dar de maneira contextualizada, ou seja, ela não é em si mesma ontonegativa, compete à própria sociedade, no seu atual estágio de desenvolvimento da consciência, decidir sobre como e com qual finalidade utilizá-la.

MEMÓRIA, IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO

“Na verdade, a ideologia não é ilusão nem superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada. Como tal, não pode ser superada nas *sociedades de classes*”.

István Mészáros

INTRODUÇÃO

A categoria da ideologia tem sido amplamente utilizada em vastas produções teóricas que se entrelaçam com os mais diversos campos do saber e do conhecimento humano. Não somente a filosofia, a sociologia, a história, em suma, as áreas vinculadas às ciências humanas e sociais têm se debruçado sobre tal categoria sempre atual e atuante do conhecimento, mas mesmo os campos do saber que julgam estar acima ou além da ideologia podem ter a ideologia como categoria motivacional/atuante do discurso supostamente não-ideológico. Segundo Mészáros (2004), o principal aporte teórico deste capítulo, absolutamente nada pode escapar aos imperativos ideológicos, dado que a ideologia se manifesta como substrato de orientação teórico-prática do homem no mundo compondo, portanto, o instrumental de construção e composição consciencial do ser social de tal modo que permeia direta ou indiretamente todos os campos de materialização das relações sociais.

Por sua vez, a categoria da memória até o presente momento não possui um arcabouço teórico elaborado de forma sistemática no campo da filosofia marxiana e marxista, ou seja, a rigor, nenhum intelectual atuante a partir desta perspectiva vinculativa, independentemente da orientação ideológica nesta área – marxiana ou marxista, revolucionário ou reformista – tomou de fato a memória como categoria central do debate teórico pensando, também, suas inevitáveis consequências e desdobramentos práticos. Assim, se a memória aparece como categoria, conceito ou recurso à pesquisa em poucos autores deste estrato teórico, sua exposição, ainda que possuindo alguma importância do ponto de vista do entrelaçamento categorial sistêmico, sua aparição é, certamente, marginal.

Na escola de Frankfurt⁶², por exemplo, em autores como Adorno (2003; 2017), Adorno e Horkheimer (1985), Benjamin (2000; 2012), Habermas (2000), *mutatis mutandis* a memória aparece, ainda que com alguma importância, marginalmente, sobretudo, associada à indústria cultural e seus desdobramentos refletindo sobre a materialização do novo comportamento do homem diante de um mundo supostamente novo; também é possível perceber que em alguns autores desta escola, a memória comparece a partir da necessidade de refutação das premissas postuladas por pensadores

⁶² Fazer referência a Escola de Frankfurt não implica, necessariamente, reconhecer sua condição de partícipe do rol das escolas mais tradicionais da filosofia marxistas dado, sobretudo, ao seu rompimento com as categorias centrais do pensamento marxista, bem como das suas consequências éticas e políticas.

reacionários como Bergson e sua manifestação na literatura de Proust (LUKÁCS, 2020) – que, diga-se de passagem, aparecem como grandes fantasmas à quase toda literatura situada mais à esquerda refutado, sobretudo, por intelectuais influenciados em alguma perspectiva pela filosofia marxista⁶³ dado ao caráter místico, idealista, anticientífico e irracionalista de tais autores – acerca da temática. Talvez, corroborando com as postulações meszarianas, a exceção fique a cargo de Benjamin tanto no campo da estética quanto da política, em contraposição aos impulsos elitistas da filosofia adorniana.

No que concerne às preocupações de Adorno e Horkheimer (1985) quanto às implicações decisivas daquilo que os postulantes chamaram de “mundo da reificação” total para o processo de obliteração da memória e seus desdobramentos para a formação dos sujeitos reificados, tal inferência não só mistifica substancialmente parte do problema levantado, como está muito longe de apreender todas as determinações do objeto em questão com suas manifestações concretas e dinâmicas, seja do ponto de vista ontológico ou mesmo da sua manifestação epifenomênica na esfera da cotidianidade, com todas as possibilidades que ela pode oferecer. O mundo da reificação total não permite a Adorno e Horkheimer pensar a classe e as lutas de classes no interior da sociedade e, muito menos, como ela pode se manifestar no âmbito da memória⁶⁴. Afora isso, Mészáros faz questão de ressaltar, em uma análise precisa e minuciosa sobre a Escola de Frankfurt, neste caso particular, relacionada a problemática da memória, que

[...] embora na *Dialética do esclarecimento* Adorno e Horkheimer lamentassem a obliteração da memória social e o triunfo da reificação sob a forma de “esquecimento”, agora eram eles próprios a ativamente promover a obliteração repressiva da memória político-intelectual – não apenas dos outros, mas também a sua própria – com a crença muito ingênua de que as contradições do capitalismo e sua própria integração nesse sistema desapareceriam se alguém mais falasse delas, e obliterando, por meio do “esquecimento” institucionalmente forçado, até a conexão histórica óbvia entre o nazismo e capitalismo monopolista (MÉSZÁROS, 2004, p. 162).

⁶³ Não sem razão, refutações ao irracionalismo bergsoniano, materializado nas objeções que este autor faz às premissas científicas mais atuais e originais (em sua época), não somente no que concerne à relação existente entre a matéria e a memória, mas também a teoria da evolução, conforme afirma Lukács (2020), além da dimensão mística-espiritualista de sua obra, podem ser encontrados em autores como Vygotsky, Adorno, Walter Benjamin, Lukács entre outros.

⁶⁴ É preciso reiterar, contudo, que a memória como categoria de análise, não foi tomada por esses autores como objeto, razão pela qual é preciso ter o devido cuidado para não exigir deles o que não estava no horizonte de trabalho.

Sem entrar no mérito do rompimento da Escola de Frankfurt com os princípios mais fundamentais da tradição marxiana – sem os quais, diga-se de passagem, a teoria não apenas se torna incompleta, mas perde o seu arcabouço fundamental enquanto instrumento de captação efetiva do movimento da realidade e, por conseguinte, da dinamicidade das transformações histórico-sociais – a perda da perspectiva das lutas de classes imobiliza a percepção da complexidade e da dinamicidade da categoria da memória e do seu papel crucial para se pensar todos os desdobramentos possíveis decorrentes da sua manifestação concreta.

É preciso estabelecer, no entanto, uma exceção à regra, pois Lukács é um dos autores marxistas que, apesar de no campo da ontologia fazer poucas, mais substanciais referências à memória, a lembrança e ao esquecimento – talvez, ainda, não compreendida como uma categoria, mas irremediavelmente associada ao complexo da reprodução social, – no tomo II da sua estética, ainda sem tradução para o idioma português, se dedicou totalmente ao problema da *mimesis*. Evidentemente, tal empreitada não constitui, neste momento, objeto de reflexão desta tese, mas é necessário registrar, no entanto, a premente necessidade de se empreender estudos que possam trazer à tona tais contribuições.

Não é possível dizer o mesmo, por outro lado, sobre a discussão em torno da ideologia. A ideologia, tratada ora como categoria, ora como conceito, tem servido a gregos e troianos, ganhando uma conotação diferente a cada nova formulação de acordo com a conveniência e os interesses materiais em jogo. O intelectual que a elabora é apenas, em certa medida, uma síntese das múltiplas determinações sociais com um grau variado de autonomia em relação a elas. Não sem razão, as postulações de Ricoeur (2007) sobre a temática, no tocante ao problema da memória manipulada, suas elucubrações acerca de uma incognoscível “mais-valia do poder”, seu profundo desconhecimento das formulações mais originais e mais complexas propostas por Marx e Engels (2007) e Marx (2008; 2013) que estão para além da interpretação vulgar que reduz a ideologia a um puro epifenômeno da consciência sobre o real, formulação essa que tem como fundamento a tão conhecida – e equivocadamente interpretada – metáfora da câmara invertida que, aliás, privilegia a parte em detrimento do todo, acabam por se constituir numa crítica vazia, remodeladora e mistificadora a fim de servir aos seus propósitos. Apesar do esforço do autor em articular os processos ideológicos e aqueles relacionados à manipulação da memória vinculando ambos às diligências realizadas pelo poder normativo a partir da necessidade de autoafirmação, as

proposituras de Marx e Engels que doravante far-se-á uso estão muito além de ser um mero aporte das estruturas de legitimação do poder constituído.

Neste sentido preciso, a categoria da ideologia não apenas é amplamente utilizada pelas mais diferentes correntes teóricas-metodológicas, como também difundida pelos sistemas políticos tanto como afirmação de existência e efetivação, quanto de reconhecimento de sua eficácia e premente necessidade de sua negação a fim de construir uma sociedade “não-ideológica”. Evidentemente, uma tal propositura não passa de uma tautologia, um recurso a mais da retórica para negar as lutas de classes colocando-se acima do bem e do mal, ou seja, além da própria ideologia – o que, nas sociedades de classe, conforme afirma Mészáros, é impossível ocorrer. Em outras palavras, trata-se de uma formulação ideológica tentando negar a própria ideologia.

Outrossim, dentro do campo da filosofia marxista existe uma vasta literatura sobre a ideologia, cada uma contendo interpretações particulares sobre essa forma de ser (sua natureza - dinâmica) e sua forma de estar (suas manifestações concretas) no mundo, com implicações objetivas para a práxis social. Nesse sentido, diferentemente do que foi realizado – por necessidade – ao longo do primeiro capítulo, não constitui objetivo desta tese realizar um levantamento bibliográfico sobre tal categoria, mas tão somente apropriar-se de uma perspectiva e seguir em frente.

Vale ressaltar fundamentalmente, que o objeto de reflexão desta seção não é nem puramente a memória, nem puramente a ideologia, mas a necessidade de se pensar acerca das interconexões da ideologia nos processos de memória e da memória na reprodução da ideologia, a interrelação entre ambas as categorias e os possíveis desdobramentos práticos para o âmbito da consciência social e, por conseguinte, das lutas de classes.

No que concerne à problemática da alienação, até então muito mais trabalhada em sua dimensão objetiva, ou seja, do trabalho alienado e os processos de expropriação do excedente produtivo, a inquietação desta seção vai no sentido de refletir acerca dos desdobramentos da alienação no campo da reprodução objetiva do ser social para o âmbito da ideologia e da memória. Essas três categorias se apresentam, então, interconectadas e são, por mais das vezes, indissociáveis.

A rigor, o que se impõe enquanto imperativo investigativo nas linhas que seguem é a necessidade de refletir sobre as possibilidades de espraiamento dos desdobramentos dos processos de alienação do campo do trabalho também para o campo da memória, tornando plausível a seguinte inquirição: é possível falar de

alienação no campo da memória ou, ainda, de uma memória alienada? Teria, então, a ideologia algum papel ativo nesses possíveis processos de alienação da memória? Perguntas como estas nortearão este capítulo no sentido de tentar evidenciar uma relação orgânica entre as categorias da memória, da ideologia e da alienação e quais os desdobramentos disso para a consciência social e, por conseguinte, para o âmbito das lutas entre as classes sociais.

É com este propósito que este capítulo terá como base, no tocante à problemática em foco, as asserções de Marx e Engels (2007), de Marx (2008), bem como as de Mészáros (2004; 2006; 2009; 2011a; 2011b), que nortearão toda a abordagem também nesta tese, conexo a relação da ideologia com memória. No mesmo sentido, as obras de Marx (2010; 2008) e Mészáros (2008) servirão de base nas ilações relativas à teoria da alienação. Quanto a categoria da memória, será tomada como base as proposições realizadas no primeiro capítulo desta tese, a fim de consubstanciar a perspectiva ali apresentada.

IDEOLOGIA E MEMÓRIA⁶⁵

É preciso afirmar categoricamente que Marx e Engels foram os primeiros autores a construir um estatuto teórico sistemático para a ideologia nos manuscritos de 1845-46. Antes deles, a palavra ideologia possui diferentes significados, passando desde uma designação usada para se referir aos homens produtores de ideias infundadas, os ideólogos, possuindo um sentido negativo, até sua consideração como “ciência das ideias”, ou seja, conjunto de ideias de uma determinada época, com o sentido positivo.

A questão no que se refere à contribuição dos autores, do ponto de vista teórico, está no âmbito do esforço realizado *n’A ideologia alemã* para sistematizar a categoria; e, do ponto de vista prático, mostrar como a produção do conhecimento evidenciado no tempo em que a obra foi produzida, se vincula diretamente a conjecturas que desembocam na naturalização e justificação das relações sociais. Ou seja, tratavam da articulação existente entre a reprodução da vida material em uma dada objetividade histórica e as formas de consciência social que dela emanam e, ao mesmo tempo, a influenciam. A atividade humana sensível, a práxis social do homem passa a ser

⁶⁵ Parte do texto que segue foi publicado no artigo intitulado Ensaio sobre Marx e Engels, Mészáros e o Problema da Ideologia no número 39 da revista Unilasalle no ano de 2018 de autoria de Santos e Pereira (2018). Disponível em: <<https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Dialogo/issue/view/239/showToc>>. Acesso em 14 de janeiro de 2021.

compreendida como a principal responsável pela formulação das representações que os homens fazem sobre si mesmos e sobre o mundo.

Uma das interpretações mais recorrentes sobre o conceito de ideologia em Marx e Engels vincula-se à noção de que a ideologia corresponde a uma falsa consciência da realidade. Essa concepção resulta de uma leitura prematura, parcializada e fragmentária de trechos específicos contidos na obra em foco. Marx e Engels afirmam que

[...] no que tange à história dos homens, nós teremos de encará-la de perto na presente obra, uma vez que a ideologia inteira se reduz ou a uma compreensão invertida dessa história ou à abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (MARX e ENGELS, 2007, p. 39).

Grosso modo, segundo essa concepção fragmentária corrente, a interpretação das objetivações do mundo humano-social operada pelos sujeitos se reduz a uma visão enganosa e um entendimento falseado da realidade. Por essa perspectiva, o mundo exterior é compreendido como um engano cognitivo. Essa noção representaria um problema para o desenvolvimento científico, que estaria envolto na dualidade do verdadeiro conhecimento científico e do falso⁶⁶ conhecimento ideológico. Essa premissa, que orienta também, mas não somente, toda a obra althusseriana, não só estabelece uma distinção rígida entre ideologia e ciência, adotando a expressão neopositivista da filosofia burguesa para o interior do pensamento marxista (COUTINHO, 2010) como também calca sua arguição em uma suposta separação epistemológica entre o jovem Marx e o Marx da maturidade⁶⁷. Assim, a ideologia corresponderia a uma consciência invertida, falsa e mística das relações reais que, apesar de nascer da materialidade, se reproduz enquanto expressão ideal dos sujeitos produtores de ideologia, não expressando, de forma alguma, a essência da realidade e, em alguns casos, abstraindo-se completamente dela. A este respeito, Mészáros esclarece que

Uma das concepções errôneas mais frequentes sobre a ideologia é sua tentativa de identificação direta com a falsa consciência. [...] mesmo sem qualquer intenção hostil, a posição de Marx é, às vezes, completamente mal citada e distorcida, de modo a se enquadrar

⁶⁶ Para uma discussão mais profunda sobre a questão ver Mészáros (2004) e Vaisman (2014).

⁶⁷ Ver Althusser (1999; 2002) e crítica em Thompson (1981), Coutinho (2010) e Mészáros (2004).

naquele tipo de redução simplista de ideologia à falsa consciência (2011a, p. 141).

Segundo esse entendimento vigente, haveria dois níveis distintos de “realidade”: o primeiro nível, que se reproduz no âmbito das relações cotidianas, seria a manifestação desta realidade na sua forma fenomênica sendo, por essa razão, uma não-realidade e, portanto, uma concepção ideológica acerca do mundo; o segundo, por sua vez, superada as barreiras dicotômicas entre essência e aparência impostas pela reprodução da vida no âmbito da cotidianidade, alçando-se, assim, para fora dela seria, então, a forma de consciência mais aproximada do movimento da realidade e, portanto, verdadeira. Trata-se, por conseguinte, de uma consciência real de natureza não-ideológica. Evidentemente, essa concepção amplamente difundida ancorada na passagem supracitada e em outros fragmentos dispersos nas obras de Marx e Engels demanda, para a sua consideração crítica e abrangente, evidenciar a concepção de realidade apresentada pelos autores, uma vez que a ideologia abarcada como inversão da realidade somente pode ficar plenamente compreendida na medida em que se desvendar o duplo aspecto que a constitui, ponderando, como pensou Marx (2010), sobre o papel da filosofia no desvelamento do real.

Para Marx e Engels a realidade, tanto a natural quanto a social só podem existir numa objetividade determinada, que impõe, a toda forma de ser, limites existenciais sem os quais o ser tornar-se não-objetivo e, portanto, não-ser (MARX e ENGELS, 2007). De fato, o realmente existente e determinado não é produto do ser puramente lógico e livre de determinações como propôs Hegel (2016) ou mesmo da “consciência universal” dos homens ou ainda dos universais kantianos (NÓBREGA, 2011), mas, antes, em sua faceta social, é resultado das ações dos homens no mundo mediado pela categoria do trabalho, conforme exaustivamente evidenciado ainda na primeira seção deste trabalho. Por outro lado, a realidade não se apresenta à consciência dos homens em sua essência de ser, mas apenas de forma grosseira como dado imediato e sensível.

Para apresentar melhor esta formulação recorre-se à relação dialética entre aparência e essência, os dois aspectos a partir dos quais a realidade é constituída; tais categorias, apesar de perpassar quase toda a história da filosofia até a modernidade, serão resgatadas por Marx e Engels da filosofia clássica alemã, sobretudo de Hegel. Muito embora Kant (2012) negue de forma peremptória toda e qualquer possibilidade de apreender o ser-em-si, estatuidando sua incognoscibilidade e reduzindo o papel do conhecimento a uma mera descrição da realidade – contribuindo, é verdade, para o

desenvolvimento científico posterior –, Hegel (2013) resgata, ainda que enquanto realização da metafísica, a relação ontológica primordial entre a essência e aparência. Na esteira do materialismo histórico, os autores de *A ideologia alemã* estabelecem essa relação como condicionamento necessário para o conhecimento da realidade invertendo de ponta a cabeça, no entanto, o movimento do processo dialético em relação às postulações do idealismo alemão hegeliano.

Para explicitar melhor essa relação entre essência e aparência, pode-se partir da formulação aristotélica⁶⁸, segundo a qual um quadro que possui uma determinada reprodução do real, ou seja, uma tela pintada a partir de um animal determinado realmente existente, ao mesmo tempo que representa a realidade primeira a partir da qual a obra foi concebida é, também, uma realidade em-si. Trata-se, portanto, de um lado, da representação da realidade e, de outro, de uma realidade em-si. Enquanto representação da coisa que é, ou seja, do fato primeiro (o animal), o quadro é apenas a aparência da realidade, sua representação, cuja essência manifesta e, ao mesmo tempo a esconde. Por outro lado, enquanto realidade em si, ou seja, objetivação da subjetividade humana, o quadro não manifesta as relações que subjaz sua concepção, como a transformação da natureza [a madeira transformada em moldura, tela, pincel, tinta etc.], o trabalho do artista, a inspiração, a angústia etc., embora todos esses aspectos estão ali presentes, mas, de certa forma, escondidos. Em ambos os casos, ao mesmo tempo em que a aparência da realidade remete à sua essência, esta última não está dada e sua apreensão está condicionada à realização de um processo abstrativo que transcende a aparência em si.

Nessa perspectiva, o objetivo do conhecimento, seja ele filosófico (em tese) ou científico, é exatamente transcender a realidade dada e, através do movimento do pensamento, do processo de abstração intelectual, alcançar aquilo que imediatamente não está dado, a essência mesma da realidade, recompondo no pensamento, a concreticidade mais profunda do ser. O desvelamento da realidade, a busca pela verdade, deve constituir (em tese) um objetivo tanto da ciência quanto da filosofia e sua realização está condicionada, do ponto de vista filosófico, por uma reconstituição no pensamento do movimento da realidade. É Marx (2008) que afirma que “toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas”.

⁶⁸ Para uma leitura mais completa sobre a problemática proposta por Aristóteles dentro do contexto da discussão da reminiscência ver Aristóteles (2012).

A realidade é, para os autores, objetividade determinada constituída de aparência e essência que, a partir das relações que os homens estabelecem com ela, com o mundo material, afloram certos tipos de consciência social. Se faz necessário aqui, mais uma vez, reproduzir a passagem de Marx e Engels na qual afirmam que

[...] A consciência é, portanto, já de antemão um produto social, e o seguirá sendo enquanto existirem seres humanos. A consciência é, em princípios, naturalmente, consciência do mundo *mediato* e sensível que nos rodeia, e consciência dos nexos limitados com outras pessoas e coisas, fora do indivíduo consciente de si mesmo (2007, p. 23).

A consciência que o homem possui da realidade humana-social é produto do contato com o mundo exterior que, no processo de conhecimento e reconhecimento da exterioridade se conhece e se reconhece como produto e produtor destas relações, mas apenas enquanto fenômeno puro e não enquanto relação dialética de fenômeno e essência.

Em outros termos Kosik (1976) vai trazer os conceitos de concreticidade e pseudoconcreticidade que estão diretamente atrelados à relação dialética entre aparência e essência. Obviamente, a realidade em si, do ponto de vista teórico, não se manifesta na aparência ou na essência, mas ambos os aspectos são elementos constitutivos de uma mesma realidade, pois, para o autor, a diferença que separa fenômeno e essência não equivale à diferença entre real e irreal uma vez que “[...] a realidade é a unidade do fenômeno e da essência” (KOSIK, 1976 p. 16). Segundo o autor, o mundo dos fenômenos que povoa o cotidiano dos indivíduos e que em sua regularidade, imediatismo e evidência penetra em suas consciências é o mundo da *pseudoconcreticidade*. Neste sentido, Marx e Engels (2007), ao apresentarem a consciência enquanto uma emanção da relação dos homens com o mundo e a ideologia como a consciência invertida da realidade em trechos particularizados da sua obra, pelo fato da consciência não captar imediatamente a sua essência, deram margem para a interpretação que reduz a ideologia à falsa consciência.

A imensa proliferação parcial da crítica a Feuerbach, primeira parte da obra *Ideologia Alemã*⁶⁹ foi determinante para o engendramento de uma concepção parcializada e reducionista sobre o conceito de ideologia na obra dos autores. No entanto, é possível encontrar outras passagens da mesma obra que estabelecem uma

⁶⁹ Referência à edição da Civilização Brasileira (2007a).

conexão entre a produção das ideias e o processo de vida real. Não sem razão argumentam que

A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter “boa vontade”. [...] Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, ao abatimento e à miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe, e que, por isso mesmo, foram continuamente explorados pelos burgueses de todas as outras nações (MARX e ENGELS, 2007, p. 192 – 193).

Conforme proposto acima, a formulação filosófica kantiana não pode ultrapassar os problemas objetivos nos quais a Alemanha de sua época estava inserida, sendo sua filosofia a expressão ideal, parcializada, das relações materiais vigentes. Isso evidencia como a realidade material é assimilada e reproduzida pelos sujeitos em todos os âmbitos da sociedade. Porém, apesar desta visão parcializada e problemática abdicar de apreender as determinações últimas do ser-em-si para postular uma ética da “boa vontade”, não se pode afirmar que ela se trata de uma consciência não-real (produto de algum tipo de auto enganação), na medida em que só pode ser compreendida como resultante da necessidade sociorreprodutiva do sujeito submetido a uma determinada divisão do trabalho. Assim, tal percepção sobre a realidade de modo algum deve ser tratada como invenção ou ilusão, mas, como um substrato de relações materiais de produção e de dominação; em outras palavras, como desdobramento e emanação das formas de intercâmbio material conforme afirmam Marx e Engels (2007). Desta forma, é preciso afirmar que

Os homens são os produtores de suas representações, ideias e assim por diante, mas apenas os homens reais e ativos, conforme são condicionados através de um desenvolvimento determinado de suas forças de produção e pela circulação correspondente às mesmas, até chegar as suas formações mais desenvolvidas. A consciência (Bewusstsein) não pode ser jamais algo diferente do que o ser consciente (bewusstes Sein), e o ser dos homens é um processo de vida real. [...] (MARX e ENGELS, 2007, pp. 48 – 49).

A formulação dos autores sobre a produção de ideias, vai no sentido de apreender que aquilo que se constitui como princípio orientador de determinada ordem social procede de um constructo histórico atrelado às relações materiais de produção,

uma espécie de racionalidade historicamente desenvolvida na forma de instituições (a política, a filosofia, a moral, a religião, a metafísica, etc.) que passam a funcionar como força apaziguadora/provocadora dos conflitos sociais subjacentes e, portanto, detentora de uma função prática. Não sem razão, na oitava tese sobre Feuerbach, Marx (2007, p. 29) afirma que “toda vida social é essencialmente *prática* [...]” e a consciência dessa prática é o próprio ser consciente inserido no processo de vida real.

Não se trata necessariamente, por este prisma, da falsa consciência como negação deliberada das estruturas mais íntimas da realidade ou mesmo da assimilação deliberada de aspectos cruciais da ideologia dominante, mas, antes, conforme postula Marx e Engels (2007, p. 49, grifo nosso) “também as formulações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações *necessárias* do seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e ligado às condições materiais”.

Refere-se, portanto, à percepção imediata da realidade tomada como a verdade mesma. A ideia de falsa consciência deve ser entendida, por um lado, como a apreensão operada pelo sujeito no âmbito do aspecto fenomênico da realidade social e, por outro, como *anacronismo* [deficiência de alinhamento] entre a aparência da realidade e a realidade em-si que resulta da relação dialética entre um e outro, cuja apreensão deve ser realizada pela mediação da abstração intelectual. Não se pretende, com isto, negar a existência da falsa consciência como difusão ideativa de uma determinada ideologia que pode interferir, e frequentemente interfere, na consciência social, mas, como propõe

Mészáros

O que transforma a ideologia das personificações do capital em *falsa consciência* marcadamente pronunciada é o *anacronismo histórico objetivamente prevalecente* da ordem social em si, cujos valores insustentáveis continuam a afirmar na conjuntura crítica da fase descendente do desenvolvimento de seu sistema. Ou seja, em uma época em que os valores outrora sustentáveis da bem-sucedida expansão produtiva do capital foram transformados, pelo próprio processo histórico, objetivamente em desdobramento, nos perigosos *contravalores* de uma forma cada vez mais destrutiva de controlar o modo de reprodução social metabólica (2011a, p. 146).

