



# TRABALHO E GÊNESE DO SER SOCIAL NA "ONTOLOGIA" DE GYÖRGY LUKÁCS

Ronaldo Vielmi Fortes



# TRABALHO E GÊNESE DO SER SOCIAL NA "ONTOLOGIA" DE GYÖRGY LUKÁCS

Ronaldo Vielmi Fortes



UFSC  
Florianópolis  
2016

Copyright © 2016 Ronaldo Vielmi Fortes

Coordenação de edição

Carmen Garcez

Projeto gráfico e editoração eletrônica

5050com

Capa

5050com sobre imagem:

*The infant in the womb* (c. 1510-1513, detalhe), de Leonardo da Vinci.

Royal Library, Windsor Castle

Catlogação na fonte pela Biblioteca Universitária  
da Universidade Federal de Santa Catarina

F738t

Fortes, Ronaldo Vielmi

Trabalho e Gênese do Ser Social na  
"Ontologia" de György Lukács / Ronaldo Vielmi  
Fortes. – Florianópolis : Em Debate/UFSC, 2016.

292 p.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-64093-35-5

1. Sociologia do Trabalho. 2. György Lukács.  
I. Título.

CDU: 316.334.22

Todos os direitos reservados a

Editoria Em Debate

Campus Universitário da UFSC – Trindade

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Bloco anexo, sala 301 – Telefone: (48) 3721-4046

Florianópolis – SC

[www.editoriaemdebate.ufsc.br](http://www.editoriaemdebate.ufsc.br) / [www.lastro.ufsc.br](http://www.lastro.ufsc.br)

O projeto de extensão Editoria Em Debate conta com o apoio de recursos do  
acordo entre Middlebury College (Vermont – USA) e UFSC.

## NOTA EDITORIAL

Muito do que se produz na universidade não é publicado por falta de oportunidades editoriais, tanto nas editoras comerciais como nas editoras universitárias, cuja limitação orçamentária não acompanha a demanda existente, em contradição, portanto, com essa demanda e a produção acadêmica exigida. As consequências dessa carência são várias, mas, principalmente, a dificuldade de acesso aos novos conhecimentos por parte de estudantes, pesquisadores e leitores em geral. De outro lado, há prejuízo também para os autores, frente à tendência de se valorizar a produção intelectual conforme as publicações, em uma difícil relação entre quantidade e qualidade.

Constata-se, ainda, a velocidade crescente e em escala cada vez maior da utilização de recursos informacionais, que permitem a divulgação e a democratização do acesso às publicações. Dentre outras formas, destacam-se os *e-books*, artigos *full text*, base de dados, diretórios e documentos em formato eletrônico, inovações amplamente utilizadas para consulta às referências científicas e como ferramentas formativas e facilitadoras nas atividades de ensino e extensão.

Documentos, periódicos e livros continuam sendo produzidos e impressos, e continuarão em vigência, conforme opinam estudiosos do assunto. Entretanto, as inovações técnicas podem contribuir de forma complementar e oferecer maior facilidade de acesso, barateamento de custos e outros recursos que a obra impressa não permite, como a interatividade e a elaboração de conteúdos inter e transdisciplinares.

Portanto, é necessário que os laboratórios e núcleos de pesquisa e ensino, que agregam professores, técnicos educacionais e estudantes na produção de conhecimento, possam, de forma convergente, suprir suas demandas de publicação também como forma de extensão universitária, por meio de edições eletrônicas com custos reduzidos e em divulgação aberta e gratuita em redes de computadores. Essas características,

sem dúvida, possibilitam à universidade pública cumprir de forma mais eficaz suas funções sociais.

Dessa perspectiva, a editoração na universidade pode ser descentralizada, permitindo que várias iniciativas realizem essa convergência com autonomia e responsabilidade acadêmica, editando livros e periódicos de divulgação científica, conforme as peculiaridades de cada área de conhecimento no que diz respeito à sua forma e conteúdo.

Por meio dos esforços do Laboratório de Sociologia do Trabalho (Lastro), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – que conta com a participação de professores, técnicos e estudantes de graduação e pós-graduação –, e por iniciativa e empenho do prof. Fernando Ponte de Sousa, a Editoria Em Debate (ED) completa cinco anos de realizações, sempre com o apoio do Middlebury College/Vermont, que acreditou no projeto. Criada com o objetivo de desenvolver e aplicar recursos de publicação eletrônica para revistas, cadernos, coleções e livros que possibilitem o acesso irrestrito e gratuito dos trabalhos de autoria dos membros dos núcleos, laboratórios e grupos de pesquisa da UFSC e outras instituições, conveniadas ou não, sob orientação e acompanhamento de uma Comissão Editorial, a ED publicou 39 livros desde 2011. Com os lançamentos de 2016, acreditamos consolidar essa proposta e inauguramos um novo projeto gráfico, com um design mais leve e moderno para o formato digital, mantendo sua funcionalidade para o impresso.

*Os editores*

### *Coordenador*

Ricardo Gaspar Müller

### *Conselho editorial*

Adir Valdemar Garcia

Ary César Minella

Fernando Ponte de Sousa

Iraldo Alberto Alves Matias

Jacques Mick

Janice Tirelli Ponte de Sousa

José Carlos Mendonça

Laura Senna Ferreira

Maria Soledad Etcheverry Orchard

Michel Goulart da Silva

Paulo Sergio Tumolo

Valcionir Corrêa

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9
<b>1 A gênese do ser social e o trabalho como pôr teleológico</b> .....	29
O trabalho como gênese do ser social: princípios ontológicos fundamentais de Marx como o ponto de partida.....	29
O trabalho como pôr teleológico .....	60
O trabalho e alternativa .....	82
<b>2 O trabalho como modelo da prática social</b> .....	109
O trabalho como complexo fundante do ser social e como modelo das práticas sociais superiores .....	109
O trabalho como gênese e modelo da ciência .....	125
Trabalho e gênese das categorias do dever-ser e do valor .....	149
<b>3 A dupla base do ser social e a gênese da liberdade</b> .....	199
A dupla base do ser social.....	199
A gênese da liberdade.....	216
<b>4 As bases do pensamento lukácsiano e consequências críticas para o pensamento moderno</b> .....	237
A crítica de Habermas a Marx frente à perspectiva lukacsiana.....	238

Lineamentos sobre a inconsistência da crítica de Hannah Arendt a Marx.....	250
Lukács entre Hegel e Marx: convergências e divergências .....	263
<b>Referências</b> .....	295

## INTRODUÇÃO

O estudo que ora apresentamos busca explicitar a tese central presente na obra de György Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, em que o autor determina a gênese da práxis humano-social a partir do complexo trabalho, complexo este cuja dinâmica de suas categorias forma a base sobre a qual tem lugar o processo da autoconstrução do ser social. Trata-se acima de tudo de desvendar os lineamentos fundamentais que identificamos como as duas teses centrais que constituem a base sobre a qual Lukács elabora sua Ontologia: o trabalho como o complexo que instaura a diferenciação ou peculiaridade ontológica fundante entre a esfera do ser social e a esfera do ser natural e como o complexo que estabelece a estrutura e dinâmica das formas superiores da prática social – razão pela qual é definido como o modelo (Modell) mais geral de toda prática social humana. Essas teses constituem o arcabouço inicial de sua obra e são desenvolvidas sobretudo no capítulo “O trabalho”, em que o autor explicita o cerne estruturador do pensamento de Marx: o trabalho como complexo decisivo do devir homem do homem.

