Consciência e mudança social*

ANTONIO GOMES PENNA**

Revê a relação entre consciência e mudança social. Dá ênfase à consciência como instância aberta capaz de produzir diferentes modalidades de organização social. O conceito central do trabalho é o de "consciência possível" de Lukács/Goldmann.

"Perguntei um dia a uma jovem investigadora que realizava estudos sobre os operários na Iugoslávia e solicitava minha opinião: o que lhe interessa? A consciência real dos operários na Iugoslávia ou a sua consciência possível? Respondeu-me: a consciência real, é claro. Repliquei-lhe, evidentemente, que ao estudar apenas o real se manteria a um nível superficial" (Lucien Goldmann, 1984, p. 144).

"Efetivamente pode-se deduzir de tudo o que acabo de dizer que, na História e até hoje, o homem se define, antes do mais, por duas dimensões: o real e o possível. O homem é o que é, mas é também o ser que faz a história, que tende a realizar os seus projetos, que se empenha no possível e supera aquilo que é hoje" (Lucien Goldmann, 1984, p. 147).

Sobre a natureza social da consciência, dois textos foram já redigidos e publicados. O primeiro (Penna, 1984) tratou da teoria da consciência em Marx e procurou caracterizá-la como uma instância autônoma e eficaz para efeito da promoção de mudanças sócio-econômicas, com isso buscando-se desfazer a má conceituação que dela foi proposta com base numa perspectiva positivista e economicista e que a reduzia, no fundo, à condição de um mero resíduo ou simples epifenômeno. Na verdade esta condição aparecia como logicamente conseqüente da perspectiva historicista que se pretendeu centrar em Marx e que foi severamente criticada por Popper e por Kolakowski. De resto, o texto foi motivado por

* Artigo apresentado à Redação em 16.4.85.
** Chefe do Centro de Pós-Graduação em Psicologia (CPGP) do ISOP/FGV. (Endereço do autor: Rua Pompeu Loureiro, 106/901 — Copacabana — Rio de Janeiro, RJ.)

uma análise crítica das idéias expostas por esses dois autores. O segundo (Penna, 1985) objetivou meta mais ampla. De fato, produziu-se com preocupação de se conceder relevo ao enfoque social considerando-o: a) ou uma alternativa que excluía a abordagem biológica ou não a enfatizava de modo explícito e adequado; b) ou uma perspectiva complementar para essa mesma abordagem, ou seja, para uma perspectiva que sublinhava a relevância do biológico como condição indispensável à atuação do social. O texto apontou ainda para duas formas de fundamentação biológica: a) a dos materialistas do século XIX que definiram a consciência como um epifenômeno; b) a dos neuropsicólogos contemporâneos, como Sperry, que sustentam sua condição de instância emergente no processo evolucionário e sua condição de instância funcionalmente autônoma. Em termos de considerações muito pessoais e compostas à margem das idéias expostas pelos neuropsicólogos contemporâneos, buscamos para elas uma fundamentação jacksoniana.

Por outro lado, no que concerne à interpretação produzida pelos materialistas no século XIX, objetivamos esvaziá-la com a evocação dos argumentos apresentados por Bergson em *Matière et mémoire* e em *L'âme et le corps*, este como texto que integra *L'énergie spirituelle*. Quanto à abordagem social, distinguimos: a) a contribuição de Comte, que destaca sua função complementar em sua política positiva; b) a contribuição da Escola Sociológica Francesa, que a considerou uma instância essencialmente produzida pelo grupo através dos processos de interação, radicalizando a importância dos fatores sociais e negligenciando os biológicos.

No que concerne a Comte, na verdade, nele se captou o princípio de que a psicologia positiva ou científica teria que ser fundada na zoologia, ou por ela controlada, e inspirada na sociologia. A tese era nitidamente integradora e excluía a absorção da psicologia por qualquer das duas ciências que lhe são vizinhas e a influenciam: a biologia e a sociologia. Efetivamente o que se propunha era uma área nova de pesquisa, com identidade própria e inconfundível. Bem avançada como proposta se a comparamos com certas reflexões de Wilson (1975), que, de fato, retoma a velha interpretação que descarta a psicologia como ciência autônoma e justifica o comentário de Mark R. Rosenzweig (1982) de que, no fundo, a psicologia não passaria de um evento fugaz no domínio da história das ciências humanas.

Pois o presente texto dá continuidade aos dois anteriormente citados (Penna, 1984; 1985), insistindo na relevância da consciência como uma instância realmente autônoma e eficaz para efeito do processamento de mudanças, quer na ordem física, especificamente representada pelo corpo, quer na social — nesta, fundamentando o comportamento político. O objetivo será o de acentuar mais os aspectos isomórficos já indicados em Penna (1985) e explorar, de modo mais amplo, a perspectiva marxista tal como ela se desenha em função da leitura de Lukács.