Assim, embora a ideologia possa, como afirma Mészáros (2011a) se constituir em falsa consciência, esse processo está inteiramente condicionado pelo *anacronismo histórico* que se pode verificar, no âmbito da totalidade social, entre a formulação e propagação de uma determinada forma de compreender o mundo e a maneira como o movimento da realidade se desenvolve, sendo, portanto, um momento subordinado dos

processos ideológicos. É cabal reforçar, neste sentido, que tudo o que foi dito até aqui têm como propósito sustentar o fato de que nem em Marx e Engels (2007), em Marx (2008) e tampouco em Mészáros (2004; 2008; 2011a) a ideologia se reduz à falsa consciência. *Embora possa haver e, frequentemente, há falsa consciência na ideologia, a ideologia não se reduz a falsa consciência.*

Toda ideologia, portanto, enquanto consciência social prática, seja ela qual for, está diretamente relacionada com os arrolamentos materiais historicamente dados. Compreender a ideologia é apreender o processamento das relações reais entre os homens e de que forma essa realidade se manifesta no campo do pensamento e orienta a vida prática do homem no mundo, sem com isso depositar neste último o meio para se chegar às subversões e transformações do estado de coisas existente, pois se os homens na sua vida prática não criarem as condições para tais mudanças não faz nenhuma diferença “se a ideia dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes” (MARX E ENGELS, 2007, p. 43).

Nesse sentido, a ideologia deve ser entendida num sentido amplo como uma orientação necessária para a vida prática do homem no mundo a partir da qual se manifesta, materializa e se reproduz os interesses divergentes das classes sociais, bem como seus respectivos projetos antagônicos na luta pelo controle do metabolismo social; num sentido restrito, sua confluência com a falsa consciência deve ser entendida como o *anacronismo histórico* que professa a eternidade da sociedade burguesa, quando esta já entrou em uma fase descendente e destrutiva, conforme propõe Mészáros (2004; 2011a). O filósofo húngaro afirma ainda que

Nesse sentido, uma das principais características definidoras da ideologia é que ela é visceralmente *orientada para a prática*. Nenhuma ideologia pode escapar desse tipo de determinação, que surge das condições históricas sob as quais a ideologia, como uma forma de consciência social, surge e deve afirmar suas reivindicações de validade. Isso é válido se uma ideologia particular definir a si mesma com respeito à sua *orientação valorativa* fundamental no espírito de uma visão prospectiva progressista, ou, ao contrário, de uma visão retrógrada conservadora da ordem social. Pois acaba por ser uma condição inevitável de nossa vida que vivamos em – e tenhamos de enfrentar os problemas e antagonismos profundamente arraigados da – *sociedade de classes* (2011a, p. 144).

Afirma ainda que “a ideologia não é uma ilusão nem uma superstição religiosa de indivíduos mal-orientados, mas uma forma específica de consciência social, materialmente ancorada e sustentada. Como tal, não pode ser superada nas *sociedades*

de classes” (MÉSZÁROS, 2004, p. 65). Portanto, não há sujeito individual ou coletivo sem ideologia, pois é a partir das ideologias que se toma consciência da realidade de uma forma determinada e procura-se resolver pela luta o conflito em torno do metabolismo social. A questão que se coloca agora é saber de que forma os processos ideológicos interferem nos processos de memória. Antes, porém, cabe alguns esclarecimentos.

A memória, por sua vez, conforme foi definida na primeira seção desta tese, deve ser entendida genericamente como a capacidade humana de armazenar e reter informações de diversos tipos e formas provenientes da práxis social tornando-as acessíveis para a operacionalização da consciência possuindo, portanto, um papel meramente passivo nos processos de mobilização dos conhecimentos. São, por assim dizer, duas categorias absolutamente distintas pois, enquanto a memória é uma categoria ontológica inerente ao ser social [há aqui uma determinação recíproca pois, enquanto generalidade, não há ser social sem memória na mesma medida em que sem a memória não haveria ser social] sem a qual a própria sociedade seria impossível, a ideologia é um fenômeno da sociedade de classes e, tão logo o conflito em torno do controle do metabolismo social for resolvido, a ideologia está passível a deixar de existir (MÉSZÁROS, 2004).

É preciso deixar claro a inteira corroboração desta tese com as inferências meszarianas (2004; 2011a) acerca da ideologia. A ideologia, enquanto fenômeno histórico, tem tempo e lugar, gênese e desenvolvimento e, sobretudo, uma razão de existir associada aos conflitos pelo controle do metabolismo social. Tão logo esse conflito for resolvido a ideologia perde sua razão de ser e, com isso, pode perecer. A memória, por sua vez, como categoria inerente e condição *sine qua non* para o desenvolvimento do ser social e do mundo humano-social, atuante e atual, é, assim como o trabalho, uma categoria eterna – enquanto existirem homens haverá memória.

Apesar da clara distinção entre ambas as categorias, do ponto de vista da sua manifestação concreta no âmbito das relações sociais, não há memória possível que não esteja nas sociedades de classes permeadas pela ideologia⁷⁰. Uma vez que a ideologia se

⁷⁰ Vale pontuar aqui o problema cabal desta formulação. Adotando como verdadeira a proposição meszariana para este problema, se o conteúdo da memória e suas nuances é um desdobramento necessário e inevitável das relações materiais, sem a ideologia superada numa sociedade sem classes, evidentemente, a memória também estará livre desta determinação. Contudo, a questão fundamental, deste ponto de vista, é saber se a ideologia será, de fato, superada numa sociedade emancipada como propõe Mézszáros, ou se ela, em um sentido amplo,

espraiou pelo mundo humano-social, passando a desempenhar um papel crucial no campo das lutas de classes, também o domínio da memória se encontra sobre esse espectro. É preciso reconhecer todas as dificuldades inerentes a essa abordagem, uma vez que estabelecer limites razoáveis e perceptíveis entre os processos de memória e os processos ideológicos que sobre ela inferem é uma tarefa, por mais das vezes, laboriosa. Todavia, é preciso ressaltar que afirmar que tudo está “impregnado de ideologia, quer a percebamos, quer não” (MÉSZÁROS, 2004, p. 58) é bem diferente de dizer que tudo é ideologia. Mézáros afirma que

Nas sociedades capitalistas liberal-conservadoras do Ocidente, o discurso ideológico domina a tal ponto a determinação de todos os valores que muito frequentemente não temos a mais leve suspeita de que fomos levados a aceitar, sem questionamento, um determinado conjunto de valores ao qual se poderia por uma posição alternativa bem fundamentada, juntamente com seus comprometimentos mais ou menos implícitos (2004, p. 58).

Portanto, se as sociedades de classes estão impregnadas de ideologia e o ser social vem ao mundo quando essas ideologias – ainda que mutáveis dado sua ineliminável relação com as forças materiais vigentes – já estão constituídas é razoável pensar que muitos dos conteúdos de memória adquiridos pelo ser social em sua trajetória histórica está, igualmente, impregnado de ideologia que se manifesta na práxis cotidiana. Entrementes, nem tudo é ideologia, de modo que seu caráter precípua é, como sugere Mézáros (2004), o intrínseco relacionamento com a luta entre as classes sociais e o controle do metabolismo.

Todas as atividades realizadas pelo ser social na esfera da vida cotidiana, sejam elas individuais ou coletivas, constituem experiências que se somam a tantas outras e passam a fazer parte da composição do ser permanecendo, portanto, armazenado na memória. Pensando em nível ontológico, resgatando o debate realizado durante a primeira seção desta tese, os conhecimentos necessários adquiridos pelo homem para a realização do trabalho permanecem armazenados na memória e, sempre que

continuará existindo a fim de resolver os conflitos sociais como estabelece Lukács. Evidentemente, o teor da memória deverá coadunar com as condições materiais de uma possível sociedade vindoura e, ainda que a ideologia continue existindo, sua substância será outra, uma vez que o conflito em torno do metabolismo social, possivelmente, já terá sido solucionado. Cabe, por fim, a observação hermenêutica de que a formulação do Mézáros propõe que numa sociedade de classes, a ideologia não pode ser superada, o que implica dizer que em uma sociedade emancipada há a possibilidade de superar a ideologia. Assim, se a ideologia pode ser superada, ela não pode ser a categoria há mediar os conflitos sociais.

necessários, serão resgatados pela consciência com o propósito de viabilizar determinados processos.

Evidentemente, não está armazenado na memória a objetivação de um objeto novo, inexistente na realidade, mas a possibilidade de realizar uma prévia-ideação e sua transformação em uma causalidade posta só é possível graças à mobilização dos conhecimentos armazenados na memória com uma finalidade específica. Lessa esclarece que

A exteriorização é esse momento do trabalho através do qual a subjetividade, com seus conhecimentos e habilidades, é confrontada com a objetividade a ela externa, à causalidade. Por meio deste confronto, pode não apenas verificar a validade do que conhece e de suas habilidades, como também pode desenvolver novos conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente (2010, p. 24).

Esses processos de memória que implicam, portanto, na ampliação de conhecimentos adquiridos e, por conseguinte, armazenados na memória são indispensáveis para a constituição do ser social e do mundo humano-social. Entretanto, a questão que não quer calar é: esse tipo de conhecimento adquirido nas relações sociais cotidianas, também a partir da necessidade de garantir a reprodução social, uma vez que todos os indivíduos estão imersos nos processos ideológicos a partir dos quais se toma consciência da realidade, estaria também imerso na ideologia? Em outras palavras, sendo verdadeira a formulação de Mészáros (2004) cuja veracidade já foi aqui reafirmada, segundo a qual a ideologia não pode ser superada nas sociedades de classes, onde estaria, então, a ideologia na produção de um machado, quando este é produzido numa sociedade marcada pela luta entre as classes?

A resposta para esta pergunta deve ser alocada no campo da função social do objeto. Evidentemente, isso mais uma vez remete ao problema da essencialidade das coisas já discutido tanto por Platão quanto por Aristóteles [o que faz com que uma coisa seja ela mesma e não outra coisa?], discussão que ficará em suspenso, mas basta dizer para os propósitos desta tese que a forma como o machado será utilizado deve ser analisado a partir dos imperativos ideológicos que orientam os homens no mundo. Usar o machado como instrumento de trabalho, ou como uma arma a fim de impor a dominação pela força e a opressão de classe deve ser entendido como uma orientação prática do comportamento social e, portanto, como uma orientação ideológica para o seu uso.

Entretanto, se no momento primordial de formação das primeiras comunidades humanas é possível estabelecer uma distinção entre os processos de memória e a inexistência de processos ideológicos dado que o possível uso da ferramenta enquanto arma está relacionado à necessidade de sobrevivência e não a imposição de valores humano-sociais, na medida em que se amplia a diferenciação social a partir da produção de excedentes e que a luta de classes vai ganhando contornos mais definidos torna-se muito mais difícil ter clareza neste tipo de situação. Cabe salientar, no entanto, que o uso do machado e/ou do arco e flecha enquanto ferramentas para viabilizar a reprodução sócio-material das tribos primitivas está relacionada à uma necessidade primária que essas primeiras comunidades tinham de manter-se vivos diante dos imperativos da natureza, entretanto, quando essas mesmas ferramentas passam a ser utilizadas como propósito de manter a dominação de classes e a imposição de valores – o que só ocorre de forma predominante a partir do processo de sedentarização dos povos e da produção de excedente – eles ganham um sentido que, em alguma medida, diverge do propósito primeiro para o qual foram criadas e, nesse sentido, o machado e/ou arco e flecha adquirem uma conotação que está diretamente associada à luta pelo controle do metabolismo social, ou seja, a imposição de uma perspectiva ideológica que tem como finalidade a afirmação e manutenção de uma determinada ordem social e sua classe dominante.

Entre as formas de manifestação da ideologia nas primeiras sociedades de classe e as suas exteriorizações mais contemporâneas há uma infinidade de formas particulares concretas a partir das quais ela se expressa, sendo que somente estudos específicos podem dar conta de tais peculiaridades. Contudo, independentemente das formas concretas de manifestação da ideologia, ela jamais perderá seu lastro material com as objetividades dadas.

Para o propósito desta tese, no entanto, é suficiente afirmar que a memória possui nas sociedades de classes claros contornos ideológicos, uma vez que assim como a ideologia, a memória não pode abster-se das intrincadas lutas pelo controle do metabolismo social. Este aspecto particular da memória, a saber, sua relação com as lutas de classes será explorada na quarta seção desta tese, por ora afirma-se que quando se reflete sobre os processos de memória na sociedade contemporânea, nas suas mais diversas formas de manifestação, seja no campo das experiências práticas [as relações

laborais no chão da fábrica e a sociabilidade da vida cotidiana, por exemplo]⁷¹, ou das atividades intelectivas [como a aquisição dos conhecimentos mediados por formações através das instituições de ensino, leituras de livros, filmes etc. em outras palavras, na apropriação das objetivações genéricas da humanidade, como infere Duarte (2013)] – é possível perceber que a formação das novas gerações se dá a partir da transmissão de conhecimentos já associados aos processos ideológicos que se desenvolvem no interior da sociedade.

Apenas a título de exemplo é válido fazer referência à importante discussão realizada por Marx na qual infere que “a fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por meio de uma faca ou um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” (2008, p. 248). Evidentemente, Marx está fazendo referência não somente ao avanço da sociabilidade humana, mas também ao processo de desenvolvimento objetivo que enseja, ainda, uma subjetividade do ser social, em outras palavras, a uma totalização recíproca entre objetividade e subjetividade. Entretanto, não é descabido pensar que saciar a fome com garfo e faca, além da sociabilidade pressuposta para que tal ato possa se realizar, pensando em termos de “etiqueta”, ou seja, de valores sociais constituídos relacionados a maneira como cada uma das classes podem se portar diante da mesa⁷², não resta dúvidas que expressa também uma ideologia que não apenas distingue as classes sociais, mas também que as afirma. O modo de se portar à mesa estando atrelada ao *ethos* de uma determinada classe expressa também uma forma ideológica associada ao ser-precisamente-assim daquela classe.

O *ethos* é internalizado pelo indivíduo da classe, não somente na forma de memória, mas na condição de prática social cotidiana com a qual esse indivíduo de classe passa a manifestar seu comportamento. Extraíndo alguma consequência de tal formulação, a internalização desses processos de memória já ocorrem para o indivíduo com uma impregnação da ideologia sendo, portanto, difícil distinguir uma coisa da

⁷¹ É preciso esclarecer que, no âmbito da práxis social, não há uma cisão absoluta entre o teórico e o prático, na medida em que os conhecimentos adquiridos vão sendo colocados em prática de acordo às necessidades. Apenas a título de evidência é preciso mostrar essas duas formas de operação dos processos de memória.

⁷² Contudo, deve-se considerar que a própria noção de etiqueta possui um cunho ideológico dantesco, dado que somente é considerado como etiqueta, pensando sobre as determinações desta na sociedade contemporânea, quando ela se associa às práticas sociais da classe dominante; no sentido contrário, quando tais relações valorativas não são reproduzidas como demanda o figurino, ela são denominadas de “falta de etiqueta”, mas não como uma etiqueta particular associada ao *ethos* de uma outra classe social.

outra; analisando agora em termos de significação para o indivíduo, somente no contexto e na afirmação da classe à qual pertence, para a qual a expressão cotidiana de tais valores pode ter alguma relevância, apenas nesse contexto particular esses valores podem fazer sentido, pois trata-se de uma ideologia que afirma uma forma-de-ser de uma classe particular da sociedade.

No mesmo sentido, Lukács (2013) refletindo acerca da atração sexual afirma

A mesma tendência de desenvolvimento pode ser constatada em outro âmbito decisivo da vida biológica: o da sexualidade. Já apontamos para as grandes transformações sociais na relação entre homem e mulher (matriarcado etc.). Inquestionavelmente, essas transformações exercem influência radical sobre a relação entre os sexos ao modificar radicalmente o comportamento típico na vida social; perguntar quem é o dominante, quem é o dominado etc. não constitui, nessa relação, uma questão social “exterior”, que modificaria a relação entre os sexos apenas “exteriormente”, apenas na superfície, mas reorganizações desse tipo originam espontaneamente comportamentos humanos tipicamente assentidos ou rejeitados que influenciam profundamente aquilo que um sexo sente como atraente ou repulsivo no outro. Basta mencionar que – tendo em vista a maioria esmagadora da humanidade – a atração sexual, por exemplo, entre irmãos e irmãs pode ser considerada extinta. Nisso tudo, ganha expressão outro correto traço essencial da reprodução social com relação à sexualidade: a atração sexual recíproca jamais perderá o seu caráter essencialmente corporal, biológico, mas com a intensificação das categorias sociais o relacionamento sexual acolhe cada vez mais conteúdos, que de fato alcançam uma síntese mais ou menos orgânica na atração física, mas que possuem em relação a esta um caráter – direta ou mediadamente – humano-social heterogêneo.

Aqui também a conexão existente entre as diversificadas formas de encarar a questão da atração sexual entre os sexos, na medida em que se avança os processos de sociabilidade não somente adquirem uma conotação cada vez mais social, mas também se atrelam à afirmação de determinados valores de natureza ideológicos associados à particularidade do momento específico da esfera da reprodução. Pensando esse complexo problema na contemporaneidade, e ao mesmo tempo na heterogeneidade com a qual esse aspecto particular pode se manifestar concretamente no interior da sociedade, a afirmação de valores patriarcais, tradicionais, heteronormativos, cristãos etc. deve ser inevitavelmente atrelados à formação a partir da qual se ergueu o capitalismo e, sobretudo, às suas condições de reprodução; em certo sentido, não deixam de ser expressões ideológicas de afirmação da ordem sociometabólica vigente.

No campo da memória, do mesmo modo, esses valores são internalizados no indissociável inter-relacionamento teórico-prático estando inevitavelmente associados à

luta pelo controle e a reprodução do metabolismo social. Em outras palavras, o capitalismo não pode prescindir de esferas dessas relações tradicionais dado que são a partir delas que são asseguradas as condições de reprodução das suas estruturas de dominação. Essa internalização, ocorrida individual e coletivamente, sempre a partir de uma perspectiva de classe, se torna um conteúdo de memória que se materializa no comportamento social do indivíduo no rol das relações inerentes à vida cotidiana.

É relevante refletir aqui sobre o papel realizado pela família, seja ela proletária ou burguesa, *mutatis mutandis*, no processo de criação dos filhos e, por conseguinte, o papel que as mulheres desempenham não apenas para continuidade da espécie humana quanto a reprodução biológica, mas, sobretudo, relativo a transmissão dos valores, das normas, do “comportamento social aceitável” para as prole garantindo, em regra, a normalidade da continuidade da reprodução dos papéis sociais em termos puramente capitalistas. Não sem razão Mézáros propõe que

O aspecto mais importante da família na manutenção do domínio do capital sobre a sociedade é a perpetuação – e a internalização – do sistema de valores profundamente iníquo, que não permite contestar a autoridade do capital, que determina o que pode ser considerado um rumo aceitável de ação dos indivíduos que querem ser aceitos como normais, em vez de desqualificados por “comportamento não conformista”. É por isso que encontramos por toda parte a síndrome da subserviência internalizada do conheço-meu-lugar-na-sociedade nos países anglo-saxônicos, na Alemanha, na antiga Rússia soviética, tanto em famílias proletárias como nas da burguesia e da pequena burguesia. (MÉSZÁROS, 2011b, p. 271).

Afirma ainda que

Na causa da emancipação das mulheres, podem-se avaliar as implicações de longo alcance do questionamento direto à autoridade do capital, quando se tem em mente o fato de não se conceber que o sistema de valor estabelecido prevalecesse nas condições do presente, e menos ainda pudesse ser transmitido (e internalizado) por sucessivas gerações de indivíduos, sem o envolvimento ativo da família nuclear hierárquica, articulada em plena sintonia com o princípio antagônico que estrutura o sistema do capital (IDEM).

Nessas citações sucessivas, dois aspectos chamam a atenção: o primeiro refere-se ao fato já mencionado anteriormente relativo ao papel da família no processo de internalização dos valores corroborando para a perpetuação do sistema de relações sociais vigente. Por essa perspectiva, o horizonte formativo do indivíduo no interior dessa sociedade, deve ocorrer em conformidade com os limites de atuação prática por ela delimitados, tornando o questionamento da ordem estabelecida proporcional a essas

possibilidades englobadas ao sistema do capital; o segundo aspecto, por sua vez, Mészáros alerta para as implicações destrutivas (para o capital) caso houvesse questionamentos efetivos à ordem hierárquica estabelecida interrompendo a cadeia de transmissão e internalização relativa à afirmação deste sistema social. Pensando na possibilidade de criação de uma orientação radical voltada para a efetivação de uma sociedade emancipada, a interrupção deste aspecto da reprodução social, voltada para a afirmação do sistema capitalista, certamente seria prejudicial. Não sem razão,

A existência de um tipo de família que permitisse à geração mais jovem pensar em seu papel futuro na vida em termos de um sistema de valores alternativo – realmente igualitário –, cultivando o espírito de rebeldia potencial em relação às formas existentes de subordinação, seria uma completa infâmia do ponto de vista do capital (MÉSZÁROS, 2011b, p. 271).

Do ponto de vista da memória, pressuporia a realização de um processo formativo orientado por uma ideologia radical de questionamento à ordem estabelecida que implicaria, por conseguinte, em mudança do comportamento prático do indivíduo diante do mundo. Os conteúdos de memória relacionados aos vários aspectos constituintes da realidade, a partir de uma tal orientação ganharam um significado totalmente novo voltado, não para a legitimação, mas para o questionamento e a transformação social.

Mészáros afirma que toda e qualquer ideologia pode ser determinada pela época histórica basicamente em dois sentidos: no primeiro, trata-se de um tipo específico de orientação conflituosa “das várias formas de consciência social prática” (MÉSZÁROS, 2004, p. 67) que permanecerá presente nas sociedades de classes. Assim,

[...] a realidade dessa orientação conflituosa e estruturalmente determinada da ideologia não é de modo algum eliminada pelo discurso pacificador da ideologia dominante. Este último deve apelar para a “unidade” e para a “moderação” [...] precisamente para legitimar suas reivindicações hegemônicas em nome do “interesse comum” da sociedade como um todo (2004, p. 67).

No segundo sentido, Mészáros afirma que as ideologias também são determinadas

[...] na medida em que o *caráter específico* do conflito social fundamental, [...], surge do caráter historicamente mutável – e não em curto prazo – das práticas produtivas e distributivas da sociedade e da necessidade correspondente de se questionar radicalmente a continuidade da imposição das relações socioeconômicas e político-

culturais que, anteriormente viáveis, tornam-se cada vez menos eficazes do curso do desenvolvimento histórico. Desse modo, os limites de tal questionamento são determinados *pela época*, colocando em primeiro plano novas formas de desafio ideológico em íntima ligação com o surgimento de meios mais avançados de satisfação das exigências fundamentais do metabolismo social (MÉSZÁROS, p. 67).

Neste sentido o filósofo húngaro (2004) estabelece também três posições ideológicas fundamentais: na primeira, a formulação de ideias e comportamentos sociais apoia indiscriminadamente a ordem social vigente; no segundo, as proposições fazem a crítica viciada e superficial a essa mesma ordem; já no terceiro, “contrapondo-se às duas anteriores, questiona a viabilidade histórica da própria sociedade de classes, propondo, com o objetivo de sua intervenção prática consciente, a superação de todas as formas de antagonismos de classe.

Toda ideologia, dessa forma, pode se enquadrar em uma das três perspectivas apresentadas acima, a depender do grau de comprometimento com a ordem social estabelecida. Assim, a percepção e o discurso equivocados de que as ideias se autonomizaram em relação a base material da sociedade, tanto dos ideólogos alemães que não observaram a relação entre suas formulações e a materialidade quanto para filósofos e cientistas do nosso tempo que acreditam cegamente na “objetividade científica”, “neutralidade axiológica” e “relatividade gnosiológica” constitui um desdobramento falacioso determinado pelas relações materiais estabelecidas em cada época, que guardam na sua essência a marca dos conflitos sociais subjacentes pelo controle do metabolismo social em toda a sua abrangência.

No âmbito da memória, a reprodução de relações valorativas que na sua forma de ser-precisamente-assim coaduna com a reprodução da sociedade burguesa acaba por internalizar e perpetrar um tipo de ideologia que corrobora deliberadamente com a afirmação da ordem “adotando e exaltando a forma vigente do sistema dominante [...] como o *horizonte absoluto* da própria vida social” (IDEM), corresponde, a primeira posição ideológica elencada por Mézáros. No sentido diametralmente oposto, a interrupção no processo desse tipo de valores sociais e a constituição de uma orientação alternativa voltada para o questionamento da viabilidade histórica desse modo de produção e reprodução enquadrar-se-ia na terceira posição ideológica estabelecida por Mézáros.

Vale aqui lembrar que uma das determinações mais fundamentais da ideologia é o seu imperativo de operar pela necessidade de transformar as ideias transpostas pela classe dominante, nas ideias dominantes de cada época histórica, conforme afirmaram Marx e Engels (2007). Neste sentido, a internalização dos valores e normas sociais, sua materialização na forma de comportamento social prático que se desenrola na esfera da vida cotidiana, é absolutamente necessário para se compreender o modo como se realiza a reprodução da ordem burguesa.