A análise lukacsiana do complexo trabalho é desenvolvida no interior de suas elaborações sobre a ontologia do ser social. Formular uma ontologia do ser social implica, para o autor, colocar no centro da reflexão acerca do ser e do destino do homem o complexo que possibilita sua gênese e determina primordialmente o processo de seu

desenvolvimento, ou seja, é necessário indagar sobre qual categoria ou complexo categorial tem a prioridade ontológica em relação aos outros, qual delas pode existir sem aquele cujo ser pressupõe ontologicamente o ser do outro. A análise lukacsiana do trabalho está asentada, portanto, que a compreensão da prática humana e do seu processo de desenvolvimento implica a análise do processo da gênese do ser social, pois são os traços genéticos contidos no complexo originário da prática social que fundamentam e orientam de forma decisiva os passos posteriores do seu desenvolvimento e que, desse modo, nos auxiliam na apreensão dos princípios mais gerais estruturadores da peculiaridade da prática humano-social frente a atividade espontânea da natureza. O objeto do estudo lukacsiano não é, pois, fruto da simples inclinação subjetiva ou interesse pessoal, em suas reflexões o autor visa, acima de tudo, a compreensão dos fundamentos da prática humana para nesta medida abordar o problema do processo de autoformação do ser social, questão que, segundo ele, passa pela determinação da gênese do homem. É no interior desta perspectiva que Lukács inicia a parte sistemática da sua *Ontologia* pelo capítulo “O trabalho”, isto é, pela determinação da atividade laborativa como fundamento e gênese da dinâmica de toda atividade prática do ser social, como o complexo onde podem ser encontradas as determinações mais gerais e comuns a todas atividades humano-sociais.

Análise do trabalho não se encontra, portanto, centrada e fechada em si mesma, pelo contrário, o cerne é a questão do ser e do devir homem do homem. A discussão estabelecida por Lukács se insere no longo debate da filosofia, mas com os olhos fixos nas contradições presentes em seu tempo. Em um plano mais geral, o projeto central posto por sua ontologia é a necessidade – prática e teórica – de restauração do marxismo, trata-se de refundar o pensamento de Marx enquanto ciência sob a perspectiva essencial da necessidade de compreender da maneira mais adequada possível o mundo para transformá-lo. Nesta medida, o conjunto das elaborações de Lukács encontra-se frente a um desafio histórico-concreto, sua obra é escrita na clara tentativa de estabelecer

as bases para buscar soluções para as contradições de seu tempo. Contradições estas que se apresentam sob uma dupla vertente, sob a forma de um duplo âmbito da realidade que necessariamente deve ser afrontado com vistas a sua superação: de um lado o *endurecimento dogmático* típico das interpretações do pensamento de Marx, que segundo Lukács predominaram após a morte de Lênin (stalinismo); de outro a nova realidade do sistema capitalista, que em seu tempo, em função de desenvolvimentos e mudanças estruturais relevantes apresenta aspectos diferenciais significativos em relação àquilo com que Marx havia se defrontado. Frente a esta realidade duas tarefas básicas se impõem: em relação ao primeiro aspecto a tarefa essencial é a construção de uma ética com vistas a contribuir com o renascimento do marxismo, em relação ao segundo a ideia básica é posta a partir do reconhecimento da necessidade de escrever um *Capital de nossos tempos*. Nenhuma das duas tarefas chegou a se realizar. A ontologia lukacsiana apenas prepara o terreno para o enfrentamento das duas questões.

Cabe ressaltar que na última década de sua vida, após terminar a redação de sua *Estética*, Lukács se dedicou à elaboração daquele que veio a ser o mais extenso de seus estudos, senão também o mais amplo – dado a quantidade de temas abordados – e denso. Suas reflexões em torno do tema da ontologia do ser social, destinadas a ser em um primeiro momento apenas considerações preparatórias que funcionariam como fundamentação para sua Ética, terminam logo nos primeiros anos em que se dedica à empreitada por se constituírem em um tema autônomo. As reflexões sobre a ontologia do ser social ganham corpo e passam a dominar suas investigações protelando de forma definitiva a escritura da Ética inicialmente projetada. Os motivos para tal mudança de rumos são bastante discutidos por comentadores de sua obra, porém aqui importa apenas destacar que Lukács chega às reflexões ontológicas pela convicção de que compreensão dos fundamentos da prática humana tem papel preponderante no interior as questões éticas, tratá-las de modo adequado implica ser capaz de delinear com precisão a base ontológica do processo de desenvolvimento do ser social para

com isto prospectivar as necessárias transformações para a emancipação do homem. Lukács ao longo de toda a vida sempre se manteve preso ao problema central do ser e o destino do homem. Sob esse aspecto não há nenhuma novidade nessa alteração de ênfase nos temas que passaram a ser abordados, pois a preocupação com a ética é acima de tudo a preocupação com o homem, esta culmina ao final do percurso centrada fundamentalmente na análise do ser social.

Tais problemas sempre ocuparam lugar de destaque no pensamento de Lukács desde seu período juvenil. Obviamente, no curso de sua vida, o conjunto de questões tratadas recebeu formulações e respostas bem distintas, embora tenha sempre se mantido como pano de fundo de suas reflexões. Já se encontrava, por exemplo, presente em suas primeiras produções juvenis, em obras como *A pobreza de espírito* (1911), onde de modo bastante acentuado a questão do fundamento da vida aparecia como preocupação central que ditava preponderantemente a composição de seu pensamento. De fato, em sua juventude nem sempre essas questões receberam um tratamento direto e independente, geralmente apareciam no interior de debates em torno da estética, aspecto que não eliminou a possibilidade de que o centro estruturador de suas elaborações apresentasse como pano de fundo a preocupação com as questões fundamentais da vida. Em *A alma e as formas* (1912), por exemplo, obra em que Lukács retoma o mesmo conjunto de preocupações, a tese central é a afirmação das obras literárias como expressão de certos conteúdos mentais, modos de ver e sentir a vida. Contudo, seria incorreto conceber que nesse período juvenil já estivessem delineados os aspectos críticos que a temática assumirá nas fases posteriores. Como ressalta G. Parkinson a propósito dessa obra, “poderia parecer que Lukács pensa em uma investigação empírica acerca do que as pessoas pesam e sentem (uma espécie de psicologia social), mas não era esse o sentido. Ele toma de Rickert a distinção entre o mundo sensível da ciência, de um lado, e de outro, os objetos não sensíveis da experiência, como a arte, que são conhecidos por ‘compreensão’ ou ‘entendimento’; e afirma que tal compreensão

somente pode ser alcançada mediante relâmpagos de intuição” (Parkinson, 1973, p. 12).

Chama a atenção a maneira predominantemente indireta pela qual tais questões foram tratadas em sua juventude – no interior dos debates da estética. Tal procedimento foi em grande medida ditado pelo próprio modo pelo qual o debate relativo à determinação da “essencialidade humana” se apresentava no início do século XX, em que se verificava uma rígida separação entre as questões do homem e as questões da ciência. Esta cisão, expressa principalmente na divisão que se estabeleceu entre o esteticismo e racionalismo científico, fruto da doutrina neokantiana em voga em sua época, “reservava a investigação sistemática da realidade empírica às artes e às ciências especializadas, ao passo que restringia a filosofia à lógica e à teoria do conhecimento” (Lichtheim, 1973, p. 13). Os próprios percalços lukacsianos foram o reflexo direto do modo contraditório com que estas questões vinham sendo tratadas em seu tempo. Em meio a esses entraves são redigidas a maior parte de suas obras de juventude. Todavia, esta posição não perdeu muito tempo, dado os limites impostos pela própria reflexão literária e artística – que não podem assumir o posto da filosofia na compreensão das questões humanas – Lukács se viu diante da necessidade de superar esta rígida cisão causada pelos debates em torno do neokantismo, positivismo etc.