No que concerne aos aspectos isomórficos, parece que ficou clara, em Penna (1985), a tese de que o modo como se processou a evolução do conceito de consciência através da ótica biológica replicou-se de modo bastante claro no modo como se processou a conceituação dela através da perspectiva social. Não obstante, retoma-se aqui o paralelismo proposto, fornecendo-se-lhe dados de fundamentação. Com respeito à abordagem biológica, apontou-se antes para o fato de que se evoluiu de uma conceituação epifenomenista da consciência para uma outra que lhe destacou o papel de instância emergente, autônoma e funcional-

mente relevante. A comprovação dessa funcionalidade e, sobretudo, de sua indiscutível eficácia propõe-se aqui em termos de uma evocação do movimento da medicina psicossomática. A idéia central é a de que nenhuma patologia pode ser totalmente explicada só em termos biológicos, carecendo-se, na verdade, sempre de explicações complementares que apontem para a intervenção de fatores mentais ou subjetivos. Por igual, nenhuma remissão dessas patologias excluirá o papel relevante da consciência. Em área bastante restrita de distúrbios comportamentais — porque não envolvendo lesões — a ação dos fatores subjetivos fora bastante sublinhada por Charcot e toda a psicanálise desenvolveu-se pondo em relevo a ação remissiva da subjetividade, obviamente ao lado de sua, por igual, ação patologizante.

No plano das explicações sociais e especificamente limitadas às vinculadas ao pensamento de Marx, também distinguem-se: a) uma interpretação marcadamente economicista e logicamente residuária da consciência; b) uma interpretação que lhe concede certa condição de autonomia funcional. Mostramos em Penna (1984) que a interpretação residuária resultou de uma valorização inadequada do que se convencionou definir como uma interpretação econômica da história. Nesse enfoque, a consciência se propunha como mero produto das condições de produção, revelando-se inteiramente ineficaz no que se refere à determinação de mudanças. Teria função limitadamente contemplativa. Argumentava-se em favor dessa tese com a clássica afirmação de Marx de que não é a consciência que determina a existência, mas a existência que determina a consciência. Por igual nutriu-se a tese epifenomenista na perspectiva historicista que teria marcado fundamente o pensamento de Marx e que foi duramente criticada por Popper. Na verdade, se a evolução histórica se revela dominada por certo rumo e necessariamente aponta para uma certa estrutura social — a socialista — como meta derradeira, então a consciência poderá ser descartada como destituída de qualquer função, consagrando-se o irracionalismo.

Obviamente as críticas de Popper foram examinadas em Penna (1984) e se afasta a idéia de se reexaminá-las aqui. De qualquer modo, ficou indicado no texto anterior, inclusive com o aval de Kolakowski, que a tese de Marx não se revelava tão simples. E ela, inclusive, foi apreciada de modo sumamente sugestivo por Gramsci.

Uma reflexão não-constante do texto anterior cabe ser interpolada neste trabalho. Referimo-nos à tese historicista, sabiamente condenada por Popper. Na verdade, a tese de que o processo histórico nos encaminha necessariamente para um mundo predeterminado — o socialista — é rejeitável. Mas sub-repticiamente essa mesma tese acaba-se propondo com relação ao sistema capitalista que seria a forma mais perfeita de convivência social e não a vemos condenada como deveria ocorrer por simples questão de coerência lógica. Pelo menos, essa é a impressão que se tem quando se registram sempre reações muito fortes contra qualquer tentativa de se pensar em substituí-lo. Efetivamente, são muitos os indícios de que prevalece a tese de que ele é visto como fase terminal de um processo histórico que sucessivamente superou outros sistemas dos quais o último foi o feudal. O que aqui se registra, então, é uma não-confessada adesão à tese historicista, com os compromissos escatológicos criticados naqueles que pensavam o socialismo como forma superior e derradeira de uma longa evolução histórica.

A alternativa para os que rejeitam a tese historicista, mas que compartilham da convicção de que o sistema final é o dominante, é a tese etológica. A organização morfogeneticamente fundada seria a capitalista. A tese, não obstante,

revela-se frágil a partir da constatação de que outras formas de organização sócio-econômicas prevaleceram em períodos anteriores, fato que efetivamente nos conduz ao afastamento do etologismo e entroniza a idéia da historicidade.