Por essa perspectiva, compreender o trabalho como resultante de um pecado e configurado como um castigo de acordo a narrativa bíblica, ou mesmo enquanto uma atividade capaz de dignificar o homem como o único meio válido e eficaz que justifica a aquisição e a acumulação de riqueza, conforme trabalhado por Weber (2004), ou ainda se entender o trabalho como categoria fundante do ser social, transformador da natureza e responsável pela criação do mundo humano-social que, por conseguinte, carece de liberação dos imperativos do capital para que possa se voltar para o atendimento das reais demandas da humanidade (MÉSZÁROS, 2004), são todas elas formulações ideológicas que guardam algum nível de proximidade ou distanciamento em relação à forma de ser do objeto em questão. As duas primeiras formulações apresentadas, cada uma ao seu modo, corroboram com a primeira posição ideológica estabelecida por Mézáros (2004) na medida em que contribuem para a legitimação do sistema social vigente, corroborando com o processo de exploração ao qual a classe trabalhadora está submetida, seja em razão do justo castigo aplicado ao homem pela entidade metafísica, seja como necessidade lícita do processo de enriquecimento e acumulação; a terceira compreensão, por sua vez, corresponde a posição radical que apreende o trabalho na sua forma de ser mais essencial podendo desembocar numa proposta efetiva de emancipação do trabalho em relação aos desígnios do capital.

Nesse sentido, o sujeito que passa a compreender o trabalho na sua determinação e manifestação sob o jugo da atividade capitalista de produção como única forma de existência legítima, condicionando seu comportamento social a partir desta forma de manifestação da consciência, não será capaz de perceber as inumeráveis contradições existentes no sistema capitalista que possui como base primária de reprodução a exploração da força de trabalho. Uma tal compreensão, além de estar diretamente vinculada aos interesses socio-reprodutivos do sistema social vigente, uma vez que reproduz e legitima ideologicamente os seus mecanismos de reprodução social,

corroborar deliberadamente com a ideologia particularista da classe dominante, cujos interesses permeiam o interior da sociedade como se fossem gerais.

É neste sentido que o entendimento do mundo engendrado por este sujeito, armazenado e resgatado da memória inúmeras vezes, inclusive sendo propalado no processo de formação das gerações posteriores a si, ou seja, formando as novas gerações traz indubitavelmente o enviesamento, neste caso específico, da ideologia dominante. Deste modo, é preciso salientar que a memória não guarda os objetos desprovidos de determinações, mas todas as impressões e imperativos que se formaram no momento de apreensão do objeto pela consciência e do seu respectivo armazenamento.

Evidentemente, nada impede que um sujeito que se forma a partir de uma tal orientação prática no mundo, ou seja, legitimando e corroborando com o sistema social vigente possa, a partir das experiências vividas reformular seus conceitos e sua compreensão do mundo e, por conseguinte, seus conteúdos e processos de memória passando então a questionar a forma como o trabalho é explorado na sociedade burguesa. Naturalmente, um tal processo de tomada de consciência pressupõe a adesão a um novo tipo de comportamento social diante do mundo, não legitimador das relações vigentes, mas crítico romântico ou revolucionário.

Em ambos os casos em que um indivíduo pode compreender o trabalho de uma determinada maneira e isso implica diretamente no seu comportamento social prático diante do mundo, trata-se de uma adesão a uma determinada posição ideológica; se esse indivíduo possui consciência ou não desse processo, isso em nada modifica a questão. No que concerne à problemática da memória, o entendimento conceitual acerca do que é o trabalho será armazenado na memória e, desta maneira, será reproduzido e transmitido para gerações futuras. Isso pode se aplicar ao caso de um pai formando seu filho ou ao caso das escolas formando toda uma geração.

De que maneira, a apreensão de conhecimentos acerca do período militar no Brasil vai ser assimilado, armazenado e reproduzido pelos indivíduos que não viveram este processo? Um golpe civil-militar ou uma revolução para livrar o Brasil do perigo iminente do comunismo? É cabível a mesma reflexão em relação à Revolução Russa. A forma como as gerações vão se apropriar e reproduzir esses conhecimentos que serão armazenados na memória e, sobretudo, se conduzir no mundo a partir de uma determinada perspectiva ética a depender da orientação prática adotada, tem uma importância crucial para as lutas de classes. Por isso, a luta em torno da memória é também pela formação da consciência de classe.

Os exemplos citados são apenas explicações sintéticas de fenômenos que ocorrem em larga escala no interior da sociedade, mediados amplamente pelos processos de memória. Deste modo, ao adquirir uma informação sobre um determinado processo social, esse conhecimento chega ao indivíduo a partir de uma perspectiva ideológica. A informação armazenada na memória, portanto, que poderá ter papel primordial no processo de orientação prática do indivíduo de classe está vinculada, de uma maneira irremediável, às diversas matrizes ideológicas existentes num dado sistema de relações sociais e, deste modo, à luta pelo controle do metabolismo social.

Vale ressaltar que, assim como em Marx e Engels, Mészáros atribui substantiva importância à base material da ideologia, pois compreendê-la é, antes de tudo, apreender as determinações materiais e os interesses sociais antagonicamente estabelecidos sob os quais as ideias produzidas em um determinado período histórico estão ancoradas. As formulações teóricas, os conhecimentos produzidos e propagados, portanto, armazenados na memória levam a marca indelével dos conflitos sociais existentes e da luta pelo controle do metabolismo social (MÉSZÁROS, 2004). As formulações ideológicas estão, deste modo, condicionadas às estruturas materiais da sociedade e somente podem ser compreendidas na medida em que são articuladas com as determinações socio-reprodutivas do sistema social vigente. Do mesmo modo, as memórias produzidas não devem, em hipótese alguma, sob o risco de perder de vista o único elemento explicativo real para a sua existência, prescindir da sua base material, por isso, memória e ideologia existem em uma intrincada trama social da qual somente poderá desenrolar-se numa sociedade emancipada.

É importante reafirmar que para Mészáros (2004), não existe na sociedade de classes, sujeitos não-ideológicos, uma vez que as ideologias já estão dadas quando os homens vêm ao mundo, sendo através delas que eles “adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX 2008, p. 48). A ideologia é, portanto, o elemento que nasce das relações materiais e permite a materialização dos comportamentos sociais e da compreensão da realidade, em outras palavras, uma consciência social prática.

As ideologias são, não apenas a generalização das ideias particulares elaboradas pelas classes dominantes – daí que, enquanto tendência, as memórias adquiridas a partir dos processos sociais pendem para a reprodução e legitimação da ideologia dominante – mas, também, materialmente ancoradas e determinadas com um grau relativo de autonomia. Do mesmo modo, as ideologias e as memórias, ou as memórias eivadas pelas ideologias se reproduzem e se determinam reciprocamente

sofrendo constante interposição dos processos sociais e das lutas de classes. Marx e Engels observam que

Daí se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto ou indireto, e que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras, que essas últimas gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela (MARX e ENGELS, 2007, p. 422).

Os autores alemães deixam claro que às novas gerações é legado todo o poder social que os precedeu, desde forças produtivas até formas de consciência. O que dizer, então, da memória? Se os conhecimentos produzidos ao longo de um determinado processo não estão para além das determinações materiais da ideologia, a memória, no mesmo sentido, não está isenta dessas determinações. Pensando mais uma vez a contemporaneidade, esse enviesamento da memória por parte da ideologia tem seus contornos ainda mais definidos. Entretanto, ao passo que podemos identificar as investidas da ideologia nos processos de memória não é igualmente possível, por outro lado, ter tanta clareza no que concerne aos limites entre esta última e a memória.

A questão que se coloca, portanto, é: é possível falar em uma memória não-ideológica? Antes de responder a esta pergunta é preciso resgatar a forma como a ideologia foi definida neste capítulo, pois isso guarda relação direta com a postulação da resposta; primeiro foi afirmado com base na leitura de Mészáros (2004) que tudo está “impregnado de ideologia”, e; segundo que a ideologia está amplamente articulada à luta entre as classes sociais pelo controle do metabolismo social. Os exemplos apontados acima foram no sentido de evidenciar esses dois aspectos do discurso ideológico, ou seja, seu inescapável caráter de classe e a sua associação aos interesses materiais divergentes.

Com base em tudo o que foi dito até aqui, a resposta imediatamente demandada para responder à questão levantada poderia ser indubitavelmente não; não é possível falar de uma memória não-ideológica nos termos em que esta foi definida. Contudo, tal resposta não abarca a complexidade do problema. A solução mais próxima do movimento da realidade é aquela segundo a qual é possível afirmar que existem

memórias que não são ideológicas, na medida em que não se articulam com a luta pelo controle do metabolismo social de forma explícita, mas, ao mesmo tempo, não é possível asseverar que existe memórias que não estejam impregnadas de ideologia, pois, como entendeu Mészáros “a verdade é que em nossa sociedade tudo está “impregnado de ideologia” (2004, p. 57).

Para explicitar essa formulação é suficiente lembrar aqui do livro de Pablo Neruda ou de Gabriel Garcia Marques que foi lido a meses ou anos atrás; da escola que foi frequentada na infância e adolescência durante o processo formativo institucional do indivíduo, da ida ao cinema num shopping center qualquer para assistir ao filme da Marvel ou da DC, ou num churrasco em família no final de semana. Em nenhum dos casos supracitados, as memórias acerca desses acontecimentos particulares devem ser necessariamente associadas às memórias ideológicas, ou seja, nenhuma delas está diretamente ligada ao controle do metabolismo social. A lembrança do ato em si da leitura de um livro determinado não pode ser entendida como um ato mediado imediatamente pela ideologia; contudo, seria ingenuidade acreditar que qualquer um dos atos supramencionados possa ser realizado ou mesmo lembrados pelo indivíduo fora ou para além das determinações sociais que enseja. Em outras palavras, a leitura de um livro e o passeio ao Shopping Center para assistir ao filme pode estar sendo determinado pela necessidade do capital de criar o consumo de bens relacionados à indústria cultural (ADORNO, 2002), estando, portanto, também relacionada à necessidade da ideologia dominante. O mesmo poderia ser dito, em muitos sentidos diferentes, relacionados a primeira e a terceira posição ideológica elencadas por Mészáros (2004) acerca do churrasco em família.

A este aspecto particular da lembrança, que Halbwachs (2004) denominou de quadros sociais, já foi por ele suficientemente explorado. Basta dizer que toda lembrança traz consigo um conjunto de fatores inescapáveis ao seu processo de constituição, seja o tempo, o lugar, o grupo social, a conjuntura, entre outros. Evidentemente, o que deixou de ser dito pelo autor, conforme foi apontado ainda na primeira seção desta tese, foi a contradição inerente à sociedade burguesa. Se toda memória se constitui na contradição, quer o indivíduo perceba, quer não – esse aspecto da memória será explorado na quarta e última seção desta tese – ela traz esse aspecto como latente em-si; do mesmo modo, ao lembrar do livro que se leu, o ato em si foi mediado por muitas situações, desde a motivação com a qual se leu até a conjuntura na qual tal acontecimento se desenrolou. Por qual razão ler aquele livro em particular?

Qual o seu conteúdo? Em que momento da vida esse livro determinado foi lido? Com qual objetivo? Etc. em suma, na memória só pode existir os reflexos dos atos mediados por todas as suas determinações. Por essa razão, em qualquer um dos casos mencionados acima, as memórias se formam já impregnadas de ideologia, ainda que elas não guardem nenhuma relação direta com o controle do metabolismo social. A este respeito, vale aqui reproduzir a importante passagem de Lukács (2014) na qual afirma que

[...] Na medida em que a arte é também recordação do passado da humanidade, o processo de conservação do passado na arte, é igualmente um processo extremamente complexo. Lembro-lhe, por exemplo, como Homero, no final da Antiguidade, ficou quase esquecido e até os primórdios da era moderna conservou-se num plano inferior a Virgílio, porque a humanidade medieval encontrava em Virgílio a sua infância. Foi preciso que surgisse a cultura burguesa, com seus críticos ingleses que opuseram e preferiram Homero a Virgílio, ou com Vico, no século XVIII, para que a humanidade voltasse a encontrar em Homero o seu próprio passado. Um desenvolvimento análogo ocorreu com Shakespeare. O que consideramos como literatura, ou arte mundial viva, é algo que se modifica continuamente (2014, p. 42).

Deste modo, ler este ou aquele autor em determinada época histórica está relacionado a uma série de outros fatores, entre eles, a afirmação da identidade e da forma de ser de uma determinada classe social ou tempo histórico, ou mesmo a forma como o gênero humano se identifica com o seu passado. Por isso, mesmo a lembrança do livro que se leu não pode prescindir de sua impregnação ideológica, tampouco do seu sentido ontológico. Lukács prossegue afirmando:

[...] É claro para todos nós que este “recordar” é um processo histórico, e que, se retomo determinadas lembranças do passado, sou obrigado, exatamente por isso, a entendê-las como momentos ontológicos do vivo desenvolvimento da humanidade e não como uma articulação teórico-cognoscitiva do tempo em passado, presente, futuro, articulação que só pode ter sentido para certos aspectos específicos da ciência. Mas não é verdade, como pensava Benjamim, que aquilo que já decorreu, quando se torna “presente”, salte fora do passado (2014, p. 43).

Argumenta ainda que

Minha maior experiência infantil foi quando, aos nove anos, li uma versão húngara em prosa da *Ilíada*. O destino de Heitor, isto é, o fato de que o homem derrotado tinha razão e era o grande herói, foi determinante para todo o meu desenvolvimento posterior. Isso se encontra, naturalmente, em Homero, e se assim fosse, não poderia ter

influído sobre mim desse modo. É claro, todavia, que nem todos leram a *Ilíada* assim (2014, pp. 43 – 44).

Na citação acima, dois aspectos sobressaem: o primeiro, refere-se ao processo de realização da lembrança operado pelo próprio Lukács ao recordar-se de uma leitura realizada na sua infância e que marcou todo o seu desenvolvimento, anos depois resgatada a fim de consubstanciar sua argumentação estética. Evidentemente, a leitura e apreensão dos conteúdos de uma obra, bem como a forma como a catarse pode vir a se realizar, é singular para cada ser social. Contudo, cabe salientar, que a presença da emblemática personagem de Heitor articulado ao problemático desfecho da obra traz, também, um significado relacionado ao sentido ontológico da existência do próprio Lukács⁷³; o segundo aspecto refere-se à articulação ontológica existente entre passado e presente uma vez que o primeiro, sendo resgatado pelo último, não pode prescindir de suas determinações no ato de sua reconstituição; ainda que tais lembranças possam se enfraquecer e até cair no esquecimento com o passar do tempo isso, contudo, em nada modifica o fato de que os imperativos sociais a partir e com os quais as relações sociais se desenvolvem conservam enquanto reflexo na memória todas as suas determinações. Argumenta, por fim, que

Este fato tem para a ontologia da arte uma consequência extraordinariamente importante: só podem ser conservadas as obras de arte que, num sentido amplo e profundo, se relacionam com o desenvolvimento da humanidade como tal e, por esta razão, podem resultar eficazes sob os mais variados ângulos interpretativos (LUKÁCS, 2014, p. 44).

Referindo-se ao problema da arte não altera, substancialmente, o conjunto de questões aqui tratadas. Deste modo, é importante dizer novamente que os conhecimentos adquiridos durante o processo formativo dos indivíduos, seja no âmbito institucional ou comunitário e que serão armazenados na memória, trazem a indelével marca da ideologia. Mesmo os processos operativos práticos do dia-a-dia, conforme abordado por Bergson (2010) e também por Heller (2014), realizados mecanicamente e que viabilizam as atividades cotidianas, como dirigir ou operar uma máquina no chão da fábrica, senão o conteúdo, a forma de compreensão dessas atividades está eivada de ideologia. Afinal, operar uma máquina sob a égide do capitalismo não pressupõe

⁷³ Afinal, não foi também a luta travada por Lukács no interior da URSS contra as tendências irracionistas e vulgarizadas do próprio marxismo, sua incessante luta em prol de uma ortodoxia marxista que o fez ser sumariamente perseguido pelo regime Stalinista? Por fim, o derrotado não tinha razão?

desenvolvimento das forças produtivas, substituição do trabalho vivo, ampliação da extração da mais-valia relativa, ampliação do exército industrial de reserva etc.? Como essa informação será armazenada na memória e, a partir daí, como será reproduzida? É perceptivo a intrínseca relação existente entre a produção do conhecimento e a formação das memórias.

Conclui-se, neste sentido, afirmando que todas as memórias – por serem produzidas num contexto marcado pela luta visceral em torno do controle efetivo do metabolismo social, momento histórico no qual as classes sociais que se antagonizam no interior da sociedade, pensando o mundo contemporâneo, apresentam perspectivas e projetos diametralmente opostos possuindo, cada uma, sua própria ideologia, ou seja, sua consciência prática inevitável (MÉSZÁROS, 2004) – estão inevitavelmente eivadas de ideologia.

MEMÓRIA E ALIENAÇÃO

Um outro aspecto que precisa ser considerado quando se pensa em extrair algumas das complexidades da categoria da memória é, sem dúvidas, sua relação com os processos de alienação social em curso. Entretanto, é preciso reconhecer tratar-se de uma inferência de difícil e delicada realização, uma vez que a categoria da alienação como será aqui abordada, ou seja, no sentido marxiano, já dispõe de um estatuto ontológico definido associado aos processos de trabalho.

Será realizado um esforço no sentido de evidenciar que, além da manifestação concreta da alienação no complexo do trabalho, ela produz também desdobramentos em outros complexos sociais, o que torna possível falar de uma memória alienada. Antes, porém, é preciso pensar essa determinação no campo da objetividade do trabalho para então analisar suas implicações no campo da memória.

Diversos autores ao longo da história já trabalharam de diferentes maneiras com a categoria da alienação. Não deixa de ser válido pensar que os contornos que a categoria passou a ter no âmbito da filosofia marxiana são desdobramentos diretos da assimilação crítica e requalificação do complexo de categorias amplamente difundidas no contexto do idealismo alemão, sobretudo daquelas provenientes das formulações de Hegel (2013) e Feuerbach (2007).

De fato, o sistema filosófico hegeliano começa pelo processo de alienação, a partir do qual se origina a alteridade e o diferente de si. “Hegel defende o ponto de vista de que a objetividade surge da alienação e que sua verdadeira e autêntica conclusão só

pode consistir na supressão de toda objetividade” (LUKÁCS, 2013. p 400). Ainda assim, a criação do novo mediado pela alienação do ser possui, do ponto de vista lógico, o indubitável sentido positivo, pois é através da alienação que o momento ontológico da filosofia hegeliana se origina. Lukács afirma que

[...] a lógica hegeliana [...] não pretende ser uma lógica no sentido escolar da palavra, uma lógica formal, mas uma indissolúvel unidade espiritual de lógica e ontologia: por um lado, as verdadeiras conexões ontológicas recebem em Hegel sua expressão adequada no pensamento tão somente na forma de categorias lógicas; por outro, as categorias lógicas não são concebidas como simples determinações do pensamento, mas devem ser entendidas como componentes dinâmicos do movimento essencial da realidade, como graus ou etapas no caminho do espírito para realizar a si mesmo. Portanto, as antinomias de princípio [...] decorrem do choque de duas ontologias, que, no sistema conscientemente exposto por Hegel, estão presentes, mas não são reconhecidas, e que frequentemente operam em oposição recíproca (LUKÁCS, 2012, p. 197).

Neste sentido, o momento ontológico da filosofia hegeliana, erradicado, principalmente, na *Fenomenologia do espírito* (2013) (LUKÁCS, 2018), e os seus desdobramentos ao realizar-se no mundo, mediante o processo de reconciliação consigo no âmbito do desenvolver-se histórico, uma vez decorrente da alienação do ser que acaba por dar origem ao novo, deve ser entendido como um momento positivo e, sobretudo, permanente, inerente ao ser. Pensando o problema da alienação na filosofia hegeliana, Gorender afirma que

A alienação, em Hegel, era objetivação e, por consequência, enriquecimento. A Ideia se tornava ser-outro na natureza e se realizava nas criações objetivas da história humana. A recuperação da riqueza alienada identificava Sujeito e Objeto e culminava no Saber Absoluto (2013, p. 30).

É verdade que a alienação na filosofia hegeliana foi explorada em mais de um sentido, Lukács (2018) chega a afirmar que ao longo da obra do filósofo alemão, embora o conceito tenha sido radicalizado na fenomenologia, é possível encontrar três níveis diversos para o problema: o primeiro, refere-se a relação sujeito-objeto e seus desdobramentos relacionados ao trabalho e a economia; o segundo, faz alusão a sua manifestação no contexto do capitalismo, “daquilo que Marx mais tarde chamaria de fetichismo”⁷⁴ (LUKÁCS, 2018a, p. 691), e ; terceiro, por fim,

⁷⁴ Muito embora Lukács (2018a) deixe muito claro que apesar da intuição de Hegel acerca do problema, ele tenha sido capaz de extrair todas as consequências deste problema. O próprio

[...] ““alienação” significa o mesmo que coisas (Dingheit) ou objetividade (Gegenständlichkeit); ela é a forma em que, na história da gênese da objetividade, esta é apresentada filosoficamente como momento dialético na trajetória do sujeito-objeto idêntico de volta a si mesmo, passando pela “alienação” (LUKÁCS, 2018, p. 692a).

Lukács esclarece ainda que

a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito que constituem, como processo unitário, a base para a práxis e teoria humanas. Esse complexo de problemas, em uma parte da filosofia contemporânea, tomou um lugar central na medida em que foi tratado como a base para a alienação. Uma conexão, mesmo uma muito íntima, é aqui, sem dúvida, existente: a alienação pode apenas brotar da exteriorização; onde a estrutura do ser não coloca esta última no centro, nem sequer podem adentrar determinadas espécies da primeira. Contudo, não se pode, quando se aborda esse problema, jamais esquecer que, ontologicamente, a origem da alienação a partir da exteriorização de modo algum significa uma conexão inequívoca e incondicionada entre ambos os complexos de ser: determinadas formas de alienação de fato podem apenas surgir da exteriorização, esta pode, contudo, muito bem ser e operar sem produzir alienações. A identificação tão amplamente difundida na filosofia moderna vem de Hegel (LUKÁCS, 2018b 354 – 355).

Deste modo, apesar de Hegel intuir sobre algumas das consequências relativas à alienação, ele não somente não extrai delas todas as suas consequências – inclusive, as mais degradantes, do ponto de vista da sua manifestação na sociedade capitalista –, como também estabelece uma relação de identidade entre alienação e estranhamento nos postulados filosóficos hegelianos; Marx, contudo, rompe categoricamente com essa perspectiva em todos os sentidos – principalmente, no sentido material, dado que a alienação, embora possa se manifestar em diversos complexos sociais, inclusive na consciência humana, não é, em última instância, desdobramento prioritário dela ou mesmo do ser (HEGEL, 2016) –, na medida em que não compreende a alienação como uma forma necessária de manifestação do ser e estabelece uma distinção entre esta e o estranhamento.

A leitura de Lukács, conforme assegura Lessa (2012), identifica um indubitável momento positivo do processo de trabalho, que o filósofo húngaro identifica como exteriorização, a qual é definida nos seguintes termos:

À ação de retorno de todo ente objetivado sobre o seu criador (e por essa mediação, repetimos, sobre a totalidade social) Lukács

Marx, segundo Lukács, já havia apontado para esse problema nos apontamentos da Fenomenologia. Vide Marx e Engels (2007, p. 541).

denominou exteriorização (Entäusserung). [...] a exteriorização corresponde, para Lukács, aos momentos nos quais a ação de retorno da objetivação (e, claro, do objetivado) sobre o sujeito impulsiona a individuação (e, por meio dela, também a sociabilidade) a patamares crescentemente genéricos (LESSA, 2012, p. 121).

Deste modo, a exteriorização, momento no qual o homem exprime toda sua subjetividade através da objetivação criando, a partir daí uma nova realidade de tal modo que essa nova realidade passa a atuar sobre o sujeito que a criou, mas também sobre toda a totalidade social seria, então, um momento positivo deste processo. Lukács estabelece, no entanto, uma clara distinção entre o momento da exteriorização e o da alienação, afirmando que:

Com isso, contudo, circunscrevemos apenas a esfera de ser de nosso fenômeno, a alienação. O próprio fenômeno, nos comentários de Marx por nós citados, pode-se formular assim: o desenvolvimento das forças produtivas é ao mesmo tempo, de modo necessário, o das capacidades humanas. Todavia — e aqui o problema da alienação adentra plasticamente à luz do dia — o desenvolvimento das capacidades humanas deve, não necessariamente, levar a um desenvolvimento da personalidade humana. Ao contrário: precisamente por esse desdobramento ascendente das capacidades singulares ele pode distorcer, degradar a personalidade humana. (Basta pensar quando, em muitos especialistas de equipes do presente, nos quais as habilidades especiais cultivadas refinadamente se tornam em altíssimo grau destruidoras da personalidade (LUKÁCS, 2018b, p. 504).

A alienação, desta maneira, corresponderia a um momento particular da reprodução social do homem, dado que “algumas objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar, de impulsos, em obstáculos ao desenvolvimento da humanidade” (LESSA, 2012, p. 125). Enquanto a exteriorização expressa a materialização das objetividades criadas também a partir dos processos pré-ideativos para os quais a memória desempenha papel necessário, sendo a exteriorização parte dos complexos imprescindíveis para a criação do mundo humano-social, a alienação, por sua vez, se expressa enquanto uma relação historicamente determinada de expropriação, estranhamento e não reconhecimento de si.

Marx, neste sentido, no processo de rompimento com o idealismo alemão fornece à alienação um sentido objetivo. Não se trata de uma relação reflexiva do espírito consigo mesmo, cujo único propósito é realizar-se no mundo caminhando em busca da materialização da razão absoluta e da efetivação da eticidade, como supõe Hegel (1997; 2013), mas, de um processo real intensificado na sociedade capitalista e que constitui o sustentáculo precípua deste sistema de relações sociais. Em outras

palavras, a alienação sobre a qual Marx se debruça é, ainda que transitória, caso a humanidade consiga resolver o problema do controle em torno do metabolismo social, uma forma de existência concreta.