Nesse contexto, não importa tratar os motivos e os meios pelos quais nosso autor superou esses problemas, mas ressaltar que já em 1923, o caminho para a ruptura com toda esta querela começa a ser delineado através daquela que viria se tornar uma de suas obras mais famosas: *História e consciência de classe*. Esse texto inaugura por assim dizer a fase marxista de seu pensamento e apresenta como uma de suas teses centrais a ideia “de que o materialismo e o espiritualismo são a tese e a antítese de um debate que se originou da incapacidade de suplantar a divisão entre sujeito e objeto. A solução não está em optar por um ou por outro, mas sim em transcender a área da disputa; o que se pode fazer, de acordo com Marx, considerando a prática como união

concreta de pensamento e realidade” (Lichtheim, 1973, p. 57). Esses traços delineiam claramente a construção de alguns dos capítulos centrais desta obra e apresentam uma solução profundamente distinta no modo como se considera o problema do processo histórico de autoformação do ser social, na medida em que compreende a prática humana como critério fundamental para compreensão dos fundamentos da vida.

No entanto, apesar de seu pensamento apresentar radical mudança quanto à fundamentação teórica de suas elaborações anteriores a esse período, determinados problemas permaneceram não resolvidos, como o próprio autor anuncia no “Prólogo” escrito especialmente para a reedição de *História e consciência de classe*, em 1967. Em sua auto-crítica, Lukács adverte para a grave deficiência na concepção de prática nesse período de seu pensamento: a prática humana não foi compreendida a partir de seu vínculo com a natureza, o que o levou a afirmar e desenvolver ao longo desta obra a ideia de que “somente o conhecimento da sociedade e dos homens que nela vivem têm importância filosófica” (Lukács, 2003, p. 16). A natureza foi reduzida ao patamar de simples categoria social e, desse modo, a compreensão da prática humana sofria o sério problema da ausência da ontologia da natureza. Esse problema acarretava também outro de maior repercussão: com a perda da dimensão da objetividade ontológica da natureza, desprezava-se com isto também o caráter ontológico do intercâmbio humano com a esfera natural e, assim, alijava-se toda consideração sobre a importância do trabalho no interior do processo constitutivo do ser social. O próprio Lukács adverte, apesar de sua obra pretender a compreensão “dos fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica”, faltava a ela a categoria marxiana central: o trabalho. Frente a esta ausência perde-se completamente a possibilidade de compreender o intercâmbio do homem com a natureza como o núcleo genético e criador das categorias prioritárias determinantes da especificidade do ser social e, por consequência, “impossibilita-se desde o princípio o acesso filosófico a questões decisivas, como a relação da teoria com a prática, do sujeito com o objeto” (Lukács, 2003, p. 16). Todo esse percurso termina

por desembocar “involuntariamente” em uma perspectiva subjetivista do papel revolucionário do proletariado, na medida em que ignora as bases objetivas do processo social.

Toda essa problemática presente em *História e consciência de classe*, denunciada pelo próprio Lukács, encontra-se desenvolvida em sua *Ontologia* sob uma perspectiva diferente. Nela se afirma a necessidade de compreender “a peculiaridade ontológica do ser social” a partir do “papel da prática, no sentido objetivo e subjetivo” tendo como cerne estruturador de suas elaborações a afirmação de que os fundamentos objetivos do ser social somente podem ser pensados corretamente através do entendimento das categorias essenciais da atividade produtiva humano-social, dos elementos que compõem sua atividade prática criadora em conjunto com as determinações e atribuições específicas da atividade da natureza, com as quais o homem deve lidar sempre que produz os objetos de suas necessidades. Esta, segundo Lukács, constitui uma das novidades fundamentais do pensamento marxiano, pois sua filosofia rechaça a ideia tradicional da separação entre natureza e sociedade quando toma os problemas pertinentes à natureza na sua efetiva inter-relação com o curso histórico-social da humanidade; isto é, não são encarados como antíteses mutuamente excludentes, mas são analisados como inter-relações entre complexos heterogêneos que se constituem e se modificam através do processo de *determinação da reflexão*. A base de tais afirmações encontra como referência fundamental a relação inseparável entre as esferas ontológicas dos seres:

a ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente

com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas (Lukács, 2012, p. 27).

Para pensar a ontologia do ser social é necessário nunca perder de vista o plano da ontologia da natureza, tanto no que diz respeito à esfera orgânica como à inorgânica, pois o ser social se constitui sempre em interação indissociável com ambas. Em outros termos, como nos alerta *Alberto Scarponi* na introdução à edição italiana da *Ontologia*, “cada um desses níveis, mesmo se distinguindo nitidamente dos outros por sua própria peculiaridade ontológica, está ligado segundo uma linha de desenvolvimento (necessário-causal, não teleológica) que funda o biológico sobre o inorgânico e o social sobre os dois modos precedentes do ser” (Scarponi, “Prefazione” in Lukács, 1976, p. XII). Com isto se ressalta o caráter objetivo das relações existentes entre complexos distintos de ser. Esta afirmação essencial na construção de uma autêntica compreensão ontológica dos seres tem por base a determinação ressaltada por Lukács na obra de Marx que, em uma passagem dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afirma:

Um ente que não tenha um objeto fora de si não é um ente objetivo. Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, o seu ser nada tem de objetivo. Um ente não objetivo é um não-ente [*Unwesen*] (Marx, 1982, p. 578).

Nos termos lukacsianos isto significa reconhecer “as inter-relações entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre entes” (Lukács, 2012, p. 303). A ênfase recaí sobre o caráter objetivo e relacional de todo ente: um ente que não seja objeto para um outro e que não possua qualquer forma de relação com um outro ente é um “não-ente” (*Unwesen*), ou seja, simplesmente não pode ser definido como um ente. Isto significa que as relações, a dinâmica das

conexões estabelecidas com outros objetos exteriores ao ente, fazem parte do seu ser, e, desse modo, na determinação de sua essência elas necessariamente devem ser sempre consideradas. Nessa medida, nas proposições lukacsianas as relações são sempre relações objetivas e implicam dupla via de determinação, isto é, a forma desta relação remete ao aspecto ontológico decisivo segundo o qual no interior de toda conexão, de todo processo de interação e exteriorização, o ente afeta e é afetado pelo objeto que existe independentemente dele. Desse modo, fica evidente o reconhecimento do caráter dinâmico e processual de todo ser. O ser não é compreendido como categoria abstrata, mas como totalidade concreta dinâmica, dialeticamente articulada. Precisamente em torno desse ponto aparece a caracterização fundamental identificada por Lukács nos textos de Marx que culmina na afirmação da objetividade como propriedade primário-ontológica de todo ente: “Sendo a objetividade uma propriedade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (Lukács, 2012, p. 304). Razão pela qual, em Lukács, o ser social é determinado como complexo, como uma malha categorial interconexa constituída por uma multiplicidade de relações objetivas.