Quanto ao mais, a perspectiva que aqui se propõe é a de que o sistema capitalista é um episódio histórico tanto quanto o é o socialista. Nenhum, todavia, poderá ou deverá ser concebido como expressão definitiva e acabada da organização social. Considerada a historicidade do homem e considerada, por igual, a historicidade das estruturas sócio-econômicas por ele produzidas, a tese da relevância do papel da consciência na formação de novas estruturas ou sistemas é a que consagra sua condição de instância aberta e altamente disponível para a produção de múltiplas formas de convivência. Na verdade, opera-se aqui com o conceito lukacsiano de *Zugerechnetes Bewusstsein,* traduzido por Goldmann em termos de "consciência possível", ou seja de uma consciência que não se aprisiona aos dados oferecidos pela realidade atual e, como pensa Marcuse, tampouco se limita às possibilidades empiricamente nela fundamentadas. A idéia que aqui se propõe é a de uma "consciência possível" que ultrapasse os limites do empiricamente sugerido e alcance, por uma espécie de procedimento de *insight,* o que não se mostra e não se anuncia. Enfim, o que aqui se sustenta é a exaltação do utópico definido, como Horkheimer assinala, como "a crítica daquilo que é e a representação daquilo que deveria ser" (Horkheimer, 1984, p. 83), buscando-se inspiração em Moro e em Campanella, com afastamento das posições aparentemente mais realistas de Hobbes e Maquiavel. De Maquiavel, efetivamente, se rejeita certo aspecto central que claramente se mostra no trecho citado por Horkheimer e que de fato conflita com a tese da "consciência possível" tal como aqui lembrada. Escreve Maquiavel na citação mencionada: "Uma vez que (...) tenho intenção de escrever algo de útil para aquele que o entende, parece-me mais acertado apresentar a verdade do modo como ela se encontra na realidade, em vez de seguir as fantasias daqueles: (pois alguns escritores inventaram repúblicas e principados nunca vistos nem nunca fundados na realidade), porque existe uma tão grande diferença entre aquilo que lá acontece e aquilo que deveria acontecer que aquele que desprezou o primeiro e apenas se orientou pelo segundo, mais prepara o seu declínio que a sua própria conservação" (Horkheimer, 1984, p. 82-3). Fica explícito que, em Maquiavel, a idéia de uma nova ordem deve ancorar-se no passado ou mesmo em certos dados do presente, fato que implica, obviamente, grandes limitações no que concerne às possibilidades de inovação. Na verdade, fica insinuada, no texto reproduzido, a consagração do que Marcuse denomina de unidimensionalidade do homem, ou seja, a perda da dimensão do possível com a pura e simples preservação da dimensão do real.

Horkheimer comenta, em outro trecho, certas características marcadas por claro sentido anti-historicista das utopias de Moro e Campanella. Escreve Horkheimer: "Assim se explica que os seus países-desejo, ao contrário dos esboços socialistas modernos de sociedades do futuro e ao contrário também da 'Nova Atlantis' de Bacon, se não situem no futuro, mas apenas num afastamento espacial do local da residência dos autores. O país Utopia de Moro situa-se numa ilha do oceano, o estado-sol de Campanella no interior do Ceilão. Para estes filósofos a sociedade perfeita pode ser erguida em qualquer época e em qualquer lugar; se os homens puderem ser levados pela persuasão, manha ou até pela violência a uma correspondente constituição do estado. A abstração das relatividades históricas liga os utopistas a Hobbes. Pois tal como na teoria do contrato, a sociedade se fundava de um ato de vontade livre do cidadão, os utopistas acreditam

poder fundar uma nova sociedade, sem considerar as condições temporais, meramente com base numa livre resolução racional dos homens" (Horkheimer, 1984, p. 80).

Vale insistir que a opção por Moro e Campanella que apontamos anteriormente implica na eliminação do historicismo, pois em ambos o sistema proposto como possível não se concebe como algo a ser atingido num futuro distante, nem ancorado num passado remoto, mas algo que é contemporâneo de sistemas diferentes, definidos como limitados e eticamente infundados. A opção citada, na verdade, consagra a plasticidade da razão, que de nenhum modo se revelaria fechada no sentido de apenas se apoiar nos dados do presente ou do passado. Essa disponibilidade da razão para produzir estruturas mais saudáveis concebida como independente do tempo descarta em definitivo o historicismo, a escatologia e a teoria da salvação que se pensaram definir o pensamento de Marx, sobre libertá-la da condição residual ou, quando muito, apenas voltada para puros e limitados movimentos de adaptação a uma ordem existente intocável. A tese do epifenomenismo, do subproduto revela-se, então, irremediavelmente ultrapassada.

Da consciência utópica não compartilhamos, contudo, da tese de que a ordem proposta seja perfeita a ponto de se considerá-la em termos de uma secularização do céu. Na verdade não o será. E nenhuma outra em qualquer tempo atingirá tal condição. Pois pensar em estruturas acabadas, definitivas e perfeitas é excluir a continuidade de um processo histórico envolvendo o próprio homem sobre consagrar, sub-repticiamente, a visão teológica do mundo.

Abstract

Reviews the relationship between consciousness and social changing. It emphazises the consciousness as an open instance able to produce different kinds of social organization. The frame of the work is Lukács/Goldmann's concept of "conscience possible".

Referências bibliográficas

Goldmann, L. *Epistemologia e filosofia política*. Lisboa, Presença, 1984.

Horkheimer, M. *Origem da filosofia burguesa da história*. Lisboa, Presença, 1984.

Kolakowski, L. *Les principales corrientes del marxismo*. III. La Crisis, Madrid, Alianza Universidad, 1983.

Penna, Antonio Gomes. Consciência e existência (sobre a teoria da consciência de Marx). *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 36(1):3-10, jan./mar. 1984.

———. Sobre as teorias sociais da consciência. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, 37(1):26-31, jan./mar. 1985.

Rosenzweig, M. R. A changing biological psychology in a changing world psychology. In: Fraisse, Paul. *Psychologie de Demain*. Paris, PUF, 1982.

Wilson, E. O. *Sociobiology;* the new synthesis. Cambridge, Mars. Harvard University Press, 1975.