Ainda nas suas primeiras formulações sobre a temática, nos idos de 1844, Marx já apontava as implicações da nova ordem social para a vida humana, extraíndo da categoria da alienação, consequências que extrapolavam em muito, também as inferências hegelianas sobre ela. Segundo ele

O trabalhador se torna tanto mais pobre quando mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (2010, p. 80).

Muito embora nesta passagem Marx faça uma referência direta ao fenômeno da reificação, há nela também o indubitável caráter geral da alienação, sobretudo no que concerne ao processo de apropriação privada da produção. A alienação possui, segundo a formulação de Marx, uma infinidade de implicações. Ele consiste na expropriação do produto do trabalho humano do trabalhador e na sua conseqüente transformação em mercadoria ao passo que, neste processo, o próprio trabalhador se transforma numa mercadoria.

A criação dos produtos do trabalho que, em si mesmo, não devem ser vistos como negativa, uma vez que é através da objetivação – cuja memória desempenha um papel crucial, como evidenciado no primeiro capítulo desta tese – que a efetivação do mundo humano-social se torna possível. Ganha, entretanto, sob os imperativos do capitalismo, sentido e desdobramento negativos. Acerca deste processo de objetificação do homem, Marx esclarece ainda que

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um poder *independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, faz-se coisa (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (2010, p. 80).

Por meio da alienação, na qual o produto resultante do trabalho é expropriado do trabalhador e se coloca alheio, estranho e contrário a aquele que o produz – em detrimento da apropriação do trabalho excedente realizado por parte da classe que detém o monopólio dos meios de produção – efetiva-se o processo criativo que produz objetos e ao mesmo tempo a objetificação do homem que os produz. Gorender afirma que

[...] o conceito de alienação sofria nova metamorfose ao passar deste último [Hegel] a Marx. Pela primeira vez, a alienação era vista enquanto processo da vida econômica. O processo por meio do qual a essência humana dos operários se objetivava nos produtos do seu trabalho e se contrapunha a eles por serem produtos alienados e convertidos em capital (GORENDER, 2013, p. 32 [grifo nosso]).

Esse processo, contudo, é muito mais amplo e complexo do que pode parecer. Marx evidencia suas implicações em dois aspectos conectados e indissociáveis: o primeiro, refere-se ao empobrecimento inversamente proporcional em relação à riqueza produzida pelo trabalhador. Quanto mais riqueza o trabalhador produz, afirma Marx (2010), mais paupérrimo materialmente ele se torna. Essa é, afinal, a *condição sine qua non* para a existência do capitalismo. Deste modo, o estranhamento resultante deste processo, o fato do trabalhador não se reconhecer como produtor do produto do trabalho e, portanto, da riqueza social produzida é decisivo para que durante a reprodução das relações sociais haja a legitimação desta forma de ser da sociabilidade burguesa.

Há, contudo, um outro elemento decisivo para o problema aqui analisado que precisa ser levado em consideração. Trata-se do segundo aspecto analisado por Marx nos *Manuscritos de Paris* e refere-se ao espraiamento da alienação constatada no campo da materialidade para o campo da espiritualidade. É preciso considerar que o homem não é, como estimado pelos imperativos do capital, meramente uma máquina produtiva cujo único propósito é gerar excedente.

Marx entende o homem como um ser genérico que, apesar de possuir uma individualidade inerente ao processo de fazer-se a si mesmo, também carrega consigo as características inelimináveis do gênero humano. Marx afirma que

O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente],

enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata. enquanto o homem produz mesmo livro de carência física, e se reproduz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz assim mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defrontam livre[mente] com seu produto; o animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, de toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2010, p. 85).

Não compete aqui entrar no mérito da singularidade humana, muito bem exposto por Marx no trecho acima citado e explorado também na segunda seção desta tese a partir de Heller (2014), por hora é suficiente afirmar que o homem se desenvolve no mundo enquanto ser individual-singular, mas também como ser humano-genérico, enquanto subjetividade e individualidade. Estes elementos, embora indissociáveis e indispensáveis para a realização do processo de trabalho, não são em si mesmo, o processo de trabalho, mas se encontram no âmbito do desenvolvimento espiritual do gênero humano.

Deste modo, na medida em que, pela mediação do trabalho, o homem cria as condições necessárias para viabilizar sua reprodução material, no mesmo instante se desenvolvem também as condições para o seu desenvolvimento espiritual. Não sem razão Marx e Engels inferem que

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas (MARX e ENGELS, 2007, p. 92 - 93).

Evidentemente, os autores estão pensando nos processos primários de desenvolvimento da humanidade e nas primeiras formas de sociabilidade. Importa afirmar, no entanto, que os elementos constitutivos da subjetividade humana se desenvolvem e se complexifica [em teoria, dado que a situação atual é historicamente

adversa] na medida em que tão mais desenvolvida e complexa se torna a vida humana em detrimento da criação do mundo humano-social pelo próprio trabalho.

Compete inferir, no entanto, que estando entrelaçado o desenvolvimento espiritual ao material, ainda que em algum momento do desenvolvimento histórico o pensamento incremente as condições necessárias para ganhar autonomia relativa em relação a base material – não sem razão a advertência de Marx (2007) na décima primeira tese sobre Feuerbach só tem sentido a partir desta premissa –, uma vez a alienação se tornando a forma predominante de reprodução da sociabilidade burguesa, esse desenvolvimento espiritual se dá, igualmente, de forma alienada.

Na síntese realizada por Coutinho, o problema do desenvolvimento de uma subjetividade autêntica lega relevância ao traço essencial do capitalismo que

[...] consiste em impor a completa sujeição da produção às leis anárquicas do mercado. Essa mercantilização da práxis tem uma clara consequência sobre a consciência dos homens: a atividade deles tende a se ocultar à sua própria consciência, a converter-se na essência oculta e dissimulada de uma aparência inteiramente reificada. Todas as relações sociais entre os homens aparecem sob a forma de relações entre coisas, sob a aparência de realidades “naturais” estranhas e independentes da sua ação. Os produtos da atividade do homem social, desde a esfera da economia àquela da cultura, revelam-se aos indivíduos como algo inteiramente alheio à sua essência; opera-se uma cisão entre a essência (a práxis criadora) e a existência (a vida social) dos homens. Essa vida social converte-se num objeto “coisificado”, inumano, que não pode mais comportar nenhuma subjetividade autêntica; essa subjetividade, por sua vez, desligada de suas objetivações concretas, nas quais e por meio das quais se constitui e ganha conteúdo, transforma-se igualmente num fetiche vazio (2010, p. 37).

O problema é dimensionado nos seguintes termos: a falta de autenticidade do ser social, seu estranhamento com relação às estruturas age, até certo ponto, à sua revelia, levando ao não reconhecimento de si e da sociedade como uma totalidade articulada cuja autoria é do próprio trabalhador – não sem razão o homem projeta e atribui à criação do mundo humano-social a entidades metafísicas, problema enfrentado por Marx e Engels ainda em *A ideologia alemã* (2007). Ao chegar ao extremo, nega-se o seu próprio ser, induzindo os indivíduos a desenvolverem os mais variados tipos de comportamentos sociais (e psicopatologias) como consequência direta das relações nas quais estão inseridos. Entretanto, a perda do sentido da vida, a inautenticidade e a frustração atingem não somente os complexos sociais, mas também as classes. A rigor, a mesma inautenticidade, resultante da natureza e do sociometabolismo do capital que

atinge as classes trabalhadoras, também atinge as classes dominantes. Lessa chega a concluir que

Em suma, o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). Ao contrário da exteriorização, que corresponde ao momento de afirmação do humano, a alienação constitui um momento socialmente posto de negação do humano, uma negação social do ser humano (2012, p. 136).

Não é suficiente, portanto, explicar o movimento da realidade na sociedade contemporânea [ou em qualquer outra] tão somente a partir dos processos de alienação ocorridos na base material da sociedade, mas, é preciso pensar como essa alienação se espalha para os demais complexos sociais. Não sem razão, ao analisar o complexo de problemas envolvendo a categoria da alienação, Mészáros (2006) se debruça sobre quatro dos seus aspectos ou manifestações consideradas pelo autor como os mais importantes, a saber: o econômico; o político; os ontológicos e morais e; por fim, os aspectos estéticos. Lukács chega mesmo a afirmar que

Correspondentemente, as alienações também podem receber formas, bem como conteúdos altamente distintos nos diferentes patamares. Disso importa apenas que a oposição fundamental entre desenvolvimento da capacidade e desdobramento da personalidade está na base dos seus diferentes modos fenomênicos. Isto é assim em todos os fenômenos de alienação, em particular no caso da produção mais desenvolvida (LUKÁCS, 2018b, p. 505).

Como se pode perceber a alienação, apesar de produzida inicialmente no âmbito do desenvolvimento das forças produtivas, sua manifestação pode atingir todos os complexos sociais possuindo, portanto, diferentes manifestações concretas. Acerca disso, também o Mészáros adverte que

“Alienação” é um conceito eminentemente histórico. Se o homem é alienado, ele deve ser alienado *com relação* a alguma coisa, como resultado de certas *causas* [...] que se manifestam num contexto *histórico*. Do mesmo modo, a “*transcendência da alienação*” é um conceito inerentemente histórico, que vislumbra a culminação bem-sucedida de um processo em direção a um estado de coisas qualitativamente diferentes (2006, p. 40).

A questão que se coloca agora é, no entanto, a de saber se é possível falar em uma “memória alienada”. Antes, porém, de entrar nesta questão precípua, se faz necessário mais um breve esclarecimento. Na primeira seção desta tese foi evidenciado

o papel da memória no complexo social do trabalho. Avançando para além da compreensão na qual a memória deve ser entendida também como aporte da consciência e de todas as outras categorias relacionadas à realização do trabalho, é preciso inferir que a própria memória constitui um complexo social. Então, o que seria o complexo social da memória? E, qual a importância em considerar a memória a partir da compreensão de que ela constitui, também, um complexo social?

Ao se debruçar por sobre o problema do complexo social da linguagem, Lukács estabelece que

Desse modo, a linguagem é um autêntico complexo social dinâmico. Ele tem, por um lado, um desenvolvimento legal próprio, no qual naturalmente essa legalidade própria possui um caráter histórico-social mutável, já que nele não só os elementos (palavras etc.) surgem e passam, mas também as leis que determinam sua estrutura estão sujeitas a essa mudança. Essa legalidade própria caracteriza, como ainda veremos, todos os autênticos complexos dentro do complexo “ser social” (2013, p. 225).

Apesar de na citação acima Lukács estar pensando sobre as determinações do complexo social da linguagem, ele apresenta dois elementos que podem e devem ser tidas como universais no que concerne à definição de um complexo social, a saber: o desenvolvimento de uma legalidade própria, o que pode ser compreendido como a forma particular de desenvolvimento interno de sua estrutura de uma determinada atividade social, e o caráter histórico-social mutável. Lukács situa ainda, na longa, mas necessária passagem abaixo, que

Podemos encontrar em cada complexo social essas inter-relações entre espontaneidade e participação conscientemente desejada na vida de um complexo, entre universalidade e sua limitação por outros complexos ou diretamente pela totalidade, só que essas correlações (assim como muitas outras) serão por princípio qualitativamente diferentes em cada complexo, em cada interação concreta. Daí resulta ainda outra propriedade comum à ontologia dos complexos sociais: eles podem ser precisamente determinados e exatamente delimitados em termos metodológico-conceituais em relação a todos os demais complexos mediante a análise concreta de sua essência e de sua função, de sua gênese e eventualmente da perspectiva do fenecimento ou de sua atuação social permanente. Ao mesmo tempo, eles não possuem, precisamente no sentido ontológico, limites claramente determináveis: sem perder sua autonomia e legalidade própria, por exemplo, a linguagem deve figurar como *medium*, como portadora da mediação em todos os complexos do ser social e, mesmo que isso não se manifeste em outros complexos de modo tão marcante, reiteradamente surgem sobreposições de diferentes complexos, interpenetração de um pelo outro etc., sendo que a autonomia – ainda

que relativa – e a legalidade própria, a determinabilidade precisa do complexo individual, jamais se tornam questionáveis (LUKÁCS, 2013, p. 250 – 251).

A despeito das delimitações fornecidas por Lukács acerca das determinações dos complexos sociais, salta aos olhos sinteticamente a espontaneidade e participação consciente, universalidade e limitação, podendo ser “precisamente determinados e exatamente delimitados, não possuindo, ao mesmo tempo, “limites claramente determináveis”. Não resta dúvida que definir a memória enquanto partícipe de um complexo social de si mesma a partir do quadro conceitual fornecido por Lukács exigiria uma análise exaustiva da categoria, esforço esse que, apesar de necessário, não está imediatamente dentro do escopo deste projeto. Entrementes, ainda que de forma rápida, é possível vislumbrar, ao analisar a problemática da memória, algumas características que permite inferir e aferir acerca da sua autenticidade e afirmar sua condição de complexo social.

Como já foi afirmado anteriormente, a memória constitui uma categoria ontológica do ser social, ou seja, não existe ser social sem memória (enquanto totalidade), na mesma medida em que a memória é *conditio sine qua non* para a existência do ser social, dado que sem memória, a realização dos processos pré-ideativos seria impossível, inviabilizando, portanto, a transformação do mundo e a criação do mundo humano-social e todos os seus desdobramentos possíveis. Deste modo, a memória, compreendida enquanto unidade de armazenamento e retenção de conteúdos, nas suas formas mais desenvolvidas, mediada pela consciência e pela intencionalidade, constitui uma categoria universal, pertencente, a todo o ser individual-singular carregando consigo os traços inelimináveis do ser humano-genérico.

A memória, quando relacionada ao ato de lembrar e/ou esquecer, por sua vez, atua tanto por meio da espontaneidade quanto por meio da possibilidade de realização de buscas de conteúdos específicos mediada pela consciência. O próprio Aristóteles (2012), conforme foi mencionado ainda durante a primeira seção desta tese, já havia se debruçado sobre o problema da memória e da revocação. O ser social é capaz de realizar na memória uma busca consciente de determinadas informações – vale ressaltar que é, principalmente, esse movimento de busca mais a criatividade os responsáveis pela criação do novo no mundo [pensando nos elementos pré-ideativos] – tanto quanto de lembrar espontaneamente em detrimento de alguns estímulos, fazendo-se presente, assim, os elementos da espontaneidade e da participação consciente.

A memória, sendo por um lado a capacidade humana de armazenar informações determinadas historicamente, por outro referindo-se também às capacidades – amplamente determinada pelos imperativos e os fardos do tempo histórico – de lembrar/esquecer de informações, impressões, imagens etc. a partir de um processo dinâmico e sempre mutável, possui, deste modo, uma forma de ser particular, um ser-precisamente-assim que não pode ser confundida com nenhuma outra categoria ou complexo social, podendo ser determinada e delimitada, ainda que os seus contornos últimos possam estar muito além daqueles aqui percebidos.

Respondendo às perguntas levantadas anteriormente, o complexo social da memória deve ser entendido como um amplo campo de estudo que envolve desde a consideração das suas manifestações mais elementares relacionadas com o complexo do trabalho, responsável pela produção e reprodução do mundo humano-social, até suas formas posteriores, referente ao *ethos* societal, as tradições socioculturais, a operacionalização das atividades do cotidiano, a política, a ideologia em suas diversas formas de expressão, a alienação entre tantas outras interrelações.

Desta maneira, todas as qualidades elencadas por Lukács (2013) para se definir de maneira clara e objetiva os complexos sociais podem ser encontradas com certa facilidade ao tratar da memória, tornando possível pensá-la não apenas como uma faculdade inerentemente humana-social nas suas formas de manifestação mais desenvolvidas, mas como um amplo campo de que se encontra intrinsecamente articulado ao outros importantes complexos sociais, como o do trabalho, da linguagem, da arte, etc. A amplitude deste campo de pesquisa, com suas múltiplas determinações e interações complexas, torna possível não apenas a realização de estudos voltados para a compreensão acerca do papel desempenhado pela memória no complexo social do trabalho e da reprodução social, mas, também, seu espraiamento interconectado a outras categorias que subjazem o mundo humano-social, inclusive com os problemas inseparáveis da relação entre memória e alienação.

Cabe ainda, por fim, uma observação crucial. Em termos de forma e de conteúdo, daquilo que se lembra e se esquece, ou seja, da forma como algo deve ser lembrado ou esquecido e dos conteúdos sociais dessas lembranças e esquecimentos, a uma dinamicidade inteiramente determinada pelo movimento histórico-social, de modo que tanto a forma, quanto o conteúdo estão sempre em movimento. Trata-se, portanto, de uma forma de expressão concretamente dinâmica. Acerca desse dinamismo, nunca é demais lembrar, mais uma vez, a importante contribuição de Lukács ao afirmar que

Considerado do ponto de vista da teoria do conhecimento, o passado é o que já é inteiramente transcrito. Ontologicamente, ao contrário, o passado nem sempre é algo passado, mas exerce uma função no presente; e não todo o passado, mas uma parte dele que, aliás, varia (2014, p. 43).

Na citação acima, o que importa salientar para o propósito dessa discussão acerca da relação entre memória e alienação é o fato de que o resgate do passado a partir das determinações do tempo presente sempre traz consigo a necessidade de satisfazer as demandas colocadas na ordem do dia pelos imperativos históricos. Daí decorre o fato de que acontecimentos verdadeiramente revolucionários do passado serem requalificados como as expressões mais bandoleiras da história, na mesma medida em que a recíproca pode ser totalmente verdadeira. Não sem razão, Marx percebeu que apesar de a história poder ser encenada duas vezes, ela só pode ocorrer “a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2011c, p. 25). A respeito deste aspecto particular do resgate do passado, Lukács opera a seguinte afirmação:

[...] Pense na maneira como Brutus foi julgado por Dante e pelo Renascimento, e verá que há uma diferença substancial na avaliação. Trata-se de um grande processo, um processo contínuo do qual cada época extrai aquilo que lhe serve para seus próprios fins. [...] A Revolução Francesa, as guerras napoleônicas, etc., fizeram surgir para a literatura o problema da historicidade que [...] ainda não existia no século XVIII. Na medida em que foi pessoalmente tocado por esse problema, Walter Scott encontrou [...] um ponto de apoio no Götz von Berlichingen, se bem que esta obra tenha surgido sobre bases bem diferentes. Este fato tem para a ontologia da arte uma consequência extraordinariamente importante: só podem ser conservadas as obras de arte que, num sentido amplo e profundo, se relacionam com o desenvolvimento da humanidade como tal e, por esta razão, podem resultar eficazes sob os mais variados ângulos interpretativos (LUKÁCS, 2014, p. 44).

Nesta importante passagem, o filósofo húngaro consegue expressar, entre outros aspectos, a forma como o passado pode se relacionar com os imperativos do presente de uma maneira orgânica, ainda que a forma e o conteúdo desse processo de resgate possa ter objetivos totalmente diferentes daqueles originalmente atribuídos pelos contemporâneos dos respectivos acontecimentos, mas, em qualquer caso, acaba por desempenhar potencialmente alguma efetividade nas necessidades históricas de alguma classe ou grupo social do tempo presente.

Dito isto, não resta dúvida que a categoria da memória se caracteriza enquanto um complexo social, sendo, portanto, não apenas plenamente possível, como relevante e necessário, falar em complexo social da memória. Esse complexo social, por sua vez,

também está sujeito ao processo de espraiamento da alienação e de todos os outros problemas que afetam os demais complexos sociais, uma vez que ele se articula, como complexo, com a totalidade social estando, por essa razão, suscetível a todas as interferências que podem surgir do processo histórico. Não se trata, aqui, de estabelecer um juízo valorativo sobre a suscetibilidade do complexo social da memória, afinal, sendo uma categoria histórica, está sujeita às mudanças do tempo, do espaço, em suma, a maneira como o ser social se apropria das objetivações genéricas da humanidade, mas, antes, de entender exatamente esse seu dinamismo que abre possibilidades tanto de retrocesso, de estagnação, mas, sobretudo, de avanço para além das suas próprias limitações históricas, inclusive de algumas formas de alienação.

Assim, sendo a alienação o processo de expropriação e objetificação do produto do trabalho com todas as suas implicações, torna-se plausível falar em uma alienação da memória que pode ser operada, por um lado, enquanto negação deliberada das memórias produzidas por uma determinada classe social ou grupo e, por outro lado, na condição de operar uma readequação/ressignificação das memórias com o objetivo de garantir a ressonância uníssona delas aos propósitos sistêmicos da sociabilidade burguesa. Evidentemente, este processo deve ser pensado no âmbito das lutas entre as classes sociais e seus respectivos projetos antagônicos de controle do metabolismo social e que, portanto, se opera ineliminavelmente nesta sociedade entremeadado pela contradição. Desta maneira, importa salientar também que esse fenômeno deve ser considerado como desdobramento das formas contemporâneas de sociabilidade, cujo imperativo se desenvolve *pari passu* ao capitalismo.

Ao longo do desenvolvimento histórico, com a formação das classes sociais que passaram a caracterizar fundamentalmente o mundo contemporâneo, no momento em que as lutas entre a burguesia e o proletariado deixa de ser latente e se torna explícita, evidente, passa a estabelecer a tônica dos “tempos modernos”⁷⁵ (MARX, 2013), ou seja, no contexto de ascensão do capitalismo caminhando a largos passos para se tornar o sistema social dominante, cada uma das classes sociais constrói memórias que são condizentes com o seu fazer histórico. Vale lembrar que o processo de armazenamento de informações está diretamente relacionado às experiências vividas por cada uma dessas classes sociais no âmbito da sua respectiva cotidianidade.

⁷⁵ Referência ao filme *Tempos Modernos* de 1936 escrito, dirigido e estrelado por Charles Chaplin no qual retrata diversas facetas do capitalismo, entre elas, o brutal processo de exploração ao qual o trabalhador está submetido e a sua subsunção do trabalho ao capital.

Isso equivale a dizer que cada uma das classes sociais, no processo de fazer-se e constituir-se historicamente enquanto classe em si, constrói uma memória particular acerca deste processo, tanto do ponto de vista sistêmico, ou seja, de uma determinada visão de mundo mais ampla a partir de uma perspectiva ideológica, quanto das experiências cotidianas que fornecem o horizonte de reconhecimento de si e contribuem para a formação da identidade social do ser. É importante salientar ainda que essa construção das memórias, ou seja, os processos de memória, ocorrem independentemente da consciência que os sujeitos possam ter acerca dele. Do mesmo modo, quando se pensa em termos de classes sociais, o problema da consciência deve ser, momentaneamente, deixado em suspenso. A constituição objetiva das classes sociais independe da consciência dos sujeitos sobre elas, mas se liga, unicamente, ao papel desempenhado no processo produtivo. A classe se constitui objetivamente no seu fazer-se histórico. Essa é, aliás, a definição adotada por Marx (2011c) acerca da constituição de classe-em-si, que difere, substancialmente, da classe para-si – essa última, por sua vez, será devidamente apreciada na última seção desta tese.

Isso, obviamente, não implica dizer que a consciência de classe não possui alguma importância, mas tão somente salientar que uma das características do sistema social vigente, como salienta Marx (2010) é se interpor aos sujeitos como uma força estranha e alheia aos seus interesses, aspecto esse que se espalha para todos os complexos sociais, inclusive o da memória. A consciência, neste sentido, não é determinante para a constituição de uma classe em si. A partir deste entendimento, a constituição das classes deve ser entendida enquanto uma objetividade cuja determinação maior se relaciona com seu papel no processo produtivo.

Neste sentido, cada uma das classes desenvolve memórias gerais enquanto partícipe de uma determinada classe social e memórias particulares enquanto sujeitos individuais-singulares portadores de uma subjetividade e de uma singularidade. Dado que tais memórias se formam a partir da objetividade da reprodução social de cada uma das classes, seus conteúdos também são distintos. Embora a plataforma de reprodução social seja a mesma, ou seja, tanto a burguesia quanto o operariado se reproduzem diante de uma força estranha, a saber, o capitalismo, não resta dúvidas de que em ambos os casos as experiências, que constituem os conteúdos da memória, são bem diferentes.

Genericamente falando, estando as inferências postuladas até agora corretas, as memórias que se formam a partir das objetividades da reprodução social da classe operária estão relacionadas às suas vivências cotidianas, seja no âmbito das atividades

laborais do chão da fábrica, das dificuldades financeiras, do achatamento salarial, das condições precárias de moradia, do cerceamento das liberdades, da opressão cotidiana, dos serviços precarizados, dos conflitos sindicais, das greves, das manifestações em busca de melhores salários e condições de vida, da violência policial entre tantas outras formas de manifestação das contradições inerentes a sociedade capitalista. Com raríssimas exceções, a reprodução social da classe operária no âmbito da sua cotidianidade e dos efeitos sistêmicos do movimento do capital, se reproduz a partir destas determinações objetivas. Assim, as memórias da classe trabalhadora devem estar relacionadas ao seu processo de vida real.

A recíproca, por sua vez, é igualmente verdadeira para a classe burguesa. A constituição das suas memórias também está relacionada ao seu processo de vida real, sendo o extremo oposto da forma e do conteúdo da reprodução objetiva e dos conteúdos de memória da classe trabalhadora. Evidentemente, isso não implica dizer que são vivências totalmente contrapostas e segregadas, afinal, frequentemente há no interior da sociedade o “compartilhamento” de experiências que podem ser realizadas tanto pela burguesia, quanto por membros determinados da classe trabalhadora.

Poder-se-ia, facilmente, levantar vários exemplos a este respeito, mas é suficiente lembrar, no âmbito da nacionalidade [brasileira] em questão que o Teatro Municipal do Rio de Janeiro, o Museu de Arte Moderna de Niterói, projetado pelo arquiteto Oscar Niemeyer; as leituras dos livros de Machado de Assis, de Jorge Amado ou a apreciação da obra operística de Ludwig van Beethoven ou de Elomar Figueira Mello, etc., podem ser, do ponto de vista das possibilidades, ainda que com muitas restrições, apreciadas por alguns membros da classe trabalhadora e potencialmente por toda a classe burguesa. Contudo, o mesmo não se aplica a objetivações genéricas da humanidade que transcendem a regionalidade ou a nacionalidade, dado que muitas dessas dependem, necessariamente, do desenvolvimento cultural do ser individual-singular à alguma condição de humano-genérico, assim como, do poder econômico determinante para viabilizar efetivamente essa possibilidade.