Em Marx – e esta é a herança fundamental por meio da qual Lukács busca desenvolver sua ontologia – a compreensão do ser dirige-se sempre à totalidade do complexo, nesta medida e sob a perspectiva ontológica decisiva dos processos dinâmicos de interação entre os seres, toda reflexão acerca dos processos que constituem a peculiaridade ontológica do ser social é pensada e compreendida pela dinâmica de suas interações e através de seus vínculos insuperáveis com a esfera da natureza. Contrariamente, ao que se vê em *História e consciência de classe*, a natureza não aparece mais como simples categoria do ser social, mas em sua especificidade, independência e autonomia, participa da formação e do processo de desenvolvimento do próprio homem. Em suma, pensar o ser social implica não desconsiderar o emaranhado das articulações existentes entre as categorias específicas que o compõem, assim

como as inter-relações, vínculos, etc. com outros complexos específicos da natureza. Desse modo a totalidade do ser social é determinada como *complexo de complexos* – terminologia inspirada diretamente pelo pensamento filosófico de Nicolai Hartmann.<sup>1</sup>

No interior dessa problemática o trabalho ocupa posição privilegiada, pois ele aparece como o “mediador do intercâmbio da sociedade com a natureza” (Lukács, 2003, p. 16). Esse é, como veremos, um dos motivos centrais pelo qual o trabalho é identificado como o instante inicial da sociabilidade, como o complexo originário que expressa a posição e condição primeira da gênese e do devir homem do homem, na exata medida em que demarca de forma decisiva a especificidade da atividade humana em sua relação às outras esferas do ser, ao mesmo tempo em que revela a realidade objetiva da natureza como a base real imprescindível do processo de autoconstituição do ser social.

Contrariamente à perspectiva presente em suas fases anteriores as conclusões alcançadas pelo autor em sua *Ontologia* assumem um evidente perfil crítico frente a elas quando, por exemplo, em 1967, em entrevista concedida a Antonín Liehm, afirma:

Tudo o que a cultura humana criou até hoje nasceu, não de misteriosas motivações internas espirituais (ou coisa que o valha), mas do fato que, desde o começo, os homens se esforçaram por resolver questões emergentes da existência social. É à série de respostas formuladas para tais questões que damos o nome de cultura humana (Abendroth e outros, 1969, p. 170).

---

<sup>1</sup> Nossa afirmação não se confunde com a de diversos comentadores de Lukács que atribuem uma forte e decisiva presença do pensamento de Nicolai Hartmann na construção da ontologia do pensador magiar. Para esses comentadores, a leitura feita por Lukács da obra de Hartmann, agiu como um catalisador na construção de seu pensamento. Não se trata de negar que certas influências possam vir a ser identificadas, porém a crítica de Lukács a Hartmann, é quase sempre negligenciada por muitos, aspecto que leva a exageros na determinação dos pontos específicos onde a presença de Hartmann pode ser identificada. Decerto as refutações de Lukács são muito maiores e mais contundentes do que o reconhecimento dos traços importantes do pensamento de Hartmann. Tratamos desse problema no texto: “O sentido e a extensão da crítica lukacsiana à ontologia de Nicolai Hartmann”, in: Vaismann, E.; Vedda, M. *Arte, filosofia e sociedade*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014.

O homem é determinado como *ser prático* que dá respostas, que reage a alternativas postas pela objetividade com o intuito de efetivar suas finalidades. A ênfase radica no caráter prático do homem, esse transforma a natureza como resposta às suas necessidades. Tal atitude corresponde à capacidade de efetuar generalizações, de transformar em perguntas seus carecimentos e as possibilidades de satisfazê-los. A cultura humana, no interior desta perspectiva, é o conjunto de perguntas e respostas para resolver questões da existência social. Essas, por sua vez, se complexificam gradativamente transformando e constituindo em grau cada vez mais elevado a plataforma da existência humana.

A autocrítica lukacsiana é concomitantemente a crítica das interpretações que prevaleceram em torno da obra de Marx e ao mesmo tempo a rejeição das concepções sociológicas predominantes no tempo em que ele redige sua obra. Em um primeiro plano, ela se opõe abertamente às interpretações de cunho positivista que leram a obra marxiana como uma ciência particular, que tratava os problemas relativos às questões sociais a partir de uma explicação e sob uma consideração prevalentemente economicista. No segundo plano, a crítica se dirige fundamentalmente àqueles pensadores modernos que fundamentaram suas elaborações acerca da condição humana pela crítica da fundamentação positiva do trabalho no processo de autoconstrução do ser social. Basta mencionar rapidamente, autores como *Habermas* (separação entre ação instrumental e comunicativa), *Arendt* (a divisão do trabalho como *labor* e *work*) etc.

A posição de Lukács frente ao trabalho é radicalmente contrária a tais proposituras. O trabalho tal como perspectivado por ele não apenas é compreendido como o fenômeno fundamental de toda prática econômica, mas também como o complexo que fornece a estrutura e dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social. Em Lukács encontramos um veio analítico em que se afirma precisamente o inverso das concepções predominantes nos nossos dias:

o ser social em sua estrutura ontológica fundamental, apresenta algo unitário: seus ‘elementos’ últimos são os pores

teleológicos dos homens, que na sua constituição ontológica fundamental dentro e fora do âmbito econômico não apresentam nenhuma característica essencialmente distintiva (Lukács, 2013, p. 399).

Isto significa dizer que não existe uma clivagem no âmago da prática social, que as realizações e atividades circunscritas ao interior da esfera da economia não implicam a descontinuidade com as atividades e efetivações realizadas nas esferas extraeconômicas. Esta “constituição ontológica basilar” aqui referida é a determinação lukacsiana do homem como ser que responde ativamente aos problemas postos seja pela natureza, seja pela sociedade onde vive.

Em síntese, de acordo com o pensador húngaro, reduzindo a diversidade dessas proposituras a um denominador comum, os autores acima referidos retiram do trabalho o caráter ontológico de autoconstrução do homem e precisamente isto Lukács pretende resgatar em sua *Ontologia*: os fundamentos ontológicos da prática humana com vistas a compreender o processo de autoformação e a perspectiva emancipatória do ser social. Cremos que isto, por si só, coloca a obra de Lukács em posição de destaque na discussão contemporânea acerca dos fundamentos do devir homem do homem, e isso não apenas pela simples posição de contraditor das reflexões modernas, mas pela riqueza, pelo rigor e pela amplitude presente no conjunto de problemas abordados em sua obra.

Ainda em relação aos grandes debates travados pela obra lukacsiana, não se poderia deixar de referir o caráter antagônico de seu pensamento em relação à ontologia da existência de Martin Heidegger. O debate em torno do complexo trabalho é nesse sentido decisivo. Ali tem lugar a origem da relação entre subjetividade e objetividade, o processo de inter-relação perante a qual o homem edifica seu mundo no exato momento em que, consentaneamente, constitui a si mesmo. Sem que seja preciso fazer menção direta ao problema, a determinação realista de Lukács da relação dialética sujeito-objeto aparece claramen-

te confrontada com a pretensa superação heideggeriana da dualidade entre sujeito e objeto. O subjetivismo exacerbado de Heidegger leva-o, segundo Lukács, a “rejeitar [...] uma ontologia autônoma da natureza e só levar a natureza ontologicamente em consideração na medida em que ela se torna um componente da vida cotidiana imediata” (Lukács, 2012, p. 87). A objetividade da natureza, do mundo, é afirmada em sua completa independência, porém, o homem por meio da sua atividade prática apreende os nexos da natureza e assim cria os meios necessários que tornam possíveis introduzir novos objetos, novas relações na natureza, dando desse modo, ao mundo em geral a feição capaz de satisfazer suas necessidades e anseios. O homem se faz no mundo, pelo mundo, sempre por meio de respostas objetivas aos problemas objetivos que se apresentam diante dele.

Enfim, todo o peso da propositura lukacsiana pode ser constatado na crítica contumaz às tendências filosóficas de seu tempo, ainda predominantes em nossos dias, segundo a qual, para tais vertentes filosóficas a essência seria constituída comportamentos ideológicos “puramente espirituais”, “ao passo que a luta real dos homens reais por sua existência é posta em segundo plano como desprezível submundo da existência” (Lukács, 2013, p. 501).

No contexto desta introdução – e mesmo no contexto dos temas abordados por esse estudo – não cabe analisar em maiores pormenores as divergências com todo o leque de autores aqui rapidamente referidos, apenas destacar a perspectiva fundamentalmente distinta assumida por Lukács na elaboração de sua *Ontologia*. Tampouco, o propósito aqui foi o de estabelecer de maneira ampla e detalhada crítica a esses pensadores, coube muito mais, a partir da elucidação do pensamento lukacsiano, vislumbrar as possibilidades críticas que se tornam viáveis a partir de suas elaborações. O ponto importante de referir é, pois, a afirmação do próprio Lukács segundo a qual a “autêntica ontologia” deve eliminar aquela ambivalência frequente nas interpretações do processo de autoconstrução humana, na qual

por um lado, isola-se o papel ativo do homem nesse processo, desvincula-se a estrutura alternativa de sua práxis desses fatos realmente causadores da realidade, bem como de suas ações e retroações objetivas sobre os sujeitos dessas atividades. Através disso, é construída uma autonomia inextricável, infundada como base do seu ser e do seu devir; por outro lado, as mudanças adquirem um caráter enigmático quando se atribui ao “*milieu*” um poder mecânico-irresistível (OSS II. 205-6).

Sobre a orientação básica assumida no curso de nossa investigação, podemos dizer que a via analítica desenvolvida por Lukács nos auxiliou a traçar o fio condutor deste estudo. A estrutura expositiva de nosso estudo condiz, portanto, com lineamentos presentes nos próprios escritos do autor: a reflexão calcada na ideia essencial de que

nos pores do processo de trabalho já estão contidos *in nuce*, nos seus traços mais gerais, mas também mais decisivos, problemas que em estágios superiores do desenvolvimento humano se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata e que por isso aparecem depois como os temas centrais da filosofia (Lukács, 2013, p. 82-83).

Aliado a isto, por decorrência, encontra-se a ideia decisiva segundo a qual “o trabalho é antes de tudo, em termos genéticos, o ponto de partida para o devir homem do homem, para a formação das suas faculdades, sendo que jamais se deve esquecer o domínio sobre si mesmo” (Lukács, 2012, p. 348).

Nesse contexto, a reflexão desenvolvida nessas páginas envolveu a compreensão das categorias constitutivas do complexo trabalho objetivando demonstrar as principais determinações estabelecidas acerca do modo como elas se articulam no interior deste complexo. Dividimos nosso estudo em três grandes itens que cremos corresponder aos problemas centrais abordados por Lukács nesse capítulo de sua obra. O primeiro diz respeito à determinação do trabalho como pôr teleológico, em que são abordadas as questões da gênese do ser social – o processo que instaura sua separação do reino da natureza – e do surgimento das categorias essenciais do ser social, como instância definidora de sua pe-

culiaridade ontológica. Essas questões são objetos do primeiro capítulo. No segundo capítulo lidamos com o problema da determinação do trabalho como modelo de toda prática do ser social. Essa afirmação de Lukács é fundamental para o desenvolvimento de sua *Ontologia*, pois através dela o autor compreende que com o trabalho é dada a estrutura e dinâmica essencial de toda prática social humana, isto é, não importa a instância ou esfera específica em que ela se localize, *toda prática humana* é sempre uma atividade que implica *decisões entre alternativas*. Mostraremos como Lukács determina a relação dessa estrutura originária mais geral presente no trabalho como a base das formas superiores da prática do ser social. Esta questão compreende a análise e determinação da gênese da ciência e das categorias do *dever-ser* e do *valor*, no interior do qual o filósofo húngaro apresenta os principais argumentos de sua consideração do *trabalho como modelo de toda prática social*. Finalmente no terceiro capítulo, coube analisamos as consequências extraídas por Lukács para o problema da fundamentação ontológica da gênese da liberdade no homem. Essa questão, como veremos, passa pela discussão da relação entre o ser social e a natureza, que serve como base para a compreensão das formas mais avançadas e multiformes do fenômeno da liberdade.

As elaborações lukacsianas não foram analisadas fora do contexto acima mencionado que corresponde àquele desenvolvido no capítulo “O trabalho”. Esta ressalva é imprescindível, pois na elaboração desse estudo foi necessário tomar precauções quanto à forma pela qual Lukács estrutura sua obra. A dificuldade em lidar com o capítulo supracitado consiste no fato de os argumentos sobre os quais grande parte de suas reflexões sobre o trabalho são desenvolvidos se encontram explicitados, de modo até certo ponto difuso, nos capítulos anteriores de sua obra, particularmente naqueles em que discute os fundamentos ontológicos de Marx e o problema da ontologia e da especulação na obra hegeliana. Conforme dissemos, o próprio autor se mostrou insatisfeito com os resultados da versão que veio a ser publicada após a sua morte e pretendia fazer alterações antes de sua publicação – a única

parte da obra publicada em vida foi o capítulo destinado à análise de Hegel. Seu descontentamento refletia a insatisfação com a rígida separação entre a parte histórica (que é considerada a parte crítica de sua ontologia, em que Lukács trata do pensamento de diversos autores acerca das proposições ontológicas) e a chamada parte sistemática de sua ontologia (em que são desenvolvidos seus lineamentos mais gerais da ontologia do ser social). Essa excessiva separação leva muitas vezes à frequente reincidência e repetição de determinados problemas e à fragmentação no tratamento de questões importantes, o que de certa forma torna trabalhoso o acesso à consideração de determinados temas no interior da obra de Lukács. Foi o que pudemos observar, por exemplo, no capítulo que nosso autor destina a Marx onde é estabelecida a base argumentativa sobre a qual são desenvolvidos temas centrais de sua ontologia. Nesse capítulo encontramos dois aspectos de suma relevância para nós: lá está estabelecido os fundamentos filosóficos considerados por Lukács como a originalidade dos princípios ontológicos de Marx. Esses, conforme veremos, são essenciais para compreender os motivos que o levam a afirmar o trabalho como complexo genético do ser social. Outros aspectos também importantes presentes no referido capítulo são as determinações acerca da objetividade do processo de desenvolvimento do ser social, onde encontramos os argumentos mais essenciais que nos auxiliaram a compreender grande parte de suas elaborações em torno da categoria do valor e do dever-ser desenvolvidas no capítulo “O trabalho”. Nesse sentido, nossos estudos tiveram forçosamente que desentranhar as conexões existentes entre o capítulo “O trabalho” e o capítulo “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”, em que estão dadas as determinações ontológicas mais essenciais para compreender as elaborações de Lukács sobre o início de suas reflexões centrar-se essencialmente sobre a atividade laborativa.

Do mesmo modo, pela própria importância dada ao complexo trabalho no processo de autoconstrução do homem, em várias partes de sua *Ontologia* encontramos desdobramentos de questões relativas à atividade laborativa que não se encontram referidas ou plenamente

desenvolvidas no capítulo “O trabalho”. Grande parte daquilo que é tratado nesse capítulo é retomado nos capítulos subsequentes de modo a reafirmar o que já havia sido determinado, assim como acrescentar novas determinações. As consequências de suas elaborações e conclusões em relação ao complexo trabalho somente aparecem com os contornos mais definidos mediante um conjunto de outras atribuições e categorias do ser social, que são tratadas nos capítulos subsequentes. Basta mencionar a explícita remissão feita pelo autor no capítulo 3 da 2ª. parte à análise do trabalho, onde depois de rerepresentado em seus fundamentos mais gerais, o complexo recebe nova decomposição analítica – categorias alienação e objetivação – para destacar de maneira mais minuciosa os momentos subjetivos e objetivos do trabalho. Por este motivo oferecer uma análise detalhada de todas as consequências que Lukács extrai da determinação do trabalho como complexo central do processo de desenvolvimento do ser social seria completamente impossível no contexto deste estudo, dado que em sua obra tal tema assume de maneira sempre crescente um perfil mais amplo, mais denso, desembocando em questões mais complexas. Exemplo do que aqui referimos, podemos encontrar na postulação lukacsiana do problema do estranhamento. Essa questão guarda íntima relação com a questão do complexo trabalho, entretanto, e isso é imprescindível observar aqui, não há no tratamento que Lukács desenvolve no capítulo “O trabalho”, uma menção sequer a essa problemática<sup>2</sup>.