A este respeito, cabe salientar que mesmo considerando a possibilidade restrita de que ambas as classes podem se apropriar de determinadas objetivações genéricas da humanidade, a forma como esse conteúdo será apropriado será inteiramente diferente, não apenas em razão da subjetividade com a qual cada um desses indivíduos deve lidar, mas, sobretudo, em detrimento das experiências pregressas, necessariamente de classe, que são determinantes para a forma como esses indivíduos de classe vão compreender e

se apropriar desses conteúdos que passarão a constituir *mutatis mutandis* suas respectivas memórias.

Deste modo, atendo-se especificamente a complexa questão do operariado, a reflexão que se apresenta problemática é saber: se a memória da classe operária se constitui objetivamente a partir dos processos de lutas e das contradições sociais capazes de evidenciar todo o complexo de problemas da sociedade capitalista e da sociabilidade burguesa a ele inerente, por qual razão esse aspecto da contradição que poderia colocar em xeque a continuidade deste sistema, não vem à tona nas lutas cotidianas e sistêmicas?

A fim de responder a essa importante questão, é preciso compreender que quando se fala de memória alienada, não se deve entender com isso que a memória constituída pelo operariado foi apropriada pela classe burguesa na forma de mais-valia e uma nova memória, mais adequada a reprodução sistêmica da classe burguesa lhe foi implantada; mas, antes, que há uma negação deliberada e/ou readequação/requalificação dessas memórias objetivando assegurar a reprodução normativa e minimizar os conflitos e contradições sociais inerentes ao sistema do capital. À vista disso, na medida em que as classes trabalhadoras assumem para si uma memória que não lhe pertence, na medida em que não foi ela quem a produziu, ao mesmo tempo em que resiste e nega sua própria objetividade de ser-precisamente-assim expelindo sua memória e ideologia, essa classe trabalhadora está sendo alienada em suas memórias pela mediação, principalmente, da assimilação da ideologia das classes dominantes.

A memória assimilada pelas classes trabalhadoras, amplamente produzidas pelos instrumentos ideológicos dominados pelas classes dominantes, que imprimem seu particular modo de ser-precisamente-assim como se fosse uma maneira geral de ser, impõe no seio das classes trabalhadoras um processo brutal de alienação. Somente por intermédio dessa alienação que, do campo da economia se espria também pela ideologia e se manifesta no complexo social da memória, que a reprodução do horizonte da sociedade burguesa se torna possível.

No interior das classes trabalhadoras, a reprodução ideológica (forma de ver, compreender e, em alguma medida, a partir da qual pode-se, também, atuar no mundo) que é necessariamente – ainda – uma reprodução das memórias das classes dominantes, dá o tom da legitimação da sociedade burguesa. Isso porque, memória e ideologia das classes dominantes imprimem o ser-precisamente-assim da classe burguesa, e a assimilação de tal ideologia e memória é apenas a reprodução da forma burguesa de ver,

compreender e delimitar o horizonte de atuação possível no mundo para não colocar em xeque sua existência enquanto *locus* de reprodução desta classe.

Obviamente, esse processo não se efetiva sem contradições, pois entre a assimilação ideológica e a reprodução da memória da classe burguesa – que, por exemplo, pode compreender que o problema da miséria social está relacionado à sua indisposição para o trabalho e a tendência das comunidades pobres para o exercício da criminalidade; ou que o problema da violência é uma questão de índole dos indivíduos que já nascem com determinadas pré-disposições e devem ser violentamente reprimidos pelo Estado; ou mesmo que a participação em movimentos sociais que visa lutar por direitos (ainda que de forma absolutamente reformista) no interior da sociedade burguesa constitui uma atividade de oportunistas que não querem trabalhar, como ocorre atualmente a criminalização dos movimentos sociais tanto por parte da sociedade (que assimila e reproduz a ideologia burguesa, e passa a reproduzir por diversos meios essa informação, inclusive pela mediação dos processos de memória) quanto do Estado que expressa os interesses das classes dominantes – e as determinações materiais das classes trabalhadoras, se interpõe uma série de mediações que indicam que esse processo é absolutamente violento e conflitante.

Na medida em que a forma de ver o mundo engendrada pela burguesia pressupõe a naturalização e a perenidade de sua forma-de-ser, sendo que objetivamente a sociabilidade burguesa é insustentável em detrimento das inúmeras irracionalidades que comporta – mas, sobretudo, pela produção em larga escala de mercadorias que, de um lado intensifica a miséria e a exploração e de outro destrói aceleradamente os recursos naturais que constituem *conditio sine qua non* para a reprodução social do homem –, comprometendo de forma irremediável a existência do próprio gênero humano, essa forma de ver o mundo se constitui, quando espalhada e assimilada pelas classes trabalhadoras, tanto do ponto de vista ideológico quanto da reprodução do complexo social da memória, enquanto alienada.

Acreditar, pois, na possibilidade da continuidade dessa forma-de-ser-precisamente-assim da sociabilidade burguesa, decorre também do processo de assimilação ideológica que implica na reprodução de uma memória alienada, sendo diariamente bombardeadas com informações que exprimem o modo-de-ser burguês, buscando a eternização e a legitimação incondicional deste sistema social, muito embora as gritantes contradições deste processo apontem no sentido contrário.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Ao longo desta seção, buscou-se evidenciar a intrincada relação existente entre ideologia e memória, bem como entre essa última e os processos de alienação, tornando possível fazer duas inferências gerais:

1. Toda memória está impregnada de contornos ideológicos, ainda que elas não se relacionem imediatamente com a luta pelo controle do metabolismo social; mas, quando se relacionam são, necessariamente, memórias ideológicas. Do mesmo modo, se essas memórias se reproduzem sem colocar em xeque a reprodução do sistema do capital na condição de historicamente inviável, elas corroboram direta ou indiretamente para a sua legitimação, situando-se entre a crítica romântica ao sistema e a apologia deliberada.
2. Na medida em que a classe trabalhadora produz determinadas memórias no seu processo de vida real que são enviesadas pela ideologia burguesa, que fornece um novo aparato interpretativo para as contradições mais explícitas da sociedade e, com isso, essa mesma classe passa a negligenciar, ignorar, estranhar suas próprias memórias, torna-se possível falar em uma memória alienada.

Ambos os processos, contudo, estão entremeados pelas contradições e pelas lutas entre as classes sociais, implicando tanto na forma quanto no conteúdo com o qual o desenvolvimento histórico ocorre. A ideologia, e é preciso entendê-la como consciência social prática, no âmbito das lutas de classes está frequentemente disputando as memórias – como será visto na próxima seção –, na medida em que também a classe trabalhadora considerada enquanto categoria universal, uma vez que o seu projeto emancipatório pressupõe a libertação da humanidade como um todo e não apenas a sua, pretende espalhar sua consciência social prática para o mundo dos homens, contribuindo para o despertar da consciência de classes, não mais de uma classe em-si, mas de uma classe para-si.

A manifestação da memória alienada, por sua vez, diferentemente do trabalho alienado que só pode ser superado através de um processo revolucionário capaz de fundar uma sociedade efetivamente livre de trabalhadores livremente associados, poderia ser mediado necessariamente pelo reconhecimento, valorização e difusão das memórias e da forma de ser-precisamente-assim da classe trabalhadora nesta organização social, colocando, assim, fim nesta alienação particular e ampliando o

poder e as possibilidades efetivas de colocação na ordem do dia do projeto social emancipador

MEMÓRIA E LUTAS DE CLASSES

“O sistema social socialista não deve nem pode ser senão um produto histórico, nascido da própria escola da experiência, na hora da sua realização, nascido da história viva [...]. E, assim, é claro que o socialismo, por sua própria natureza, não pode ser outorgado nem introduzido por decreto”.

Rosa Luxemburgo

“Sendo a ideologia a consciência prática inevitável das sociedades de classes, articulada de modo tal que os membros das forças sociais opostas possam se tornar conscientes de seu conflito materialmente fundados e luta por eles, a questão verdadeiramente importante é a seguinte: os indivíduos, equipados com a ideologia de classe a que pertencem, ficarão do lado da causa da emancipação, que se desdobra na história, ou se alinharão contra ela? A ideologia pode (e de fato o faz) servir ambos os lados com seus meios e métodos de mobilização dos indivíduos que, ainda que não percebam com clareza o que ocorre, inevitavelmente participam da luta em andamento”.

István Mészáros

INTRODUÇÃO

Para prosseguir, é importante recapitular o que foi afirmado até aqui, pois, somente assim será possível entender como a problemática da memória e seu complexo social se articulam com as lutas entre as classes sociais e, ao mesmo tempo, guarda uma relação importante com o problema da consciência de classe, tema caro não somente à filosofia marxista, que já se debruçou sobre essa questão a partir de diversas perspectivas, mas, também, para outras correntes filosóficas e políticas que, se não encontram nas classes qualquer valor de verdade ontológica, acham na consciência e na ação consciente a substância do agir humano. A consciência de classes, particularmente, com seu emaranhado de relações, condicionamentos e possibilidades está, ainda, estritamente articulada com o problema da subjetividade humana, com a transição da condição de ser individual-singular para ser humano-genérico, principalmente, para se pensar num salto qualitativo do estado de coisas atual na direção de uma sociedade efetivamente emancipada.

Evidentemente, conforme afirma Luxemburgo (2017), a construção de uma sociedade emancipada não pode ser estabelecida por via de decreto. Se a crítica da Espartaquista foi inicialmente dirigida para os acontecimentos relativos à Revolução Russa de 1917, a lição permanece absolutamente atual, pois a sociedade capitalista não será superada a menos que a classe trabalhadora possa se organizar politicamente enquanto uma classe-para-si. Para este propósito, contudo, a ideologia pode constituir tanto um óbice, na medida em que se articula com as demandas de naturalização e validade do sistema social vigente, como também em um impulso positivo para se atingir a consciência de classe necessária para o engendramento de uma sociedade emancipada. Conforme aduz Mészáros, o posicionamento dos indivíduos (a escolha) diante das ideologias constituídas é que vai determinar os rumos da história. Do mesmo modo, *mutatis mutandis*, é a luta de classes no campo da memória que também poderá contribuir substantivamente para o desenvolvimento de uma tal consciência perene que possa implicar numa ética voltada, necessariamente, para a práxis, conforme propõe Heller (2014).

Outrossim, tudo o que foi dito até aqui, o esforço realizado no sentido de qualificar a categoria da memória, o seu complexo e colocá-la em seu devido lugar culmina, inevitavelmente, neste momento de clímax, pois procura-se refletir sobre a relevância e, principalmente, os desdobramentos, de todas as discussões travadas nesta

tese para o domínio da luta, da consciência de classes e de sua intrincada relação com o campo da memória, no atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da organização social; do mesmo modo, busca-se a reflexão acerca do estado em que se encontra a entrincheirada luta entre as classes sociais no interior da sociedade burguesa contemporânea.

É preciso entender a profunda e emaranhada articulação entre as problemáticas tratadas nesta tese para, neste momento, poder avançar no sentido de refletir da forma mais sistemática possível, tanto quanto essa discussão originária permite fazer, para ponderar como esse debate em torno da memória é, também, e necessariamente, um debate sobre a luta e a consciência de classes, de modo que possui relevância particular para ambos os aspectos. Pretende-se com isso afirmar peremptoriamente que *o caráter de classes é indissociável de todas as lutas que podem ser travadas (e, frequentemente, o são) no âmbito do complexo social da memória*, pois a luta pela memória que poderia ser chamada, sem grandes entraves, de autêntica, é também a luta pela construção da identidade de classe, pelo autorreconhecimento de si, pelo desenvolvimento da consciência de classe e, por fim, pelo posicionamento ético na entrincheirada luta pelo controle do metabolismo social. As lutas que podem e são travadas cotidianamente no campo da memória são, ao mesmo tempo, a manifestação da luta entre as classes sociais em suas mais diversas formas.

Apontada esta questão, mas antes de desenvolvê-la, é importante reafirmar que a memória é uma categoria ontológica do ser social e, como tal, ela traz consigo o ineliminável caráter histórico-social mutável com todas as suas determinidades, do qual não poderá escapar enquanto houver homens no mundo. Neste sentido, todos os aspectos do movimento da realidade, do desenvolvimento do ser individual-singular e do gênero humano, de todas as contradições que se desenrolam no interior da sociedade tornam-se, do mesmo modo, conteúdos de memória dos quais o ser social não pode abster-se de se apropriar e reproduzir. Se esse ser individual-singular consegue apreender pela mediação da memória e manifestar esses aspectos inelimináveis da realidade através da consciência e da linguagem na sua vida cotidiana, ou mesmo saltar para além dela – suspender a cotidianidade, ainda que momentaneamente, alçando-se a condição de ser humano-genérico, como propõe Heller (2014) –, em nada implica para o fato de que eles estão presentes dessa forma real e concreta, pois, é importante frisar mais uma vez, não é a consciência que determina a realidade, mas esta última que determina, em última análise, a consciência (MARX e ENGELS, 2007).

Entretanto, é importante atentar-se para dois aspectos: o primeiro refere-se ao fato de que sendo a memória uma categoria imprescindível para o devir humano e para a criação do mundo humano-social, a memória desempenha neste processo diversos papéis, não apenas na esfera do trabalho a partir na criação do novo e da recriação do mesmo, mas também no âmbito do *ethos*, da tradição, dos valores morais e éticos, etc., ela acaba por ser imperativa também para a reprodução social tanto do indivíduo quanto do gênero humano e; o segundo diz respeito ao ineliminável caráter ideológico adquirido pela memória nas sociedades marcadas por contradições entre as classes sociais, que não somente posiciona o sujeito em um dos campos antagônicos relativos à luta pelo controle sociometabólico da sociedade, como também exerce um papel fundamental para a reflexão acerca da luta e da consciência de classes de tal maneira que, compreender as memórias como contradições emanadas das relações materiais ou como memórias harmônicas resultantes dos processos de assimilação ideológicas das ideologias dominantes, possui uma relação simbiótica com ela.

Portanto, memória no sentido ontológico, reprodução social, ideologia e alienação, nas sociedades de classes, estão intrinsecamente articuladas e sua separação só pode ocorrer a partir do processo de abstração intelectual na condição de recurso metodológico a fim de demonstrar a sua particularidade; no mesmo sentido, esses aspectos constitutivos da forma de ser-precisamente-assim da memória, bem como a manifestação da sua determinidade guardam, do mesmo modo, relação intrincada com os problemas abordados neste capítulo acerca da luta e da consciência de classes de uma tal maneira que pode-se apresentar as seguintes proposições gerais:

- a) Todas as memórias são, necessariamente, memórias de classes – pouco importa se o sujeito que as reproduz tem consciência do caráter de classe das suas memórias ou não; contudo, se ele vive e se reproduz numa sociedade fortemente demarcada pelo antagonismo social, pela contradição estrutural entre as classes sociais, esse sujeito não pode ser algo diferente do que é o conjunto das relações sociais a partir das quais se reproduz. As memórias se constituem no terreno da materialidade e, por essa razão, trazem consigo a marca indelével das sociedades de classes quando nelas são consubstanciadas;
- b) A luta de classes, apesar de ocorrer fundamentalmente no campo da luta pelo controle do metabolismo social, se espraia para todos os complexos sociais, da estética a ética, inclusive pelo complexo da memória; a luta de classes no campo da memória é, ao mesmo tempo, uma luta pela identidade de

classe, pelo reconhecimento de classe e, por conseguinte, pelo alçar-se à condição de classe-para-si; lembrar de todas as lutas travadas historicamente pela conquista dos direitos trabalhistas, das revoluções protagonizadas com unhas e dentes pela classe trabalhadora, de como ela é cotidianamente usurpada material e espiritualmente pela sociedade vigente ou esquecer e reinterpretar tais acontecimentos pela mediação dos imperativos ideológicos burgueses é, sem dúvidas, fundamental para a luta de classes. A classe trabalhadora precisa apropriar-se das suas memórias, sejam das vitórias ou das derrotas.

c) E, por fim, o desenvolvimento da consciência de classe perpassa, também, pelo apropriar-se da forma autêntica de ser das memórias da classe trabalhadora; evidentemente, memórias autênticas não podem ser, ao contrário do que se possa pensar, desprovidas de ideologia, mas guardam uma relação inextricável nas sociedades de classes com a ideologia emancipatória da classe trabalhadora.

Deste modo, o que se pretende neste capítulo é explorar cada uma das hipóteses apresentadas acima em cada um dos tópicos subsequentes com o propósito de apropriar-se do conteúdo e da forma da relação existente entre memória e luta de classes. Evidentemente, dado ao terreno movediço no qual se desenvolve essa tese, é preciso reafirmar o caráter originário deste trabalho e, ao mesmo tempo, como não pode deixar de ser, ensaístico.

Antes, porém, de adentrar os problemas levantados, é preciso fazer referência ao importante trabalho desenvolvido por Halbwachs no livro *Marcos Sociais da Memória*⁷⁶ (2004) no qual desenvolve um relevante estudo sobre “as classes sociais e suas tradições”. Evidentemente, não se pode deixar de notar que o escopo de trabalho do autor não se fundamenta na classe entendida como categorias sociais determinadas historicamente e antagônicas que se rivalizam no interior da sociedade em uma luta constante pelo controle do metabolismo social, mas, primeiro, numa perspectiva que procura compreender as classes mais como categorias particularistas, cuja única determinação estrutural está amplamente articulada ao tipo de atividade técnica desenvolvida por ela e, no transcorrer do tempo, transmitida às próximas gerações de trabalhadores da mesma atividade laboral dentro de um quadro social de memória que, em alguma medida, os define. Entretanto, a contribuição do autor não deixa de ser

⁷⁶ Tradução livre.

importante para refletir sobre o peso da tradição e da transmissão da memória não somente para assegurar a identidade do grupo, mas também para garantir a continuidade da tradição, sobretudo quando relacionada à uma atividade técnica-intelectual particular, ainda que o seu marco social de referência precisa ser frequentemente reconstruído. Eventualmente, as contribuições de Halbwachs serão retomadas com o objetivo de repensar criticamente algumas das suas proposições. Por ora, no entanto, é suficiente afirmar que, a proposta destas reflexões sobre a problemática da relação entre a memória e as classes sociais destoa, cabalmente, do tratamento dado por Halbwachs para a mesma temática, até por que o referencial teórico-metodológico no qual se ancora o referido autor, é outro.

Segue-se daí que o tratamento da questão nesta tese sempre terá como plano de fundo as determinações estruturais que subjazem à totalidade social e, enquanto tal, não permite, mesmo que em última instância, que nenhum dos complexos sociais existentes possam, em hipótese alguma, possuir autonomia completa em relação a elas. Por essa razão, é pertinente reafirmar que se as memórias se produzem numa sociedade de classes, esse aspecto de sua constituição, torna-se uma marca indelével nesta sociedade.

MEMÓRIA E CLASSES SOCIAIS

Antes de explorar a relação entre memória e classes sociais com maior afinco, é preciso esclarecer o que está sendo definido como classe social, pois, somente assim será possível pensar tanto em termos de forma quanto de conteúdo a imbricada relação que essas duas categorias possuem.

Muito embora não exista trabalhos concluídos de Marx e Engels no qual os autores se dediquem de forma mais sistemática ao esforço teórico de conceituar as classes sociais no sentido mais amplo dentro da estrutura do sistema capitalista, e o quinquagésimo segundo capítulo do livro três d'*O Capital* intitulado “as classes” voltado a este propósito está, igualmente, inconcluso, a tarefa à frente se apresenta muito mais árdua.

É preciso observar, contudo, que existem outras obras, principalmente de Marx que, ao analisar objetivamente alguns dos mais importantes acontecimentos do século XIX do ponto de vista da luta entre as classes sociais, apresenta também uma complexa análise sobre as classes e suas determinações. Evidentemente, levando-se em conta as contribuições mais contemporâneas acerca deste complexo de problemas, o campo de pesquisa se amplia demasiadamente, já que muitos autores hodiernos deram importantes

contribuições para se pensar a temática das classes sociais em seus mais diversificados aspectos constitutivos. Por essa razão, essa abordagem será restrita às originais contribuições de Marx e Engels e de alguns outros autores que já constam no escopo desta tese.

Tomando como exemplo os postulados apresentados por Marx e Engels (2010a) nos idos de 1848 no contexto daquilo que foi definido por Hobsbawm (1977) como Primavera dos Povos, os autores apresentam a história humana como “a história da luta de classes”. Entretanto se, por um lado, essa afirmativa é capaz de refletir uma parte significativa da história recente da humanidade, sobretudo aquela a partir da qual a história passou a ser marcada pelo processo de apropriação do excedente produtivo, por outro, não é verdade que toda a história é “a história da luta de classes”, dado que a maior parte da história humana-social transcorreu sem a existência das classes sociais naquilo que o próprio Marx costuma denominar de comunismo primitivo. No entanto, não se trata de um equívoco teórico-analítico, haja visto que entre 1845-46 Marx e Engels (2007) já apresentam o conceito de “propriedade” tribal na qual afirmam que

A primeira forma da propriedade é a propriedade tribal [Stammeigentum]. Ela corresponde à fase não desenvolvida da produção, em que um povo se alimenta da caça e da pesca, da criação de gado ou, no máximo, da agricultura. Neste último caso, a propriedade tribal pressupõe uma grande quantidade de terras incultas. Nessa fase, a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família: os chefes patriarcais da tribo, abaixo deles os membros da tribo e, por fim, os escravos. A escravidão latente na família se desenvolve apenas aos poucos, com o aumento da população e das necessidades, e com a expansão do intercâmbio externo, tanto da guerra como da troca (2007, p. 90).

Assim, os autores já tinham ciência, ainda que estudos sobre essa questão fossem escassos na época, de que existiram outras formas de organização social na qual a propriedade privada dos meios de produção não era a tônica predominante das relações sociais. Deste modo, ao contrário do que se possa pensar, em alguma medida, tal afirmação deve ser analisada como um desdobramento do caráter particular do texto [Manifesto Comunista] em questão e da generalização abstrata da determinação histórica mais importante proposta por Marx e Engels, uma vez que a ordem do dia era, sem dúvidas, a luta entre as classes sociais, sobretudo entre a burguesia e o proletariado. A este respeito, afirmam que

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (MARX E ENGELS, 2010a, p. 40).

Nesta emblemática passagem estão elencadas as principais formas de manifestação concreta que adotou historicamente as lutas entre as classes sociais. A generalização que contempla esse complexo de problemas é a formulação marxiana segundo a qual, independentemente da sua concreção trata-se, sempre, de uma luta visceral entre opressores e oprimidos pouco importando a forma que pode tomar os primeiros em detrimento dos últimos. Vale salientar ainda que a classe opressora se encarna, sempre, na condição de classe dominante tanto das relações materiais quanto das espirituais (MARX e ENGELS, 2007) ao passo que a sua opositora direta aparece na condição de classe dominada.

Os possíveis desdobramentos dessas lutas antagonicas protagonizadas pelas classes sociais no interior de qualquer sociedade, aqui, no interior da sociedade burguesa, somente serão explorados nos próximos tópicos desta seção. Por ora, no entanto, é importante enfatizar que desde o surgimento das classes sociais, apesar de elas se manifestarem concretamente em formas diversificadas, seu conteúdo estrutural acaba por ser muito similar. Por essa razão, uma generalização da situação concreta de cada manifestação histórica só poderia se prostrar na condição de opressores e oprimidos, de possuidores e despossuídos, pois, essa não é uma questão do entendimento, mas do movimento real e concreto da realidade.

A passagem seguinte é, sem dúvidas, ainda mais importante e traz a real dimensão da complexidade do problema das classes sociais ora em foco, pois estabelece que

Nas mais remotas épocas da História, verificamos, quase por toda parte, uma completa estruturação da sociedade em classes sociais distintas, uma múltipla gradação das posições sociais. Na Roma antiga encontramos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores, vassalos, mestres de corporação, aprendizes, companheiros, servos; e, em cada uma dessas classes, outras gradações particulares (MARX e ENGELS, 2007, p. 40).

Percebe-se aqui com muita clareza que, apesar de reconhecer duas tendências antagonicas dominantes que caracteriza toda uma época histórica, como formulado na

citação anterior, os autores observam a existência de variadas gradações sociais ou frações entre essas classes que se tornam a tendência dominante em um momento histórico particular. Essa mesma perspectiva, ou seja, de diversas gradações e frações de classes sociais é apresentada por Marx no inacabado quinquagésimo segundo capítulo do livro três d'*O Capital* o que implica dizer que, seja qual for as classes antagônicas estruturadas em detrimento de uma determinada objetividade histórica elas não são, em hipótese alguma, classes sociais homogêneas. Lá, Marx afirma que

Os proprietários de mera força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários fundiários, que têm no salário, no lucro e na renda da terra suas respectivas fontes de rendimento, isto é, os assalariados, os capitalistas e os proprietários fundiários, formam as três grandes classes da sociedade moderna, fundada no modo de produção capitalista. É na Inglaterra, sem dúvida, que a sociedade moderna está desenvolvida ao máximo, do modo mais clássico. Porém, nem mesmo nesse país a divisão de classes se mostra com toda a nitidez. Também lá suas linhas de demarcação aparecem encobertas por graus intermediários e de transição (embora incomparavelmente menos no campo do que nas cidades) (2017, p. 1161).