Foi necessário pois selecionar alguns problemas centrais, mesmo que, com isto, corrêssemos o risco de excessiva simplificação. Isso não significa, no entanto, que o tratamento dado à questão do trabalho em outros capítulos foi por nós desconsiderado; ao contrário, para melhor inteligibilidade de suas elaborações estabelecidas no capítulo “O tra-

---

<sup>2</sup> Tudo isso se justifica pela forma expositiva por meio do qual os grandes complexos do ser social são apresentados ao longo de sua obra. A exposição dos grandes temas constitui um movimento que vai da “abstração isoladora” da categoria da gênese do ser social até a dissolução completa das abstrações iniciais do processo analítico, como forma de aproximação da complexidade de relações entre os complexos da totalidade social.

balho” e para melhor compreensão da importância que esse complexo possui no processo de desenvolvimento do ser social, tivemos de fazer menção a passagens específicas dos outros capítulos, mas sempre no interior da perspectiva acima referida.

O problema é, portanto, compreender a crítica lukacsiana assim como a peculiaridade de suas elaborações no contexto do pensamento filosófico contemporâneo, e para tanto se torna também imprescindível verificar as bases de seu pensamento que remontam a filósofos como Aristóteles, Hegel, Hartmann e, principalmente, Marx. Bases estas sobre as quais o autor ergue o conjunto de sua argumentação e que lhe permite afirmar o trabalho como o referencial, o modelo, de “toda conduta social ativa”. Nessa medida, visando à compreensão dos pontos fundamentais da ontologia lukacsiana, suas formulações acerca do complexo trabalho, esse estudo procurou apresentar na conclusão, de modo sucinto, o cotejamento com as determinações mais gerais estabelecidas pelo pensamento marxiano, que para o nosso autor, constitui a fonte primordial de seus estudos sobre a ontologia do ser social. O objetivo é o de estabelecer em linhas gerais os pilares sobre os quais Lukács desenvolve suas elaborações, apresentar os pontos de contato entre os dois autores, assim como as possíveis divergências, pretendendo com isto, lançar uma luz sobre as especificidades do tratamento das determinações mais gerais da gênese e do processo de desenvolvimento do ser social em cada um deles.

Outra questão de fundamental importância somente pôde ser tratada por nós de maneira tópica e direcionada em função da dimensão do estudo aqui proposto: trata-se da consideração acerca das influências de Hegel na construção da ontologia lukacsiana. Nosso estudo revelou ser Hegel um interlocutor privilegiado na construção de suas reflexões. Foi inevitável, portanto, chamar a atenção para a complexidade das relações entre os dois autores. No entanto, não há como estabelecer de maneira detalhada a dimensão dessa influência, um estudo de tal natureza envolveria um esforço que nesse momento se coloca para além dos limites destes estudos, pois necessariamente deveria consi-

derar, de um lado, em relação a Lukács, a análise minuciosa das críticas e aceitações por ele desenvolvidas no capítulo “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel”, assim como também a leitura atenta de toda sua obra, em que as referências diretas e indiretas a Hegel aparecem com frequência; e por outro lado, cotejar esses textos, não apenas com as elaborações juvenis de Hegel, mas também *A fenomenologia do espírito* e os capítulos finais da *Ciência da lógica*. Coube, portanto, apenas indicar o problema.



# 1

## A GÊNESE DO SER SOCIAL E O TRABALHO COMO PÔR TELEOLÓGICO

**O trabalho como gênese do ser social:  
princípios ontológicos fundamentais de Marx  
como o ponto de partida**

Ao introduzir o problema tratado por Lukács é conveniente referir algumas questões relevantes para situar de maneira adequada tanto a afirmação do trabalho como complexo da gênese do ser social como as justificativas por meio das quais o autor argumenta em prol do seu caráter de modelo das práticas sociais superiores. Para tanto, é preciso lidar com dois eixos fundamentais de suas elaborações: o primeiro deles diz respeito às razões pelas quais a parte sistemática de sua obra é iniciada pela determinação do trabalho como o complexo da gênese do ser social; o segundo, diz respeito à forma por meio da qual é realizada a análise do complexo trabalho, ou seja, o procedimento analítico realizado por Lukács em torno de tal complexo. Ambas as questões, como veremos, encontram-se fortemente ligadas, de forma que no conjunto dos apontamentos onde são estabelecidas as justificativas para tomar o trabalho como complexo genético do ser social a discussão do procedimento investigativo desempenha papel decisivo.

Lukács inicia sua argumentação pelo reconhecimento de que em Marx o processo de investigação da realidade possui caráter radical-

mente distinto daqueles comumente encontrados na história do pensamento filosófico. Para Lukács, a primeira diferença que se destaca com maior nitidez tão logo se realiza a leitura atenta dos textos marxianos, é a “ausência” na obra do pensador alemão de textos explicitamente direcionados ao debate dos fundamentos metodológicos da investigação científica. Esse fator difere radicalmente o tratamento de Marx do modo como frequentemente os problemas relativos aos procedimentos cognitivos foram e são tratados pela filosofia, ou seja, como temas independentes e autárquicos. Essa “ausência”, insiste o autor, não deve ser entendida como uma deficiência de seu pensamento. Constitui na verdade uma dinâmica inteiramente distinta no modo de proceder a investigação. Toda reflexão marxiana sobre o conhecimento aparece sempre no interior da indagação sobre dado tipo de ser, único lugar onde todo problema gnosiológico importante pode encontrar solução adequada. Nesse sentido, segundo Lukács, não existe uma teoria geral do conhecimento em Marx, toda indagação marxiana é determinada como a *recta* apreensão das categorias e dinâmicas mais gerais de dado complexo de ser, é, pois, realizada sempre no interior do campo da ontologia. Não se poderia, portanto, falar de ausência de reflexões metodológicas, mas da peculiaridade das reflexões marxianas sobre tais problemas, cujo tratamento prioritário se realiza sempre a partir do reconhecimento do complexo do conhecimento em sua efetividade, na relação prática do homem com o seu mundo, sob a perspectiva fundamental de que ao pensamento é possível a reprodução ideal da lógica intrínseca ao objeto analisado.

Em defesa dessas considerações, Lukács insiste ao destacar:

nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas (Lukács, 2012, p. 281).

Esta afirmação é uma observação crítica ao modo como foi com-

preendida sua obra que, imersas nos *preconceitos da moda*, estabeleceram interpretações acerca do pensamento marxiano

sobre características puramente exteriores, sobre a metodologia imperante na segunda metade do século XIX, que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciências singulares positivas, degradando, com isso, a própria filosofia à condição de ciência particular por estar fundada exclusivamente sobre a lógica e a teoria do conhecimento (Lukács, 2012, p. 269).

Os equívocos e não percepção do caráter ontológico do pensamento de Marx são, no entendimento do autor, fruto do predomínio da perspectiva lógico-gnosiológica, ainda em vigor, diga-se de passagem, cuja origem data de meados do século XIX. Diz Lukács a esse respeito:

Depois de 1848, desde o colapso da filosofia hegeliana e sobretudo desde o início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, não se tinha mais compreensão alguma para problemas ontológicos. Os neokantianos eliminam da filosofia até mesmo a incognoscível coisa-em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade. Não é de surpreender, portanto, que, submetida a tais influências, a opinião pública científica julgue a economia de Marx uma simples ciência particular, mas uma ciência particular que, na prática da “exata” divisão do trabalho, termina por revelar-se metodologicamente inferior ao modo “axiologicamente neutro” de apresentar as coisas, ou seja, ao modo burguês. Não muito tempo após a morte de Marx, a esmagadora maioria de seus seguidores declarados já se encontra também sob o influxo dessas correntes (Lukács, 2012, p. 298).

Essas são em grande parte a fonte dos desvios da correta apreensão das bases reais sobre as quais se ergue a obra marxiana, que tantas vezes levou à incompreensão da verdadeira natureza ontológica de suas reflexões. Não se trata, portanto, de simples deturpação fundada sobre motivações meramente subjetivas – pequenez intelectual de seus intérpretes, vulgarização de seu pensamento etc. –, mas da dificuldade em

compreender o verdadeiro cerne estruturador do pensamento marxiano sob os auspícios da fundamentação lógico-epistemológica. O problema aqui provém da própria objetividade histórico-social predisposta, tanto cientificamente quanto filosoficamente, a repudiar toda indagação ontológica. Tanto os críticos de Marx como diversos pensadores de orientação marxista, seguidores políticos etc., sob a égide e predomínio de uma perspectiva fundada em critérios gnosiológicos acabaram interpretando a obra marxiana a partir do viés cientificista, reduzindo e restringindo o seu legado a postulações que giravam em torno de uma disciplina específica (como a economia, a história, a sociologia, etc.), ou até mesmo a simples reflexões epistemológicas (as discussões em torno da teoria do conhecimento em Marx, em que marcaram forte presença noções como o *materialismo histórico-dialético*, cientificidade materialista etc.).

Aqui, entretanto, o espaço não permite amplas considerações sobre a gama de variações que afloraram do debate em torno da obra marxiana, razão pela qual cumpre limitarmo-nos ao enunciado lukaciano segundo o qual a novidade do pensamento de Marx se encontra na forma como são elaboradas e tratadas as abstrações. O “ponto essencial do novo método” conscientemente desenvolvido por Marx é assim compreendido:

o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada (Lukács, 2012, p. 322).

Tal determinação é o reconhecimento da fecunda inflexão do pensamento de Marx em relação ao conjunto de problemas que atravessou séculos e assumiu as mais variadas formas no interior do pensamento filosófico: “o objeto da ontologia marxista, diferentemente da ontologia clássica e subsequente, é o que existe realmente: a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões em seu interior” (Abendroth

et al., 1969, p. 15). A novidade apresenta-se sob as bases de uma nova cientificidade, que para Lukács

é uma estrutura de carácter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível, mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e, com base nela, sopesa a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma análise ontológico-filosófica da realidade em si que jamais vaga, mediante a autonomização de suas abstrações, acima dos fenômenos operados, mas, ao contrário, justamente por isso, conquistou para si crítica e autocríticamente o estágio máximo da consciência, para poder captar todo ente na plena concrectividade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele. Acreditamos que, agindo assim, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia, uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna (Lukács, 2012, p. 296).

Esta caracterização é extraída por Lukács a partir do célebre enunciado marxiano segundo o qual as “categorias são formas de ser, determinações da existência”. Em tal propositura investigativa as categorias e conexões do ser assumem para o pensamento o carácter de metro crítico no processo de construção das abstrações. A base real da cientificidade são os fatos, suas concretas e efetivas conexões. Tal afirmação se tomada de modo imediato parece corresponder às bases metodológicas do empirismo, entretanto, para Lukács, não se trata disso, a perspectiva marxiana difere radicalmente do procedimento empirista. Eis os seus argumentos:

ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, porém, nenhum empirismo, embora, como já vimos, este também possa conter uma *intentio recta* ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos,

como algo que é determinado, tanto interna como externamente, por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei só se realiza no fato; o fato recebe determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações (Lukács, 2012, p. 338).

Está clara aqui a referência, ainda que de forma indireta, ao problema da oposição e conexão entre fenômeno e essência. Sem a pretensão de tratar tal densa problemática em seus pormenores, cabe ao menos apresentar a respeito alguns aspectos importantes desenvolvidos por Lukács. A concepção lukacsiana não se encontra imersa na tradição filosófica segundo a qual o fenômeno era entendido fundamentalmente como aparência e a essência como algo transcendente. Lukács compreende que em Marx o fenômeno é síntese das interações entre determinações e leis mais gerais e as tendências particulares de um dado contexto, em outros termos, é o resultado mutável e mutante de uma multiplicidade de determinações. O fenômeno é parte determinante e determinada da totalidade do ser social, é um momento de um complexo dinâmico no qual a essência e o fenômeno se convertem ininterruptamente um no outro<sup>1</sup>. Desse modo, se o ponto de partida de toda investigação é o imediatamente dado, designado por Marx como o concreto “síntese de múltiplas determinações”, é fundamental compreender que as determinações não são todas da mesma ordem nem possuem a mesma intensidade. Cabe ao pensamento determinar a natureza específica de cada

---

<sup>1</sup> Para Lukács, grande parte dessas considerações acerca da relação entre fenômeno e essência foram desenvolvidas por Hegel. No capítulo “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel”, o autor analisa esse problema mais profundamente. Nele encontramos a seguinte afirmação: “Essência, aparência e fenômeno são, portanto, determinações de reflexão na medida em que cada qual expressa essa relação; todo fenômeno é essência que aparece, toda essência aparece de algum modo. Nenhuma das duas pode estar presente sem essa relação dinâmica, contraditória; cada qual existe na medida em que ininterruptamente conserva a sua própria existência e renuncia a ela, na medida em que se esgota nessa relação antitética” (Lukács, 2012, p. 254). Marx nesse caso, no entendimento de Lukács, seria um herdeiro – crítico – dessas considerações hegelianas.

complexo ou elemento a partir da própria coisa e situá-las em termos de sua real e concreta mobilidade histórica, para desse modo poder identificar com clareza aquilo que é pertinente às leis e tendências mais gerais de dado processo, assim como elucidar a forma da específica e particular de manifestação dessas tendências. Tais determinações somente podem ser estabelecidas de modo correto pela via da perspectiva ontológica que se dirige à totalidade do complexo do ser social.

Do ponto de vista de Lukács a propositura empirista, precisamente por não compreender essa dimensão dinâmica da totalidade do processo do ser social, termina por se ater às formas fenomênicas, limita-se ao caráter imediatamente dado dos fatos, deixando inteiramente de lado conexões ontológicas decisivas do ser, o que leva por vezes a posições tributárias de um “praticismo privado de conceito” (Lukács, 2012, p. 368). Em certa medida pode-se dizer que o próprio caráter praticista da compreensão empírica do mundo leva frequentemente ao abandono das questões essenciais do ser. Em Marx tais problemas assumem uma perspectiva distinta:

toda verificação de um fato e toda apreensão de um nexo, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata; ao contrário, partem daí para ir além, para investigar ininterruptamente toda factualidade na perspectiva do seu autêntico conteúdo de ser, de sua constituição ontológica (Lukács, 2012, p. 293).

O pensamento escapa desse modo das armadilhas do empirismo ao se preocupar com as mediações ulteriores do ser, com as conexões e leis não necessariamente presentes de modo imediato em suas manifestações. Estamos diante do procedimento de investigação que “pressupõe uma cooperação permanente entre procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante”. Isso significa “examinar a incidência de determinadas leis, de sua concretização, modificação, tendencialidade, de sua atuação concreta em determinadas situações concretas, em determinados complexos concretos” (Lukács,

2012, p. 369), tomando em consideração as categorias do ser social em seu efetivo movimento histórico, na *reta intenção* de determinar o conjunto de tendências e articulações inerentes ao seu processo de especificação e desenvolvimento.