Muito embora a reflexão acerca das gradações de classe poderia revelar, no capitalismo contemporâneo, outras frações dominantes, como a fração vinculada ao capital financeiro. Para os objetivos deste trabalho o que efetivamente importa é a perspicácia de Marx ao observar, mais uma vez, as diversas frações intermediárias que podem existir entre as duas classes sociais verdadeiramente antagônicas da sociedade capitalista. Na sequência do manuscrito, o autor afirma que

A próxima pergunta a ser respondida é esta: o que vem a ser uma classe? E é claro que isso decorre da resposta a esta outra pergunta: o que faz com que assalariados, capitalistas e proprietários da terra constituam as três grandes classes sociais? A resposta se encontra, à primeira vista, na identidade entre rendimentos e fontes de rendimento. Trata-se de três grandes grupos sociais, cujas partes integrantes, os indivíduos que os formam, vivem respectivamente de salário, lucro e renda da terra, da valorização de sua força de trabalho, de seu capital e de sua propriedade fundiária. Sob essa óptica, no entanto, médicos e funcionários públicos, por exemplo, também formariam duas classes, porquanto pertencem a dois grupos sociais distintos, nos quais os rendimentos dos membros de cada um deles provêm da mesma fonte. O mesmo valeria para a fragmentação infinita dos interesses e das posições em que a divisão social do trabalho separa tanto os trabalhadores quanto os capitalistas e os proprietários fundiários; estes últimos, por exemplo, em viticultores, agricultores, donos de bosques, donos de minas e donos de pesqueiros (IDEM, 2017, p. 1162).

Infelizmente, os manuscritos são interrompidos nesse trecho, mas nessa discussão inacabada Marx não fala nada diferente do que já havia pronunciado em diversos textos anteriores a respeito das classes sociais. Assim, formulações similares são apresentadas por Marx tanto no âmbito da determinação histórico-social da classe, ou seja, da forma concreta com a qual se apresenta em determinada época histórica, quanto na transição da classe-em-si para a classe-para-si, problema este que será tratado no último tópico desta seção. Vale ressaltar, no entanto, que a existência da classe-em-si é reconhecida por Marx e Engels em diversos momentos da sua obra, pois, ela surge, conforme já foi mencionado anteriormente, com o próprio desenvolvimento do capitalismo na condição de seu antagonismo estrutural irremediável. Os autores estabelecem que

[...] A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular (MARX e ENGELS, 2007, p. 48 – 49).

Nessa citação interessa o fato de que ao lado da classe trabalhadora, mais especificamente do operariado, muitas outras classes que existem na condição de não-dominantes, podem vir a se agregar dado que, apesar de historicamente a classe trabalhadora se antagonizar com a burguesia e o capital enquanto classe social, ela é a única que possui por objetivo sua auto extinção, pois, a assunção da classe trabalhadora a condição de emancipação pressupõe sua superação enquanto classe, assim como a abolição de todas as classes da sociedade, por isso seus interesses se apresentam como universais, embora não como dominantes. No *18 brumário de Luís Bonaparte* (2011c) Marx faz a seguinte asserção

Assim, a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas. Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceleiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união

nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma (2011c, p. 142 – 143).

Na passagem supracitada Marx mais uma vez estabelece a diferença qualitativa entre a classe-em-si e a classe-para-si, pois, se do ponto de vista estrutural todas as parcelas de trabalhadores estão submetidas a um mesmo ordenamento social do qual não podem, a não ser por uma revolução mundial, escapar, quando se trata de pensar a problemática da emancipação a questão não se dá igualmente. Vale ressaltar, todavia, que do ponto de vista de tais imperativos, não importa se os camponeses em questão são franceses ou ingleses, *mutatis mutandis*, ambos estão sob o mesmo jugo do capital e, objetivamente, compõem as diversas parcelas da classe trabalhadora. Por ora é suficiente dizer que as análises empreendidas por Marx e Engels (2010b) acerca das *lutas de classes na Alemanha*, bem como em *Guerra civil na França* (2011b) entre outros, aparecem formulações similares nas quais as gradações de classe sempre estão presentes, embora de alguma forma associadas às classes que demarcam a época histórica, contendo sua própria particularidade.

Sobre esse particular, cabe alguma consideração. Apesar das diversas frações de classes que possam existir no interior de uma determinada classes social pensando, sobretudo, as classes sociais contemporâneas – como por exemplo as frações ligadas ao capital financeiro, ao capital industrial, ao capital comercial e, ainda, aquelas ligadas ao agronegócio –, todas elas, apesar de suas particularidades, se reproduzem no âmbito da classe em um contexto social mais amplo estando, na condição de proprietários dos meios de produção vinculados, indubitavelmente, à classe burguesa; do mesmo modo, no âmbito da classe trabalhadora, existe uma infinidade de categorias que exercem atividades laborais específicas, mas, independentemente das suas particularidades, todas elas encontram-se na condição de possuidores de força de trabalho desprovidos de propriedade se colando, portanto, na condição de trabalhadores assalariados.

Daí se segue que as classes sociais da sociedade contemporânea, bem como de qualquer outra formação social por elas demarcada, só podem ser definidas em termos objetivos, considerando o lugar que ocupa na estrutura de produção no interior do sistema produtivo. Lukács infere a esse respeito que “no espírito do marxismo, a divisão da sociedade em classes deve ser determinada segundo a posição no processo de produção” (2003, p. 133). Desse ponto de vista, uma vez que não é a consciência, a memória ou a ideologia que determina a realidade, pouco importa a forma como esse sujeito se reconhece e se representa no interior da sociedade, sua forma de ser está

condicionada pela estrutura material de sua vida. Esse aspecto será importante, por outro lado, para se pensar a problemática da emancipação humana.

Não obstante, neste momento o importante é delimitar que nenhum ser social pode, nas sociedades de classes, estar além ou acima das classes sociais como pensava Hegel (1997) ao se debruçar sobre o problema da eticidade, mas, são indubitavelmente, determinado ou influenciado por elas carregando consigo uma marca indelével da estrutura social vigente. Mesmo as chamadas “classes médias” pendem, ora para um lado, ora para outro de acordo com o seu interesse material momentâneo. Sua existência só pode ser possível a partir do processo de repartição da mais-valia extraída no chão da fábrica e distribuída entre as diversas parcelas dos trabalhadores improdutivos conforme propõe Marx (2003).

Assim, para refletir a relação da memória com as classes sociais, é preciso entender as classes em dois aspectos: a) que ela é socialmente determinada e, apesar da sua diversidade, a marca estrutural da sua forma de ser não pode ser apagada, enquanto houver classes; b) que existe objetivamente em sua prática social sensível, cotidiana, valorativa etc.; fora desses imperativos materiais a classe só pode ser entendida como abstração. Nestes termos afirma-se que todas as memórias são, necessariamente, memórias de classe, pois os sujeitos não podem, jamais, abstrair objetivamente desta determinação mais geral da sociedade, independentemente da forma como possa encarar esse seu aspecto constitutivo.

Ora, as classes sociais, sobretudo considerando seus traços principais na sociedade contemporânea, possui hábitos socioculturais, particularidades, formação normativa e tradições que poderia mesmo ser dito que são completamente distintas. Evidentemente, a forma como o filho de um burguês associado à produção e à reprodução da parte financeira do capital vive, não se reproduz sob os mesmos imperativos materiais imediatos com os quais o filho de um operário, por exemplo, é impelido a viver.

É verdade que ambos se encontram sob o jugo do capitalismo e partilham, neste sentido, de alguns aspectos da alienação ineliminável no interior da sociedade de classes. Todavia, a completa distinção do processo formativo social de cada um desses sujeitos de classe, pensando esse aspecto no sentido mais amplo possível, evidencia que as situações experienciadas no âmbito da vida cotidiana por cada um deles pressupõe forma e conteúdo de apropriação das objetivações genéricas da humanidade que são muito distintas e, por conseguinte, só podem dar origem a distintas individualidades.

Pode-se aqui fazer referência aos estudos empreendidos por Halbwachs (2004) acerca da importante relação entre a tradição passada de geração para geração dentro de uma mesma família ou de uma categoria de trabalhadores e o processo formativo e reprodutivo que cada uma delas passa a ocupar e operar no interior da sociedade. A discussão acerca da categoria dos trabalhadores jurídicos, a quem Halbwachs dedica parte significativa do capítulo sobre *as classes sociais e suas tradições*, assim como para a transição de uma tradição vinculada a nobreza de sangue azul e sua disparidade com relação a nobreza de toga, evidencia o peso da particularidade formativa, no âmbito da tradição e da memória, para cada uma dessas categorias sociais particulares. Evidentemente, foge às proposições halbwachsanas a perspectiva da luta de classes, apesar das parcas e depreciativas referências ao aspecto “técnico e mecânico” do trabalho operário.

Todavia, não se pode deixar de notar que o autor reconhece a peculiaridade formativa de cada uma dessas categorias que, por sua vez, realizando experiências, às vezes, completamente distintas umas das outras, passam a possuir conteúdos de memória, tradições e moral que podem ser muito díspares; muito embora, é verdade, Halbwachs não tenha se dedicado a esse complexo de problemas no âmbito da classe trabalhadora, nem muito menos consiga transpor de forma efetiva a determinação estrutural transversal a todas as categorias de trabalhadores e das classes sociais. O sentido de classe social para Halbwachs (2004) se confunde com o de categorias de trabalhadores que só é passível de distinção no âmbito das atividades laborais que desenvolvem, segundo o autor, atividades e tipos de trabalho mais humanizados, como aqueles das áreas jurídicas, mas não aos demais trabalhadores técnicos mecanizados pela atividade industrial que são, segundo seus dizeres, desprovidos de qualquer moral “genuína” e, por essa razão, devem apropriar-se da moral alheia vinculada às classes dominantes.

Lukács, por sua vez, afirma que “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” (2013, p. 176). Nesse sentido, não apenas reconhece o papel fundamental que a educação no sentido mais amplo desempenha no processo formativo do ser social como um todo, como já foi trabalhado na seção acerca da reprodução social, não apenas na condição de reprodução consuetudinária de uma determinada categoria social ou grupo, mas, sobretudo, relacionando os processos educativos a necessidade de tornar o outro capaz

de responder às demandas de um determinado tempo histórico, condição, aliás, *sine qua non* para preparar o sujeito para lidar com as adversidades que podem surgir ao longo da sua vida; não somente, portanto, na condição de reprodutora de relações valorativas particulares, mas na situação de alterar as demandas de todo um tempo histórico e responder eficazmente a elas.

Cabe salientar, contudo, que embora possa haver adversidades tanto na vida do burguês quanto na vida do operário e, ainda que a formação de um engenheiro seja substancialmente diferente da formação de um advogado em termos pragmáticos, da mesma forma que a de um pedreiro seja diferente da de um mecânico, tanto a forma como o conteúdo dessas adversidades podem ser absolutamente diferentes. Por essa razão, nas sociedades de classes, o processo educativo – no sentido estrito – das classes sociais antagônicas numa perspectiva mais ampla, pensando em termos gerais, deve preparar esses indivíduos para lidar com realidades distintas, ainda que ambas estarão articuladas, em alguma perspectiva, à estrutura social.

Destarte, as experiências vividas pela classe trabalhadora no âmbito da sua vida cotidiana, a forma como se desloca para sua atividade laboral, o horário que deve acordar para não se atrasar, as pessoas com as quais se relacionam no ambiente do trabalho, a forma como subsumi sua vida fora do trabalho, os lugares que frequenta e as pessoas com as quais se relaciona, a escola na qual estuda, a dupla jornada de trabalho e estudo concomitantemente, as responsabilidades compartilhadas com a família e a comunidade etc., passarão a constituir os conteúdos de memória desse sujeito pertencente à classe trabalhadora.

Evidentemente, tais conteúdos são absolutamente distintos daqueles adquiridos pela classe burguesa em detrimento da sua práxis social. Quantos trabalhadores, afinal, independentemente da categoria a qual esteja vinculado, podem se dar ao luxo de dizer que estudou nos “melhores” e mais caros colégios do Brasil cujas mensalidades, segunda a revista Forbes⁷⁷ podem ultrapassar, inicialmente, os dois mil e quinhentos reais e chegar, finalmente, a mais de dez mil? Certamente um número bastante restrito. No mesmo sentido, passar as férias em Paris, ou Milão, visitar nesses períodos as Pirâmides do Egito ou o Louvre, se deslumbrar com as enigmáticas construções Astecas em Tenochtitlán ou visitar o fantástico mundo de Harry Potter em Orlando, algo que o

⁷⁷ Disponível em: < <https://forbes.com.br/listas/2019/12/quanto-custa-estudar-em-19-das-escolas-mais-caras-do-brasil-em-2020/#foto7>>. Acesso em 26 de maio de 2020.

autor destas páginas, aliás, gostaria muito de fazer, certamente são possibilidades limitadas para imensa maioria dos trabalhadores assalariados.

O que importa salientar a respeito deste processo descrito é que com experiências formativas tão distintas, o desdobramento claro e inevitável é a formação de memórias que estão relacionadas diretamente à forma e ao conteúdo com o qual cada um desses sujeitos realiza suas respectivas *práxis* sociais. Inequivocamente, mais uma vez é preciso evidenciar que os conteúdos de memória de cada um desses sujeitos não podem, em hipótese alguma, ser dissociados daquilo que é a sua *práxis* social com seus nexos e possibilidades materiais limitados pelas conexões objetivas realizadas pelo sujeito no âmbito da sua reprodução cotidiana.

Contudo, é preciso salientar que como todas as categorias sociais sempre há uma margem de autonomia a partir da qual o sujeito pode atuar na reprodução social. Por essa razão, há indivíduos que conseguem, em alguma perspectiva, suspender momentaneamente os imperativos materiais que impele e limita demasiadamente sua margem de ação. Entrementes, essa forma de ser e existir no mundo, a manifestação particular da personalidade alienada que, mesmo nessa condição, consegue colocar em suspensão alguns dos imperativos materiais que frequentemente circunscrevem o indivíduo em lugar específico da sociedade não pode ser visto, em hipótese alguma, como a forma predominante. Essa é, pois, apenas a exceção que confirma a regra. E, certamente, mesmo nessas situações, as experiências serão bastante diferenciadas e com significados distintos, sobretudo, quando claramente, as perspectivas de uma personalidade formada a partir dos imperativos da classe trabalhadora não são totalmente alienadas pela absorção da forma de ser da classe burguesa, o que, diga-se de passagem, frequentemente ocorre.

Por fim, nunca é exagerado fazer referência, em contraposição às poucas contribuições de Halbwachs (2004) para pensar o problema da memória em relação às lutas de classes, os vastos estudos realizados por Thompson (2012a; 2012b; 2012c) acerca do processo de formação da classe operária inglesa no qual procura evidenciar os aspectos objetivos e subjetivos, as tradições, os hábitos, a moral, enfim, toda a gama de coisas que foram, de muitas maneiras, responsáveis pelo processo de constituição das experiências da classe trabalhadora e passaram a constituir de muitos modos os seus conteúdos de memória.

Neste preciso sentido, toda memória é necessariamente memória de classe, pois guarda uma relação íntima com o processo de vida real dos sujeitos pertencentes a cada

uma das classes sociais. Entretanto, se essas memórias poderão ser apropriadas pelos sujeitos na condição de seu potencial emancipador ou na sua forma de ser reprodutivista, isso vai depender de uma série de outros fatores que serão devidamente apreciados no último tópico desta seção.

Por ora, é preciso afirmar que se for verdade, como postulou Duarte (2013) que a apropriação das objetivações genéricas da humanidade são fundamentais para a construção de individualidades para-si cada vez mais complexas, não resta dúvida também que mesmo nesse sentido, a apropriação da produção coletiva da humanidade, mesmo com todas as possibilidades oferecidas pelo desenvolvimento tecnológico, continua a ser privadamente apropriada, de forma que os conteúdos de memória das classes trabalhadoras se restringem, quase que universalmente, ao seu círculo de atuação social mais imediato e necessário.

AS LUTAS DE CLASSES NO CAMPO DA MEMÓRIA

Assim como a ideologia que se espalha para todos os complexos sociais de modo que tudo, nas sociedades de classes, está impregnado de ideologia, as lutas de classes, a mais fundamental em torno do controle do metabolismo social atinge não somente o complexo econômico, mas se manifesta também no campo da memória. Este, por sua vez, é um campo de disputa que desempenha um papel crucial na luta de classes, pois, é neste complexo social que será disputada a forma como os conteúdos de memória serão lembrados pelos sujeitos.

Ainda no tópico anterior foi afirmado que todas as memórias são, necessariamente, memórias de classe. A razão de tal afirmação encontra-se no fato de que o sujeito não pode se autonomizar completamente em relação às determinações estruturais da sociedade na qual se reproduz, dado que os sujeitos são, indubitavelmente, desdobramentos necessários do conjunto das relações sociais. Neste sentido, todos os seus atos produzem memórias que não podem ser dissociadas da sua condição material.

Deste modo, ainda que essa possibilidade exista, de forma geral, não se pode obliterar no sujeito a memória do ato em si. Em outras palavras, refletindo sobre o conhecimento que se pode adquirir acerca do processo de escravidão negra no Brasil, ou mesmo de um ato particular realizado pelo sujeito no dia em que ele foi assistir a uma partida de futebol, seja no campo de terra da comunidade, ou em um estádio oficial de um clube determinado lotado de torcedores, essas memórias em si, ainda que

ontologicamente distintas, pois uma foi adquirida pela mediação de um estudo particular e outra foi efetivamente vivida pelo sujeito, não podem, em hipótese alguma, em condições normais, serem apagadas.

Cabe aqui um breve, mas, necessário, parêntese para estabelecer uma distinção entre memória e história. A história, no sentido amplo e ontológico, como afirmou Marx e Engels (2007) nos idos de 1845-46 nada mais é que a atuação do homem no mundo para produzir a sua vida material; ao fazer isso, esses homens, se relacionando com a natureza e uns com os outros, fazem suas próprias histórias. Contudo, ao construir suas histórias singulares constroem, ao mesmo tempo, a história humana enquanto totalidade social. Em alguma medida, esse problema particular da relação entre o indivíduo e o gênero humano já foi devidamente referenciado na segunda parte da primeira seção desta tese. Aqui é preciso, apenas, estabelecer a seguinte distinção: ao produzir a sua história os homens produzem, ao mesmo tempo e inevitavelmente, a memória dos acontecimentos, dos atos singulares desdobrados na vida cotidiana, das relações sociais que estabelece etc., sendo que isso independe da percepção do sujeito. Essa é, de algum modo, uma memória vivida que não precisa, necessariamente, ter sido vivida pelo sujeito que a reproduz, mas pode ter chegado a ele por intermédio da tradição passada pelas gerações anteriores.

Todavia, quando se chega num momento da história em que a forma de se conhecer o mundo é sistematicamente substituída pela técnica e a educação formal, na qual a tradição oral perde força, conforme citação de Lukács (2013, p. 173) transcrita no tópico anterior⁷⁸, essa memória vivida perde força e os conhecimentos dos acontecimentos históricos passam a ser adquiridos pelos sujeitos de uma outra forma, ou seja, pela mediação da história no sentido estrito, de um estudo sistemático e fechado sobre um determinado acontecimento.

Certamente, ninguém na sociedade contemporânea pode afirmar que possui, efetivamente, uma memória acerca da Revolução Francesa de 1789 ou mesmo da vida social daquele período histórico. Seguramente, considerando Matusalém apenas uma miragem, ninguém vive tanto tempo e, portanto, não possui uma memória vivida deste período. Quando, deste modo, o sujeito contemporâneo lembra da referida revolução ele lembra, na verdade, do conhecimento adquirido de uma forma já sistematizada pelo conhecimento histórico acerca dos acontecimentos daquela revolução específica. Afinal,

⁷⁸ Ver também o tópico “a reprodução social e a memória” da seção segunda.

não se pode lembrar do que efetivamente não foi vivido pelo sujeito ou a geração – exceto, talvez, considerando o endrômico engodo da terapia de vidas progressas. Neste sentido, ainda que ao falar sobre um dado acontecimento relativo à Revolução Francesa como a queda da Bastilha, por exemplo, ainda que a imagem evocada na memória seja a da própria Bastilha e não do livro de Hobsbawm (1977) no qual versa sobre tal acontecimento, sobre o filme que representa essa realidade – mesmo mediado por outra linguagem e permeado pela licença poética – ou sobre o livro didático que se possa ter lido com esse conteúdo, o que se lembra efetivamente é do conhecimento adquirido acerca desta revolução e não da revolução em si.

É preciso salientar, nessa perspectiva, que a lembrança de um acontecimento vivido ou de um conhecimento adquirido guarda uma relação intrínseca com a memória, pois ambas estão nela contidas. Entretanto, o reflexo da realidade adquirido pela mediação de uma instrução normativa, já sistematizada e interpretada por uma perspectiva específica [epistemológica, ideológica, historiográfica, etc.], e o reflexo resultante de um processo de vida real, ou seja, realmente vivido pelo sujeito no âmbito das suas experiências e da sua vida cotidiana possuem, sem sombra de dúvidas, níveis ontológicos bastante distintos. Em ambos os casos, contudo, há uma disputa pela memória, seja pelos acontecimentos recentes vividos, seja pelas lembranças dos conhecimentos dos acontecimentos antigos.

A memória, neste sentido, está relacionada aos acontecimentos passados realmente vividos pelo sujeito ou transmitido pelas gerações pretéritas, estando, por outro lado, totalmente articulada às necessidades e os imperativos materiais do tempo presente; ao passo que a história é, no sentido mais amplo possível, a produção da vida material e, no sentido estrito, enquanto disciplina científica, o estudo sistemático de tais acontecimentos, do macro ou do microcosmos, protagonizados pelos homens que são transmitidos para os sujeitos na forma de conhecimento sistematizados.

Dito isso, é preciso inferir que um momento vivido pelo sujeito que possa ter um significado individual, ou mesmo coletivo não pode, a rigor, ser obliterado da memória do sujeito senão em detrimento das determinações sociais que podem impor o esquecimento ou a lembrança de tais memórias. Todavia, o esquecimento habitualmente pode ocorrer quando essas lembranças perdem o seu sentido, seja para a sociedade, seja para o sujeito, tal como em certa medida Halbwachs (1990) já havia apontado ao discutir a problemática da memória coletiva. Muito embora, *tanto o sujeito pode lembrar de coisas que socialmente já perderam o significado, pela relação particular*

que ele tem com esses acontecimentos passados, quanto pode querer particularmente esquecer, mas ser socialmente obrigado a lembrar pela relevância social que uma determinada memória ainda pode ter. Não é supérfluo lembrar que, neste caso particular, o conceito de *lugares de memória* de Nora (1993) pode gozar de alguma relevância.

Condições atípicas, no entanto, podem levar a obliteração da memória. O esquecimento de uma memória traumática, por exemplo, no campo das psicopatologias, pode ser necessário para o processamento de uma cura. No mesmo sentido, traumas e lesões físicas no cérebro, sobretudo na neurofisiologia responsável pela memória, ou mesmo enfermidades como a doença de Alzheimer, podem provocar o esquecimento forçado por parte do sujeito. Entrementes, essas são condições anômalas no processo de esquecimento. A rigor, o esquecimento é, antes, uma determinação puramente social.

Não somente o esquecimento, mas também a lembrança, seu par dialético, deve ser entendida como determinações, em regra, puramente sociais. Lembrar de determinados acontecimentos, exatamente como sugeriu Lukács (2014), pensando a lembrança e o esquecimento no sentido ontológico, deve ser relacionado à necessidade social de um tempo ou uma conjuntura histórica específica e não como um ato singular “puro” realizado pela subjetividade “pura” do sujeito social. Por esta perspectiva, lembrar dos horrores produzidos durante a escravidão negra no Brasil, ou do holocausto produzido pelo nazifascismo durante a Segunda Guerra Mundial, ou ainda das perseguições étnicas protagonizadas pela “supremacia branca”, pode ter um sentido ético e um significado social sobre aquilo que não deve ser esquecido, deve ser combatido e, portanto, não deve ser repetido. A lembrança e o esquecimento de determinados atos particulares ou mesmo coletivos devem ser entendidos primeiro, como determinações históricas daquilo que se valoriza socialmente em relação àquilo que se deve lembrar e, segundo, relacionado à percepção particularizada do indivíduo acerca de um determinado ato e como isso o afeta.

Volta-se, contudo, para as primeiras afirmações deste tópico: se é verdade que a memória dos atos, sua lembrança e esquecimento, ou seus conteúdos de memória não podem ser obliterados sem que haja determinações principalmente sociais para que tal coisa possa ocorrer, não se pode fazer a mesma afirmativa no que concerne à problemática das formas, pois ela é frequentemente alterada de acordo com os conflitos sociais e as lutas de classes no campo da memória. É verdade que também o conteúdo lembrado é determinado historicamente, mas o conteúdo em si não é passível

[facilmente] de mudança, sobretudo quando ele é derivado de experiências empíricas realizadas pelo sujeito. A forma, contudo, como se lembra ou deixa-se de lembrar dele é frequentemente alterada em detrimento dos conflitos sociais e das lutas de classes que se processam no seio da história. Forma e conteúdo, também aqui, não perdem a sua unidade dialética, muito embora, é preciso reconhecer, que a mudança na forma como se lembra é significativamente mais volátil do que o conteúdo a ser lembrado.

Não se quer dizer com isso que, no campo da memória, não haja uma relação dialética entre forma e conteúdo, aparência e essência, dos conteúdos de memória, porém, embora trate-se de uma determinação reflexiva, a forma, muito mais volátil, a partir da qual as lembranças são evocadas está muito mais relacionada às determinações socio-reprodutivas que se desenrolam na sociedade vigente do que, especificamente, a uma alteração do conteúdo da lembrança, mesmo que essa possa ser resultante dessas mesmas determinações. É preciso desenvolver melhor essa formulação para que não reste muito espaço para dúvidas.

Analisando a informação contida na memória acerca de uma partida de futebol a qual o espectador não apenas obteve algum conhecimento teórico, mas participou efetivamente da sua consecução constitui um ato que, salvo as possibilidades apresentadas, ela não pode ser obliterada. A memória da partida, enquanto houver significado social e, também, para o sujeito, pensando na relação reflexiva entre o indivíduo e a sociedade, vai permanecer preservada na sua memória até que, em algum momento e por alguma razão, caia no esquecimento. Contudo, se a partida de futebol em questão possui um significado social [comunitário] mais amplo, a ponto de referir-se a uma parcela significativa da sociedade ou mesmo a um grupo social específico, como, por exemplo, os torcedores de um determinado time, a forma como o sujeito vai compreender essa partida ao lembrar-se dela estará condicionada por uma série de determinações sociais nas quais, também esse sujeito que lembra, desempenha um papel importante, na medida em que gozando de uma formação social, independentemente de qual for, pode reafirmar, negar, reinterpretar, se omitir, etc. em relação à forma como a memória está sendo evocada.

Desta maneira, se a partida de futebol em questão for a semifinal da Copa do Mundo do Brasil ocorrida no ano de 2014 na qual o jogo foi perdido pelo placar de 7x1 para a seleção da Alemanha, esse sujeito poderá se lembrar desse fato das mais diversas formas possíveis. Desde a forma vergonhosa como a Seleção Brasileira foi goleada pela Seleção Alemã trazendo vexame para o Brasil no mundo futebolístico, ou ainda a forma

aguerrida como a Seleção Brasileira, diante de toda a superioridade da Seleção Alemã foi suficientemente combativa para perder a partida apenas por seis gols de diferença. Esse mesmo sujeito pode ter, ainda, uma visão beligerante contraposta a essas duas apresentadas, relacionada à forma como o dinheiro público foi utilizado para financiar esquemas milionários de venda de entretenimento e *locus* de corrupção em detrimento da supressão das necessidades mais básicas e fundamentais da população brasileira e mundial. Como esse sujeito particular vai se lembrar da Copa do Mundo de 2014? Evidentemente, uma forma de lembrança não é, no caso do exemplo supramencionado, necessariamente excludente em relação a outra, de modo que um mesmo sujeito pode ostentar a visão de como esse momento foi vexatório, ao mesmo tempo em que foi amplamente utilizado para o enriquecimento ilícito, o superfaturamento, o financiamento irregular de campanhas eleitorais como posteriormente ficou evidenciado nas investigações conduzidas pela Polícia Federal.

Antes de entrar no mérito relativo às determinações da lembrança, é preciso esclarecer que alguns acontecimentos sociais são tão significativos que aquele sujeito que não guarda nenhuma relação afetiva em relação a ele acaba por ser afetado, dado a forma como esse acontecimento envolve a totalidade social. Nesse sentido, mesmo o sujeito, pensando no brasileiro, que não gosta nem se afeta pelo futebol, dado a dimensão mundial deste evento e o fato de ter ocorrido no Brasil, a maneira como afetou a economia, a política, a segurança pública, a ocupação do espaço urbano, a especulação imobiliária, etc., vai certamente se lembrar dos fatídicos acontecimentos de 2014 e alguns dos seus desdobramentos. Essa lembrança em particular sai, portanto, do âmbito do controle do sujeito acerca daquilo que ele lembra ou esquece, mas dada a sua dimensão social esse sujeito é, poderia se dizer, “obrigado a lembrar”.

Agora, tomando como exemplo um acontecimento relativamente recente e muito mais significativo do ponto de vista das lutas de classes e já mencionado no capítulo anterior, pode-se aludir como objeto a ser disputado pelas classes sociais a memória acerca da Ditadura Civil-Militar de 1964 no Brasil. Tal acontecimento recente, recebe incursões não apenas da memória transmitida às gerações posteriores por aqueles que efetivamente viveram esse fatídico momento da história em perspectivas contrapostas, como opressores ou oprimidos, como também por parte da historiografia que se debruça sobre ele.

A memória dos militares sobre esses acontecimentos, repassadas para o âmbito circunscrito do círculo de relações sociais que estabelece, certamente entende esse

momento como necessário para salvaguardar os interesses patrióticos da nação em ‘detrimento do perigo eminente do avanço das formas e conquistas do comunismo mundo afora’; Pouco importa aqui, efetivamente, se esse opressor era ‘meramente’ um soldado assalariado que, nessa condição, se vincula materialmente muito mais à classe dos trabalhadores do que da burguesia; o que implica efetivamente é que esse sujeito se vincula, ideologicamente, a interpretação e a justificação dos acontecimentos alinhados à ideologia burguesa, por mais estapafúrdia que possa ser essa justificativa em relação ao movimento real do objeto em questão [a ditadura]; a memória transmitida por esse sujeito para os seus filhos e netos, círculos de amigos e familiares será, muito provavelmente atrelada a esse interesse material de classe que justifica tal acontecimento.

Isso não implica dizer, necessariamente, que esses sujeitos para os quais tais memórias serão transmitidas, ao longo do decurso de desenvolvimento de sua vida não possam confrontar as versões contrapostas apresentadas sobre o mesmo acontecimento e chegar a uma conclusão diferente, assumindo uma outra perspectiva sobre o evento, reafirmando ou reelaborando a interpretação. Objetivamente, essa possibilidade que se materializa cotidianamente em cada uma das decisões alternativas (LUKÁCS, 2013) tomadas pelo sujeito é a margem de atuação que permite a tomada de consciência ou a ampliação dos processos de alienação do sujeito em sua reprodução no mundo.

No sentido contrário, aqueles sujeitos que sobreviveram à repressão política, à censura, à tortura, que não foram assassinados nesse período, aqueles que efetivamente sofreram com a implantação do famigerado regime, possuem sobre ele uma memória vivida totalmente contraposta a dos militares. Esses oprimidos, por sua vez, produzem e reproduzem para as gerações relacionadas ao seu ciclo de relações sociais, memórias totalmente contrapostas à memória dos opressores, entendendo esse momento como um capítulo absolutamente tenebroso da história do Brasil o qual não deverá, jamais, sob nenhuma circunstância ou justificativa, se repetir. É desnecessário repetir aqui que as mesmas possibilidades alternativas que subjazem o sujeito vinculado ideologicamente à classe opressora, aos interesses da burguesia são igualmente válidos para aqueles afetados pela ideologia da classe trabalhadora. A diferença, obviamente, consiste no nível de proximidade e apreensão daquilo que a realidade foi em si mesma, uma vez que essa é distorcida pela classe opressora – não necessariamente de forma deliberada – ao passo que a classe trabalhadora tem apenas o interesse em revelar sua verdade.

No mesmo sentido, a disputa em torno da produção do conhecimento está entremeadada pelas lutas entre as classes sociais, sendo que é esse conhecimento produzido que vai, do ponto de vista de uma educação formal, tornar-se o cabedal de informações acerca dessa referida ditadura para as gerações que não vivenciaram efetivamente esse processo e, portanto, não tem uma memória vivida sobre o que foi a Ditadura Civil-Militar brasileira. Por qual perspectiva os livros didáticos, que formam milhares de pessoas que não viveram esse momento particular da história do Brasil, vão apresentar esse fatídico acontecimento e todas as suas respectivas implicações, como revolução ou golpe, como a Ditadura Militar?

Assim, como foi afirmado, tratar esse momento como golpe ou revolução tem tudo a ver com os interesses materiais das classes que se antagonizam e disputam a memória e a ideologia na sociedade contemporânea. Atualmente, no cenário político institucional subjacente, a luta em torno da memória sobre a Ditadura Militar ganha novos contornos, pois os mandatários do poder político passam a apresentar oficialmente esse período da história do Brasil como a verdadeira panaceia – sugerindo, inclusive, mudanças no conteúdo dos livros didáticos que, até então, caracterizam esse período da história do Brasil como uma ditadura⁷⁹.

Deste modo, a memória da ditadura é, seguramente, uma memória recente que ainda está em disputa, em aberto, não somente a sua lembrança e/ou seu esquecimento têm um significado puramente social, mas também e, sobretudo, a forma como esses acontecimentos são lembrados está estritamente relacionado à luta entre as classes sociais no campo da memória com implicações graves para o âmbito da consciência de classe – como será evidenciado no último tópico deste capítulo.

Neste sentido, é preciso dizer que as formulações de Halbwachs (2004; 1990), ao restringir à memória coletiva a problemática dos grupos sociais, mas, ao mesmo tempo dissociando-a de grupos muito mais amplos e mais estruturados, ele realiza uma interpretação que, ao negar as lutas de classes como força motriz das disputas em torno

⁷⁹ Evidentemente, é preciso dizer que, no contexto atual (2020/2021), de exacerbação do discurso irracionalista e propagação deliberada de mentiras (assim chamadas Fake News) coloca-se em foco, com uma importância significativa e um objeto a ser estudado, o problema do discurso mentiroso que se auto reivindica verdadeiro. Evidentemente, entra-se no campo da manipulação da memória pela mediação da mentira mais artil que está muito além e aquém da disputa de narrativas sobre os acontecimentos históricos objetivos que são antagonizados pelas classes sociais. Esse problema não será analisado nesta tese, mas, certamente, a relação entre memória e manipulação constitui um importante campo de debate ainda em aberto, a despeito do esforço de Paul Ricoeur (2007) neste sentido.

da memória e sua própria matriz estrutural, vai no sentido de se adequar aos imperativos ideológicos burgueses que, conforme argumentou Mészáros (2004), busca a naturalização da forma de ser da sociedade contemporânea. Neste sentido preciso, Halbwachs considera a memória coletiva como sendo aquela pertencente a um determinado grupo que se insere dentro de um dado contexto social, travado pelas estruturas dos grupos aos quais participa, mas ela é antes e, sobretudo, pertencente à classe inserida numa estrutura socio-reprodutiva muito mais ampla e eliminável enquanto existir esta sociedade.

As formulações de Halbwachs influenciaram profundamente a construção das chamadas memórias nacionais conforme propõe Ortiz, (2012); Vale lembrar que parte significativa da historiografia francesa passou quase o século XX inteiro preocupado com a construção de uma memória nacional, seja evocando a tradição francesa há muito destruída pelos imperativos socio-reprodutivos do capital, ou mesmo fazendo uma crítica feroz a ela. Basta fazer referência aqui às sucessivas gerações da Escola dos Annales e a fundação da “história das mentalidades” e da “nova história”.

Importa salientar sobre esse processo que, se a memória em torno da ditadura está em disputa ganhando novos capítulos a cada momento, alguns aspectos da história geral do Brasil já estão, em certo sentido, estigmatizados. Ainda que mesmo esses também frequentemente entram em disputa. A título de exemplo pode-se citar o papel atribuído à Isabel, a princesa, no processo de abolição da escravatura, que ao colocá-la como protagonista deste acontecimento, esconde, ao mesmo tempo, todo o processo de luta protagonizado pelos negros escravizados para alcançar a sua liberdade, bem como todas as outras forças externas e internas que de muitas maneiras foram decisivas para tal realização. Certamente, a revisitação crítica da historiografia sobre tais acontecimentos têm oferecido contribuições substanciais no sentido de proporcionar uma reinterpretação desses fatos e, portanto, um novo capítulo na luta pela memória; no mesmo sentido, a tentativa de criar uma identidade nacional forjada a partir da generalização de perspectivas particulares, algo típico da ideologia da classe dominante, que pudesse forjar uma ideia de “povo brasileiro” e, ao mesmo tempo, uma certa unidade, também se enquadra no âmbito dessas lutas.

Ainda segundo Ortiz, a ideologia do sincretismo – fundamentada na sociologia de Gilberto Freyre que considerou o “Brasil [como uma] pluralidade de culturas, diversidade de regiões” (2012, p. 93 [grifo nosso]) ideia resgatada pelo regime militar no seu último decênio pelo Conselho Federal de Cultura – foi calcada na antropologia

culturalista, que exprime o contato entre os povos como uma aculturação harmônica dos universos simbólicos sem levar em consideração a situação concreta em que acontece os contatos culturais. Nesse sentido, a antropologia culturalista norte americana dissocia cultura de sociedade, o que permite relacionar os aspectos culturais sem levar em conta os aspectos sociais. A aculturação, desta forma, pressupõe a não manifestação das relações de poder, das contradições estruturais, das lutas entre os estratos e, mesmo, classes sociais e sua composição, de forma que esta ausência é compreendida como um princípio de democracia. Conforme afirma Ortiz (2012), a ideia de cultura para cada um, que se diferencia de uma cultura para todos – crítica ao socialismo – é a apologética de uma cultura democrática que passa a constituir a essência da brasilidade.

Importa salientar, no entanto, que o recontar da história, negligenciando ou minimizando aspectos constituintes da realidade, além de ser uma narrativa ideológica, pois não exprime a complexidade das relações sociais e nem leva em conta os conflitos inerentes à sociedade, ou seja, não propõe o alcance sucessivo da coisa em si, é também a construção de uma narrativa histórica que, no caso do Brasil, permeia a sociedade fazendo com que, ao ser assimilada e reproduzida pelo sujeito, quando evocada, esse passa a compreender a realidade a partir desse prisma. A memória, a lembrança do conhecimento acerca desse momento da história do Brasil guarda uma relação direta com a classe dominante que procura, sempre, negar, minimizar os conflitos sociais subjacentes. Deste modo, a forma como o sujeito vai lembrar da escravidão negra no Brasil, a partir da perspectiva apresentada por Gilberto Freyre, como uma verdadeira democracia racial, ou na forma apresentada por Caio Prado Jr fará toda a diferença não apenas para a compreensão do passado, mas para o entendimento e o posicionamento ético no presente.

Neste sentido, é preciso pensar, que a interpretação por parte do sujeito de um dado acontecimento histórico por uma ou outra perspectiva é, ao mesmo tempo, não apenas uma memória de um conhecimento que contém um viés ideológico, mas também a própria reprodução da ideologia dominante. Nunca é demais lembrar que, conforme afirmam Marx e Engels “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (MARX & ENGELS, 2007, p. 47).

Aqui consiste, precisamente, toda a dificuldade de estabelecer uma separação radical entre memória e ideologia, pois, toda memória sensível aos interesses de classe são, necessariamente, e ao mesmo tempo, objeto de disputas ideológicas viscerais que

acabam por determinar a forma como os sujeitos sociais se lembrarão delas e, a partir daí, pensando essa relação revestida pela totalidade social, serão decisivas para o molde do comportamento social do ser no mundo e, por conseguinte, para o posicionamento ético que por ele será executado no âmbito da vida cotidiana.

A disputa pela memória é, ao mesmo tempo, uma disputa ideológica entre as classes sociais pela forma como os acontecimentos serão lembrados, mas, sobretudo, pelas consequências que a forma dessas lembranças poderá causar no comportamento social ético dos sujeitos no tempo presente. Compreender a sociedade brasileira imersa no racismo estrutural, ou na democracia racial, embora isso não mude a realidade mesma da sociedade brasileira, na esfera das decisões alternativas que o sujeito pode tomar no decurso da sua vida, fará toda a diferença no seu comportamento social.

Por essa perspectiva, tanto a memória vivida, quanto as lembranças dos conhecimentos sobre determinados acontecimentos históricos contidos na memória, em ambos os casos amplamente articulados às lutas entre as classes sociais, acaba por ser uma expressão da ideologia, frequentemente, da dominante que como classe portadora da normatividade social (MÉSZÁROS, 2004), acaba por permear todos os meandros sociais. Todavia, não se pode negligenciar, em hipótese alguma, as formulações e reproduções protagonizadas pela classe trabalhadora que acabam por colocar em xeque a reprodução do sistema social burguês.

Em suma, o que importa salientar é que, as memórias em disputa são àquelas sensíveis, sobretudo àquelas que exercem influência decisiva direta ou indireta sobre o controle do metabolismo social e, por isso, podem influenciar os comportamentos sociais dos sujeitos tornando-os, nas três posições ideológicas propostas por Mézáros (2004) referidas na seção anterior, apologéticos do sistema, críticos românticos dele, ou radicalmente avessos a ele que, neste último caso, pode implicar na construção de uma proposta emancipadora para a sociedade.

MEMÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

De que maneira a memória se relaciona com a consciência de classe? Elaborar uma resposta minimamente plausível para uma questão dessa monta não será uma tarefa fácil, tampouco, consensual. A história filosófica das escolas marxistas mostra que a consciência de classe já foi tomada como problema por grandes intelectuais, sendo que cada um ofereceu uma resposta mais ou menos aceitável acerca de tal objeto. Evidentemente, não se vislumbra qualquer possibilidade de revisitar toda essa tradição

filosófica nestas linhas, nem tal tarefa está no horizonte deste trabalho. No entanto, importa-nos resgatar as considerações marxianas em torno do problema, para daí pensarmos como a memória se articula à esta problemática.

Vale ressaltar, todavia, que o problema da consciência de classe não é, em hipótese alguma, uma questão marginal da filosofia marxiana e marxista. Exceto talvez pelo marxismo vulgar e pelo estruturalismo, que podem pensar a consciência como uma emanção direta da ‘evolução’ social rumo ao socialismo e das contradições, bem como das determinações estruturais, o problema da consciência é muito mais complexo no interior da tradição ortodoxa (Marx, Lukács e Mészáros). Desta maneira, se a consideração da posição ocupada pelo sujeito no interior do sistema produtivo é suficiente para identificar a classe-em-si, posição essa adotada como verdadeira nesta tese, para se pensar qualquer transformação possível no sujeito e na sociedade, transformação teleologicamente articulada para a construção de uma sociedade emancipada, a classe que realmente importa não é aquela de fato, mas a de direito. Em outras palavras, é a constituição da classe em classe-para-si, mediada pelo seu autorreconhecimento enquanto classe, bem como pela assunção do seu papel histórico no sentido de pôr fim a todo e qualquer processo de exploração e livrar definitivamente a sociedade das classes sociais, fundando um sistema de relação social baseado na livre organização entre os trabalhadores livremente associados, que pode elevar a sociabilidade a um novo patamar histórico.

Deste processo, a subjetividade tem um papel não apenas importante, mas substantivo, pois, se as condições para transformação social desta sociedade já estão dadas desde o final da década de 1960 com a ascensão da crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 2001) e a ativação dos seus limites últimos, o elemento determinante que falta para a consecução de tal objetivo é certamente aquele subjetivo que pode alçar a classe do seu em-si dogmático e estrutural para o seu para-si consciencial articulado às necessidades históricas urgentes desta época (MÉSZÁROS, 2010).

Neste sentido, mesmo Lukács (2003) no auge da sua *História e Consciência de Classe* reconhece o papel da subjetividade neste processo, reforçando esse posicionamento não apenas em *Reboquismo e Dialética* (2015), mas também, com maior maturidade, na sua *Ontologia* (2013). Mészáros (2008; 2011) aborda esse problema em diversas obras conferindo à subjetividade, igualmente, um papel importante para a tomada da consciência.

Não se trata, portanto, de um problema marginal a ser considerado, mas, ao contrário, nuclear para refletir acerca da necessidade historicamente posta à classe trabalhadora para construir uma nova forma de organização societal que possa levá-la para longe da barbárie (MÉSZÁROS, 2012). Tampouco era marginal na filosofia marxiana, pois, ainda que não tenha uma obra particular para tratar do problema da classe e da consciência de classe, em diversos momentos essa problemática ganha forma e conteúdo ao longo das suas obras.

Ainda nos idos de 1845-6 Marx e Engels realizaram um pequeno esboço do processo de constituição das classes no interior da sociedade conforme mencionado no tópico anterior, pensando quatro aspectos indissociáveis e qualitativos, dentro de um processo de contradição, para se atingir uma consciência de classe necessária para se engendrar qualquer transformação social substancial. Analisar-se-á aqui – unicamente por uma questão didática – cada uma das proposições separadamente.

Afirmam os autores que, uma vez exposta ainda na crítica a Feuerbach uma teoria materialista da história, se obtém os seguintes resultados:

1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da situação dessa classe (MARX & ENGELS, 2007, pp. 41 – 42).

A formulação acima é assaz esclarecedora, pois, após uma exposição acerca do processo de desenvolvimento histórico da humanidade até os dias do capitalismo, os autores esclarecem de que modo se formam as classes que se antagonizam no interior da sociedade, bem como a condição na qual cada uma se encontra em determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas.

A constituição das classes sociais é, portanto, conforme foi mencionado acima, um processo que ocorre a partir e em detrimento da objetividade, não dependendo da vontade dos indivíduos, pois, independentemente de como se compreenda no interior da sociedade, em razão das investidas da ideologia burguesa e dos processos de assimilação destas enquanto horizonte inquestionável da consciência social prática

(MÉSZÁROS, 2004), do ponto de vista objetivo a situação de vendedor da força de trabalho ou possuidor dos meios de produção é uma condição real ineliminável da objetividade histórica na sociedade do capital.

Desde muito cedo esse caráter da contradição que se desdobra na formação objetiva das classes esteve presente de forma marcante no horizonte de Marx e Engels. Mas os autores continuam:

2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou (MARX & ENGELS, 2007, p. 42).

Tal qual a afirmação dos mesmos autores nos idos de 1848 na qual elegem o Estado como “comitê da burguesia” (MARX & ENGELS, 2010a), aqui, antes, já fazem essa ilação demonstrando que a classe que domina, acaba por manter sob sua influência direta todos os mecanismos de controle social destinados a assegurar a manutenção de determinada ordem social. Por essa razão, a luta da classe dominada só pode se voltar contra a classe dominante e todas as suas formas de organização, no caso específico da sociedade contemporânea, trata-se de uma luta entre os trabalhadores contra os burgueses. Inferem ainda que,

3) em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho e supera [aufhebt] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual (MARX & ENGELS, 2007, p. 42).

A revolução comunista é, portanto, a superação das próprias classes sociais, pois, se inicialmente ela se dirige contra a classe burguesa, uma vez efetivada se consubstancia como sociedade sem classes. Desse modo, para que tal processo possa se materializar, a simples e pura existência da classe-em-si não é suficiente. É preciso que a classe trabalhadora tome consciência da tarefa histórica que precisa realizar para emancipar a humanidade e enfrentar os desafios que estão colocados na ordem do dia. Para tanto, o desenvolvimento de uma consciência de classe capaz de superar a

imediatez das relações cotidianas se tornando perene e consistente, torna-se uma dimensão absolutamente necessária sem a qual dificilmente a classe trabalhadora conseguirá transpor os limites estritos impostos pela ordem burguesa com lutas, cada dia mais incipientes, em prol de pequenas conquistas econômicas ou mesmo superar o espontaneísmo revolucionário (LUXEMBURGO, 2011).

É com esse horizonte, por fim, que Marx & Engels afirmam incisiva e categoricamente,

4) que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma revolução; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade (MARX & ENGELS, 2007, p. 42).

A consciência de classe é, desta forma, a condição *sine qua non* para que se possa superar essa sociedade. Em diversos momentos de diferentes textos os autores deixam clara a necessidade de se desenvolver a consciência de classe para que se possa alçar em direção a uma sociedade emancipada. Evidentemente, a burguesia e o proletariado não são as duas únicas classes que existem na sociedade capitalista conforme foi abordado no tópico anterior, mas são elas que se antagonizam visceralmente e lutam pelo controle do metabolismo social (MARX & ENGELS, 2007; 2010a; 2010b) (MARX, 2008; 2010; 2011; 2012). As classes médias podem se agrupar de um lado ou de outro deste conflito de acordo com a conveniência histórica.

É precisamente aqui, reconhecida a necessidade da transição da classe-em-si, existente como desdobramento do desenvolvimento capitalista, para a classe-para-si, consciente da sua situação e do seu papel histórico autodeterminado quanto a impreterível necessidade de superar a sociedade de classe que se infere entrar o papel da memória.

Somente agora, elencados os elementos cognitivos necessários, pode-se responder à pergunta suscitada, a saber: De que maneira a memória se relaciona com a consciência de classe? Ao longo do processo de constituição da classe trabalhadora, ela adquire experiências que são inerentes à sua situação de classe objetiva. As lutas políticas, econômicas e sociais protagonizadas diariamente pela classe trabalhadora, mesmo no interior limitado do horizonte da democracia burguesa, passam a constituir,

indubitavelmente, conteúdos de memória que se agregam a tantos outros já existentes como fruto dessas experiências objetivas.

Do mesmo modo, embora com nível de intensidade e percepção muito distintos, os elementos estruturais que unificam objetivamente classes e indivíduos que sequer trocaram uma palavra ou mesmo um olhar, a saber, o fato de em qualquer caso serem – apesar de todas as particularidades que cada um dos casos concretos podem suscitar – trabalhadores alienados dos meios de produção e submetidos a um processo de exploração seminal que constitui a prerrogativa fundamental para a manutenção e reprodução do sistema capitalista, a tradição e as memórias que se propagam no interior da sociedade acerca de lutas e processos históricos-sociais que não foram necessariamente vividos, podem ter um peso definitivo.

Vale aqui reproduzir mais uma vez o reconhecimento de Marx, ainda que com uma abordagem negativa ante o objeto analisado, toda a força que uma determinada tradição pode desempenhar no processo de desenvolvimento histórico ao afirmar que,

[...] A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. Assim, Lutero se disfarçou de apóstolo Paulo, a revolução de 1789-1814 se travestiu ora de República Romana ora de cesarismo romano e a revolução de 1848 não descobriu nada melhor para fazer do que parodiar, de um lado, o ano de 1789 e, de outro, a tradição revolucionária de 1793-95. (MARX, 2011c, p. 26).

Cabe aqui ressaltar os dois aspectos autodeterminantes sobre os quais o processo histórico se desenvolve. O primeiro aspecto deste movimento refere-se à formação das gerações futuras a partir das condições objetivas dadas. São, em última análise, a partir destas situações histórico-concretas que as classes e os indivíduos no seu interior terão de lidar no decurso histórico. Por essa razão, conforme afirma Marx, apesar de a história ser efetivamente feita pelos homens, razão pela qual dispensa qualquer ação teleológica⁸⁰ de natureza metafísica, não a fazem como querem “pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram

⁸⁰ Evidentemente, teleologia só é possível no âmbito do ser social. Ver Lukács (2013), Lessa (2012; 2014).

transmitidas assim como se encontram” (IDEM). O segundo aspecto, não menos importante, é que há uma margem de autonomia ante às determinações estruturais que permite aos indivíduos de classe atuarem historicamente com o propósito de criar a sua própria história. Assim, autonomia e determinação são, a rigor, determinações recíprocas do processo histórico (MÉSZÁROS, 2010).

Destarte, no âmbito da determinação, a tradição tanto pode desempenhar um papel positivo quanto negativo a depender do foco dos interesses em jogo. O exemplo fornecido por Marx na citação acima é a materialização da forma negativa como a tradição pode se apresentar. Por outro lado, aquele fornecido por Rosa Luxemburgo (2011) no texto *greve de massas, partido e sindicatos* referente às greves gerais de 1905 – que podem ser lidas grosso modo como um ensaio geral acerca da revolução de 1917 –, fornece elementos suficientes para considerar sua dimensão positiva enquanto aprendizado histórico e reconhecimento de si naquelas lutas. Desse modo, nesse curto espaço de tempo, de 1905 a 1917, as experiências adquiridas historicamente foram capazes de ganhar consistência e passaram a constituir a consciência de classe da classe trabalhadora russa.

Por essa razão, é inegável o resgate e alastramento dos processos históricos-sociais que estão no horizonte de constituição concreta da classe trabalhadora. O resgate desta tradição de lutas, conflitos e embates, das conquistas e das derrotas, a opressão e das perseguições e de todo o labor e martírio pelos quais a classe trabalhadora vêm passando ao longo dos séculos é absolutamente necessário.

Entrementes, é preciso ter clareza que o resgate puro e simples de tais tradições, de tais memórias e histórias acerca desta trajetória hercúlea da classe trabalhadora não é por si só suficiente para que a consciência de classe possa ganhar consistência e se tornar perene, capaz de fazer frente às investidas da ideologia burguesa. É peremptório, que para tal consciência se perenizar, a classe trabalhadora se reconheça a partir de suas memórias, forjadas também na correlação de forças cotidiana, nas organizações e nos movimentos coletivos dos trabalhadores. O reconhecimento de que a história de luta das gerações passadas é, outrossim, parte viva e constituinte de nossa própria história, – razão pela qual o aqui e agora torna-se apenas mais um momento de um longo processo de copiosas lutas viscerais – é absolutamente indispensável, para que se possa mudar a atitude diante do mundo, mudando a postura ética enquanto classe e dando um salto qualitativo da condição de classe-em-si para a

classe-para-si. É Lukács (2014), mais uma vez, quem alerta para a forma ontológica que o passado assume ante as necessidades históricas da humanidade.

Evidentemente, a dimensão da crítica ao passado não pode ser negligenciada. Não sem razão, Konder infere que “a consciência revolucionária não pode se prosternar diante das representações usuais do passado. A crítica revolucionária do que está acontecendo implica a crítica revolucionária do que aconteceu (1999, p. 14). Entretanto, isso não deve inviabilizar o resgate total e deliberado do processo de constituição histórica da classe, a fim de que tal passado possa, a rigor e imediatamente, se tornar presente, mas, para além disso, constituir o plano da consciência social prática orientadora da classe trabalhadora para que a sua consciência de classe deixe de ser apenas momentânea e se torne efetiva, consistente e perene.

Um tal reconhecimento de si da classe trabalhadora em suas próprias memórias, seu conhecimento e seu autorreconhecimento como um desdobramento dessa dura tradição é de colossal e indispensável importância para que se possa fazer frente às investidas da ideologia burguesa e deixar de interpretar e se reconhecer no mundo a partir do horizonte ideológico imposto e propagado pelos mecanismos de controle social da burguesia.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Conforme procurou-se evidenciar ao longo deste capítulo, memória e classes sociais guardam uma relação intrínseca, não apenas quanto à temática é à problemática da consciência, mas em todos os aspectos constitutivos das classes sociais. Em alguma medida, as proposições apresentadas ainda na introdução deste capítulo se mostram perspicazes, na medida em que

1. Cada uma das classes sociais possui suas próprias memórias e, ainda que haja inferências da ideologia burguesa sobre a memória da classe trabalhadora, a objetividade a partir da qual a memória se constituiu será sempre de contradição e não de harmonia;
2. Por essa razão, a luta de classe no campo da memória é da maior importância, pois a forma, muito mais que o conteúdo, como essas memórias serão lembradas pelos sujeitos será crucial para o comportamento ético no tempo presente, e;
3. Por fim, a internalização e o reconhecimento de si da classe trabalhadora nas memórias por elas produzidas e a partir da sua perspectiva ideológica tem

função importante no âmbito da consciência de classe, pois esta perpassa pelo reconhecimento de si enquanto classe social e, assim, pelo reconhecimento de sua história de lutas, sacrifícios, derrotas e vitórias.

Desta maneira, as lutas de classes, bem como a consciência de classe perpassa, também, pelo complexo social da memória. A luta de classes no campo da memória, essa disputa entrincheirada pela forma como os fatos serão lembrados pelos sujeitos históricos, possui seu papel na consecução dos objetivos de longo prazo colocados na ordem do dia da classe trabalhadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os debates realizados no campo da memória até o presente momento, privilegiam abordagens subjetivistas, parcializadas e até irracionistas sobre tal objeto, abstendo-se, portanto, de apreender sua real importância para processos cruciais que se desenrolam enquanto necessidade imperativa do desenvolvimento histórico-social. A proposição desta tese foi, neste sentido, não somente tecer a crítica, ainda que telegráfica, a tais considerações filosóficas sobre a memória – críticas e análises essas que caberiam, por si só, em ao menos uns três tomos de qualquer filosofia da memória comprometida com uma apreciação mais ampla e profunda acerca dessa trajetória da categoria –, mas sobretudo, a agregação e o diálogo crítico de algumas formulações que deslancharam no caminho percorrido até aqui, bem como a refutação sistemática de proposições que em nada contribuem para a perspectiva aqui adotada para a análise do objeto em questão.

Objetivou-se demonstrar ao longo de toda a primeira seção como a memória é crucial para o processo de realização do trabalho, pois, é apropriando-se dos conhecimentos adquiridos a partir das experiências realizadas pelo ser social, que esses conhecimentos são mobilizados pela mediação da consciência intencional com o propósito de realizar objetivações que passarão a compor o mundo humano-social, e; através dessa dialética entre objetivação e apropriação que tanto o indivíduo quanto o gênero humano vão se desenvolvendo.

Assim, a memória, compreendida como uma categoria ontológica do ser social e o trabalho possuem uma relação orgânica tanto para a criação do novo no mundo quanto para a recriação do mesmo. A criação incessante de novas causalidades e todas as relações sociais implicadas na realização do trabalho cria o mundo dos homens e desdobra-se, igualmente, na criação dos aspectos socioculturais inerentes às sociedades humanas; essa, por sua vez, serão cruciais para a reprodução social que se opera na vida cotidiana, mas que traz consigo todas as possibilidades para o salto para fora dela, condição necessária, aliás, para se pensar na efetivação das possibilidades de transformação social em qualquer direção.

Nas duas últimas sessões, o foco recaiu sobre alguns dos desdobramentos possíveis da memória, sua articulação, seu papel e sua manifestação em outros complexos sociais. Foi com o intuito de evidenciar essa relação que buscou-se refletir sobre a intrínseca vinculação da memória com a ideologia e desta com a memória

afirmando, com isto, que não somente as ideologias que se contrapõe visceralmente no interior da sociedade, se articulam a projetos antagônicos de emancipação humana-social por um lado, e a manutenção do sistema social vigente por outro, mas também afirmando que toda memória está permeada pela ideologia, uma vez que as memórias se formam em contextos sociais nos quais as ideologias já estão constituídas, sendo a partir delas que os sujeitos tomam consciência do conflito em curso.

Uma outra questão importante presente neste crucial debate é a relação entre a memória e a alienação, pois, como objetivou-se demonstrar ao longo do texto, se a alienação primordial se dá pela mediação da apropriação do excedente produtivo, ela está muito longe de se restringir somente a esse aspecto da realidade, espraiando-se, assim, para a própria memória e o seu complexo social, tornando-se possível falar em uma memória alienada, na medida em que a classe trabalhadora abdica do caráter ontológico das suas memórias para assimilar formas reinterpretadas delas com a ajuda dos imperativos ideológicos provenientes das classes dominantes com o propósito de arrefecer os conflitos entre as classes sociais e garantir a relativa harmonia e continuidade do sistema capitalista.

Por fim, foi explorado alguns dos aspectos que envolvem a relação da memória com as lutas de classes afirmando, por um lado, que as classes sociais produzem memórias afins com as suas condições objetivas, apesar de tais memórias estarem entremeadas pelos imperativos materiais que subjazem o interior da sociedade, e; por outro, apesar disso, essas memórias podem ser sistematicamente, sobretudo por parte das classes trabalhadoras, negligenciadas em detrimento do processo de assimilação da ideologia burguesa. Nesse sentido, toda memória que se processa na sociedade de classes é, necessariamente, uma memória de classe, independentemente da compreensão que o sujeito possa ter sobre ela.

Do mesmo modo, as memórias da sociedade que estão diretamente vinculadas ao controle do metabolismo social estão, frequentemente, sendo disputadas pelas classes que protagonizam esse conflito. A perspectiva a partir da qual o sujeito social vai se lembrar do passado pode ser determinante para a mudança ou a permanência do seu comportamento ético no presente. Por essa razão, apropriar-se efetivamente das memórias produzidas pela classe trabalhadora, realizando crítica e autocrítica das suas experiências, erros e acertos, reconhecendo, sobretudo, toda sua incomensurável, determinante e substancial contribuição para elevar o nível e a complexidade da sociabilidade humana ao longo da história, é de decisiva importância para se

desenvolver uma consciência de classe que não se aflore apenas e momentos particulares e atomizados do processo histórico, mas uma que seja perene, crítica e revolucionária o suficiente para pôr fim ao processo de exploração ao qual a classe trabalhadora vem sendo historicamente submetida, ao passo que também seja capaz de enfrentar os desafios que carecem de enfrentamento maduro para se fundar uma sociedade emancipada dos desígnios destrutivos do capital.

Cabe salientar, contudo, reconhecendo os limites no sentido de aprofundar nos temas que foram aqui apenas suscitados, como no caso das possibilidades e amplitude do debate acerca das lutas de classes no campo da memória, ou mesmo sua relação com a ideologia, a alienação e a consciência de classe, esta tese apenas abre esse importante campo de discussão a partir de uma perspectiva materialista, histórica e dialética recolocando o debate sobre a memória em um novo campo de abordagem que precisa ser devidamente desbravado com o máximo de urgência.

Decerto, contudo, que a categoria da memória é uma peça absolutamente importante para se entender os processos sociais na amplitude que eles precisam ser apreendidos. Evidenciar a relação, assim, que guarda com a luta de classes é absolutamente importante para refletir acerca da tática e da estratégia da classe trabalhadora para o âmbito das lutas de classes. Essa, por sua vez, dado a deterioração societal facilmente verificada nos últimos decênios, precisa ser eficaz e conscientemente travada, pois só assim a classe trabalhadora poderá fazer frente às necessidades históricas e dar uma resposta à altura do desafio posto. A luta pela memória da classe trabalhadora, pelas lutas e conquistas protagonizadas por ela historicamente pode e deve desempenhar um papel importante neste processo.

Em suma, resgatando a importante e atual reflexão sabiamente proferida por Luxemburgo em 1918 e “atualizada” por Mészáros em 2012, a humanidade está gravemente colocada diante de um dilema ético, humanitário e ambiental de proporções catastróficas, no qual terá de escolher indubitavelmente entre o socialismo ou a barbárie generalizada. Essa escolha determinará, de uma vez por todas, os rumos da humanidade e, para que a escolha correta possa ser conscientemente realizada, a memória da classe trabalhadora deve ser resgatada contribuído para a construção de uma efetiva identidade de classe.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5°. Tradução: Alfredo Bossi e revisão da tradução e tradução de novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Teodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Educação e emancipação*. 3°. Tradução: Tradução de Wolfgang Leo. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Indústria Cultural e Sociedade*. Tradução: Julia Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Minima moralia*. São Paulo: Edições 70, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (contra os pagão), parte II*. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

AKOUN, André. “Durkheim Emile, 1858-1917.” Em *Dicionário dos filósofos*, por Denis HUISMAN, 304 - 307. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. 12°. São Paulo: Nova Fronteira, 2017.

ALTHUSSER, Louis. “A querela do humanismo (inédito).” *Crítica Marxista* (Boitempo) v. 1, n° 14 (2002): 48 - 72.

ALTHUSSER, Louis. “A querela do humanismo.” *Crítica Marxista* (Boitempo) v. 1. n° 9 (1999): 9-51.

ANDRADE, Mariana Alves. “Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social?” Em *Anuário Lukács 2014*, por Gilmaisa e ALCÂNTARA, Norma (Org.) COSTA, 175 - 204 . São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3°. 1. reimp. Tradução: notas e textos adicionais Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2013.

_____. *Metafísica*. 5°. Edição: texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale ensaio introdutório. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Metafísica: Livro I e Livro II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Aristóteles. *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, 1* . Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

ARISTÓTELES. *Órgonon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. 2°. Tradução: textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Parva Naturalia*. São Paulo: Edipró, 2012.

_____. *Poética*. Tradução: Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015a.

- ARON, Raymond. *As etapas do Pensamento Sociológico*. 7º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BACCOU, Robert. “Introdução e notas.” Em *A República*, por PLATÃO, 5 - 63. São Paulo: Difusão européia do livro, 1965.
- BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 2000.
- _____. *A obra de arte na era de sua reprodutividade técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 4º. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- BORGES, David Gonçalves. “A INFLUÊNCIA PLATÔNICA SOBRE A MODERNIDADE: SEMELHANÇAS ENTRE O PENSAMENTO DE PLATÃO E O SISTEMA DE RENÉ DESCARTES.” *POLYMATHEIA - REVISTA DE FILOSOFIA* 5. n. 8 (2009): 173 - 189.
- CARVALHO, Joaquim de. “Notas.” Em *Metafísica*, por Aristóteles, 7 - 303. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- CARVALHO, Maria do Carmo Brandão de e NETTO, José Paulo. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. 10º edição. São Paulo: Cortez, 2012.
- CARVALHO, Maria do Carmo Brant de e NOTTO, José Paulo. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 13º. São Paulo: Ática, 2009.
- _____. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2º ed. rev. e ampl. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. 3º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução: Maria Helena Martins. Rio de Janeiro: Zorge Zahar, 1995.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2º. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DAWKINS, Richard. *Gene Egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. 4º ed. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- DEVAUX, André-A. “BERGSON Henri, 1859 - 1941.” Em *Dicionário dos Filósofos*, por Denis HUISMAN, 136 - 144. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DUARTE, Newton. *A individualidade para si: contribuições teóricas*. 3º ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2013.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado*. 9º ed. Tradução: Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

- EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu) [versão kindle]*. Tradução: Translation of Álvaro Lorencini and Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- FERRAZ, Maria Nelida Sampaio. “NIETZSCHE, PRECURSOR DA PÓS-MODERNIDADE.” *Logos: comunicação e universidade*, nº 11 (Setembro 1999): 41 - 45.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FIGUEIRA, Ana Paula Couceiro, Maria de Lurdes CRÓ, e Isabel Poço LOPES. *Ferramentas da mente: a perspectiva de Vygotsky sobre a educação de Infância*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2014.
- GORENDER, Jacob. “Apresentação.” Em *O Capital: crítica da economia política*, por Karl MARX, 6-25. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *o discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2º. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Vértice, 1990.
- _____. *Los marcos sociales de la memoria*. Venezuela; Caracas: Antropos Editorial; Universidad de la Concepcion , 2004.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 17º. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do Ser*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*:. 2º. Tradução: Paulo Meneses com colaboração de José Machado. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. 8º . Tradução: Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado. Petrópolis JR;: Vozes; Bragança Paulista; Editora Universitária São Francisco, 2013.
- _____. *Princípios da da filosofia do direito*. 2º ed. Tradução: adaptação e notas Márcio Pugliese. Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 10º ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- HOBBSAWN, Eric J. *A era das revoluções*. 23º. Tradução: Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosófica*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica*. 4º. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.
- KANT, Immanuel. *Prolegúmenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- KONDER, Leandro. *A razão quase enlouquecida* . Rio de Janeiro: Campus, 1991.

- LAËRTIUS, Diôgenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. 2°. Tradução: introdução e notas Mario Gama do grego. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução: Bernardo Leitão [et al.]. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- LESSA, Sergio. *O revolucionário e o estudo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- _____. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- _____. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. Tradução: 2°. São Paulo: Cortez, 2011.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução: Anuar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- LÖWY, Michael. "Prefácio." Em *Cotidiano: conhecimento e crítica*, por Maria do Carmo Brant e NETTO, José Paulo CARVALHO, 9-12. São Paulo: Cortez, 2012.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudo sobre a dialética marxista*. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria da estética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- _____. *Para uma ontologia do ser social volume 14*. Tradução: Sergio Lessa e revisado por Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.
- _____. *Conversando com Lukács : entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz*. Tradução: Gisieh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- _____. *El Asalto a la razon*. México: Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. *A destruição da razão*. Maceió: Instituto Lukács, 2020.
- _____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Tradução: Nélio Schneider e Ronaldo Vielmi Fortes. revisão técnica e notas da edição José Paulo Neto. São Paulo: Boitempo, 2018a.
- _____. *Pensamento vivido: autobiografia em forma de diálogo*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social : questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento e supervisão editorial de Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho [et. al.]. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social, 2*. Tradução: Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Reboquismo e dialética: uma resposta aos críticos de História e consciência de classe*. Tradução: Nélio Schineider e Michael Löwy. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução Russa*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2017.
- _____. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*. São Paulo: Unesp, 2011.
- MARTINS, Carlos Estevam e MONTEIRO, João Paulo. "Vida e Obra." Em *Ensaio acerca do entendimento humano*, por JONH LOCKE, 5-23. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARTINS, Lígia Marcia. *O Desenvolvimento do Psiquismo e a Educação Escolar: Contribuições à luz da Psicologia Histórico-Cultural e da Pedagogia Histórico-Crítica*. São Paulo: Autores Associados, 2013.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: Crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão e seus diferentes profetas, 1845 – 1846*. Tradução: prefácio e notas de Marcelo Backes Organização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

_____. *A ideologia alemã : crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. supervisão editorial, Leandro Konder. Tradução: Nélio Schneider, Luciano Cavini Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2º. Tradução: Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Luta de Classes na Alemanha*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Manifesto Comunista*. 1º ed. revista. Tradução: Alvaro Pinto e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 a 1858: esboço da crítica da economia política*. Tradução: Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Guerra civil na França*. Tradução: Ruben Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *Manuscritos econômico-filosófico*. Tradução: apresentação e notas Jesus Ronieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011c.

_____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle. Vol. I. III vols. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O CAPITAL: Crítica da economia política: O processo global da produção capitalista*. Vol. III. III vols. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Centauro, 2003.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. “Jonh Locke e o individualismo liberal.” Em *Os clássicos da política*, por Francisco C. (org.) WEFFORT, 79-110. São Paulo: Ática, 2006.

MÉSZÁROS, István. *A atualidade histórica da ofensiva socialista: uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. Tradução: Paulo César Castanheiras. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *A crise estrutural do capital*. 2º. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. *Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Tradução: Ester Veisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O Poder da Ideologia*. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. 1º edição revisada. Tradução: Sergio Lessa e Paulo César Castanheiras. São Paulo: Boitempo, 2011b.

- _____. *Século XXI: socialismo ou barbárie?* Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2012.
- NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. *Para compreender Hegel*. 7°. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- NORA, Pierre. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. Tradução: Yara Aun Khoury. São Paulo: Gallimard, 1993.
- OLIVEIRA, Cláudio. “Introdução .” Em *Íon*, por Platão, 11 - 22. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5°. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- PARENTE, Margherita Isnardi. *Introdução a Plotino*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PICLIN, Michel. “Plotino.” Em *Dicionário dos Filósofos*, por Denis HUISMAN, 782-790. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PIGEAUD, Jackie. “Apresentação.” Em *O homem de gênio e a melancolia: Problema XXX, I*, por ARISTÓTELES, 7-68. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.
- PINHEIRO, Paulo. “Introdução e notas.” Em *Poética*, por Aristóteles, 7 - 33. São Paulo: Editora 34, 2015.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: J. Ginsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.
- _____. *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento, Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução: Textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru - SP: Edipro, 2007.
- _____. *Diálogos III: (socráticos): Fedro (ou do belo); Eutífron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do dever); Fédon (ou da alma)*. Tradução: textos complementares e notas Edson Bini. Bauru - SP: Edipro, 2008.
- _____. *Diálogos V: o banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Critias*. Tradução: textos complementares e nota Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.
- _____. *Íon*. Tradução: Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. *Mênon*. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed-Puc Rio; Loyola, 2001.
- PLOTINO. *Quarta Enéada*. Tradução: introdução e notas de Rodrigues Seabra Filho e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2017.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história o esquecimento*. Tradução: Alian François [et al.]. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- ROSSLER, João Henrique. “O DESENVOLVIMENTO DO PSIQUISMO NA VIDA COTIDIANA: APROXIMAÇÕES ENTRE A PSICOLOGIA DE ALEXIS N. LEONTIEV E A TEORIA DA VIDA COTIDIANA DE AGNES HELLER.” *Cad. Cedes, Campina*, Abril 2004: 100-116.
- SAVIANI, Derneval. “O PENSAMENTO PEDAGÓGICO BRASILEIRO: DA ASPIRAÇÃO À CIÊNCIA À CIÊNCIA SOB SUSPEIÇÃO.” *Educação e Filosofia*, 2007: 13-34.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Vol. I. III vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012a.
- _____. *A formação da classe operária inglesa*. Vol. II. III vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012b.

_____. *A formação da classe operária inglesa*. Vol. III. III vols. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012c.

_____. *A miséria da teoria ou um planetário de erros - Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

TONET, Ivo. *Método Científico: uma abordagem ontológica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. “A processão em Plotino.” *Veritas* 40, nº 158 (Junho 1995): 157-165.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VEISMAN, Ester. “A Ideologia e sua Determinação Ontológica.” Em *Anuário Lukács*, por Gilmaisa e ALCÂNTARA, Norma COSTA, 73-128. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

VYGOTSKY, L. S. *A formação social da mente*. Tradução: Grupo de Desenvolvimento e Ritmos Biológicos - Departamento de Ciências Biomédias USP. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *OBRAS ESCOGIDAS, T.1: EL SIGNIFICADO HISTORICO DE LA CRISIS DE LA PSICOLOGIA*. Espanha: Antônio Machado, 2013.

WEBER, Max. *Aética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ⁱ Iniciemos pela história de Ikursk. Numa tribo primitiva, antes da descoberta dos metais, vivia Ikursk. Ikursk era, acima de tudo, um medroso.

Um enorme tigre dente-de-sabre rondava a aldeia por aquela época, matando as criações e atacando as pessoas. Vários dos mais bravos guerreiros já haviam se proposto a matá-lo, mas os resultados foram sempre trágicos: seus corpos foram encontrados devorados pelo felino.

Com o tigre à solta, entrar na selva era um ato de extrema coragem, e nosso heroico Ikursk resolveu se proteger de tal eventualidade. Para tanto, quebrou seu machado e passou vários dias construindo um outro, enorme, tão grande e pesado que seria impossível carregá-lo por uma distância maior que umas poucas dezenas de metros. Tal arma, descomunal no peso e no tamanho, seria um forte argumento, esperava Ikursk, para que a tribo não o enviasse à floresta, já que com ele nosso herói seria presa fácil à agilidade do tigre.

Quando o machado estava tomando a sua forma final e todos na tribo se deram conta de que Ikursk decidira não cooperar com o esforço coletivo para matar o tigre, o pajé chamou o nosso herói para uma conversa ao pé da fogueira. Contou a Ikursk a tradicional lenda de Batolau, o guerreiro que se negou a ir para a guerra junto com sua tribo e, por isso, após a morte, abandonado pelos deuses, ficou vagando entre as estrelas. O pajé disse a Ikursk que seu comportamento desagradava aos deuses e que ele deveria queimar o machado que estava construindo. Ikursk saiu da tenda do pajé sem nada responder e, para consternação de todos, no dia seguinte continuou a trabalhar no seu machado com o mesmo empenho de antes.

De posse do novo machado, com o passar do tempo Ikursk se sentia cada vez mais seguro. Durante meses, na divisão matinal das tarefas cotidianas, coube a Ikursk acompanhar as mulheres aos coqueirais para auxiliar, com seu enorme machado, na quebra dos cocos. Assim, dia após dia, a decisão de Ikursk quebrar seu machado e substituí-lo por um outro, descomunal, alcançou o resultado almejado: nosso herói não foi enviado à selva.

Todavia, algo inesperado aconteceu.

Era um belo final de tarde. O sol se punha no horizonte e uma brisa espantava o calor. Ikursk, já cansado, quebrava os últimos cocos do dia quando, ao levantar o machado, escutou uma respiração e

sentiu no cangote um bafo que não era humano. Seu coração parou, e seu sangue congelou nas veias: era o terrível tigre que o atacava pelas costas. O pavor tomou conta do seu ser, o joelho fraquejou, a vista escureceu e um urro horrível, um misto de ai! e mãe!, que apenas os covardes sabem dar, ecoou pela aldeia.

Nesse transe de pavor, sabendo que iria morrer nas garras do tigre, seu corpo se contraiu na antecipação da dor, e Ikursk caiu de costas. Sua hora havia chegado.

Contudo, não com o conteúdo mortal que imaginara.

Na contração espasmódica que terminou por derrubar Ikursk, o machado, por mero acaso, descreveu uma trajetória que terminou na cabeça do tigre, matando-o.

O nosso covarde herói, com seu descomunal machado construído propositadamente para ser o mais inadequado possível para lutar contra o tigre, realizara a proeza de que nenhum dos mais valentes e habilidosos guerreiros da tribo fora capaz. O felino estava morto e sua ameaça, finda. A floresta voltava a ser um espaço pouco ameaçador, a aldeia poderia viver em paz com as suas criações.