Ainda no interior das considerações acerca da relação essência e fenômeno é importante distinguir entre a peculiaridade desse vínculo existente nos processos naturais e aquela própria ao ser social, distinção esta que não recebe a devida consideração no interior da perspectiva empirista. No ser social “as leis só podem se afirmar na realidade como tendências, as necessidades apenas como uma rede intrincada de forças opostas, apenas num processo de mediação, em meio a infinitas acidentalidades” (Lukács, 2012, p. 367). Tal aspecto faz com que, pela própria heterogeneidade dos fatores postos nessa situação, torne-se mais complexo a consideração do vínculo entre essência e fenômeno. No plano do procedimento investigativo, o primeiro aspecto relevante para compreender os novos traços da relação entre fenômeno e essência no advento do social é apresentado por Lukács através da noção de *experimento ideal*. Tal noção se refere ao modo distinto pelo qual as ciências naturais desenvolvem suas investigações e a peculiaridade própria à cientificidade no âmbito do ser social, onde está dada a impossibilidade de isolar, a partir de experimentos práticos, determinados fenômenos ou “processos singulares”, para verificar as tendências e as leis mais gerais dos princípios de sua organização e movimento<sup>2</sup>. Para enfrentar corretamente esse complexo de questões, caracterizado fundamentalmente pelo “predomínio do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social” (Lukács, 2012, p. 376), deve-se ter em mente que a forma de consideração dos complexos sociais não pode ser o mesmo daquele empregado nas ciências naturais, pois

---

<sup>2</sup> Ao que tudo indica, Lukács parece aqui se inspirar fundamentalmente na passagem presente no prefácio à primeira edição de *O capital*, em que Marx afirma que “nem o microscópio nem os reagentes químicos podem ser úteis para a análise das formas econômicas. A força da abstração deve substituir a ambos”.

Uma vez que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar os processos singulares mediante experimentos efetivos, tão somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui investigar teoricamente como determinadas relações, forças etc. de caráter econômico atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculizam, paralisam, modificam etc. a presença delas na realidade econômica fossem idealmente eliminadas para os propósitos da investigação (Lukács, 2012, p. 309).

As abstrações desempenham uma função metodológica decisiva no processo investigativo. O trabalho da experimentação ideal consiste em isolar determinados elementos como forma de identificar, em um primeiro momento, as categorias mais decisivas de dado complexo parcial do ser social. Lukács designa as abstrações constituídas através da experimentação ideal como “abstrações isoladoras” (“*isolierenden Abstraktionen*”); estas correspondem àquelas primeiras e mais destacadas determinações apreendidas na realidade – no caso acima mencionado, por exemplo, as conexões, relações etc. da economia. Em termos gerais poder-se-ia dizer: as *abstrações isoladoras* correspondem aos elementos conceituais desenvolvidos pelos economistas clássicos como as categorias mais gerais da economia. Segundo Lukács, pensadores da economia política antecessores de Marx foram capazes de isolar analiticamente várias categorias permitindo com isto a distinção e descrição conceitual de elementos fundamentais da esfera econômica. O problema nesses pensadores da economia política está no procedimento relativo à decomposição ideal e à análise dos elementos assim apreendidos. Neste ponto se situa as diferenças com o procedimento marxiano. É necessário, portanto, determinar em que consiste e qual o caráter da experimentação ideal em Marx, já que o trabalho de isolar e identificar categorias centrais do processo social de desenvolvimento não constitui a novidade no pensamento filosófico e nem mesmo no pensamento científico. A referência ao texto marxiano da *Introdução de 1857* é imprescindível. Nesse texto, bastante conhecido e amplamente comentado por vários intérpretes, Marx denuncia o fato de na economia política as catego-

rias da produção, consumo, distribuição e troca terem sido articuladas e compreendidas por meio de um mero silogismo e não a partir da análise da articulação concreta e efetiva de tais categorias na realidade, isto é, se distanciam da compreensão marxiana que tomam as categorias da economia política como “elementos de uma totalidade, diferenciações no interior de uma unidade” (Marx, 2011, p. 53). A forma eminentemente *lógico-definitória* com que os economistas clássicos comumente lidaram com tais categorias acaba por levar à falsa hierarquização, por conduzir a falsas conexões, na medida em que “o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos” (Lukács, 2012, p. 330). Lukács nesse ponto reproduz as palavras do filósofo alemão onde tal procedimento é refutado por meio de uma ironia: “Como se essa dissociação não fosse passada da realidade aos livros-texto, mas inversamente dos livros-texto à realidade, e como se aqui se tratasse de um nivelamento dialético dos conceitos e não da concepção de relações reais” (Marx, 2011, p. 45). Para o pensador magiar, contrariamente a tudo isso, quando Marx analisa as reais conexões existentes entre essas categorias predomina o momento do ser:

Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias, embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações com frequência muito intrincadas, são, todas elas, formas de ser, determinações da existência e, enquanto tais, compõem uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser (Lukács, 2012, p. 331).

A diferença essencial entre Marx e seus precursores é identificada pelo caráter fundamentalmente distinto com a qual as abstrações são formadas e produzidas no processo de apreensão da realidade: as categorias – sua dinâmica, conexões e interações – reproduzidas no pensamento não são simples resultantes de operações lógicas, mas

momentos reais de complexos reais em movimento real, e só a partir desse duplo caráter de ser (ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito de sua peculiaridade específica) é que podem ser compreendidas em sua relação reflexiva. Na dialética materialista, na dialética da própria coisa, a articulação das tendências realmente existentes, frequentemente heterogêneas entre si, apresenta-se como solidariedade contraditória do par categorial. Quando se afastam as determinações lógicas e se volta a dar seu verdadeiro significado às determinações ontológicas, efetua-se um imenso passo à frente no sentido da concretização desse complexo relacional uno e dúplice (Lukács, 2012, p. 332).

Sob esses aspectos a dinâmica das categorias não é compreendida pelo pressuposto da necessidade lógica de articulação entre os elementos do conjunto analisado, ou seja, através da simples “conciliação dialética dos conceitos”. Nem mesmo são construídas e articuladas sob a égide da necessidade lógica interna de um sistema regido pelo princípio da determinação de reflexão. Pelo contrário, as categorias e suas conexões em Marx são escavadas e abstraídas do próprio modo como se realizam no interior dos complexos do ser. Desse modo, se por um lado o procedimento marxiano contrapõe-se ao empirismo quando considera os elementos no interior de uma totalidade articulada em seu efetivo movimento concreto, por outro, não se confunde com o tratamento dado às categorias da abstração pelos clássicos da filosofia – referimos aqui fundamentalmente ao racionalismo – pois também refuta o método da construção apriorística. A essa segunda vertente também importante da história da filosofia, Lukács se contrapõe afirmando: ainda que essa tome em consideração o processo histórico na formação dos conceitos, coisa não prevalente no empirismo, termina quase sempre por hipostasiar determinados conceitos sobrepondo-os à própria realidade. Diz Lukács:

decorre da *ratio* o perigo de ligar de modo demasiadamente direto o decurso histórico ao conceito (e a um conceito deformado pela abstração) e, por isso, não só de negligenciar o ser-propriadamente-assim de fases e etapas importan-

tes, mas também, ao hiper-racionalizar o processo global, de atribuir-lhe uma linearidade hiperdeterminada, pelo que é possível que esse processo venha a adquirir um caráter fatalista e até mesmo teleológico (Lukács, 2012, p. 370).

Vale também referir, mesmo rapidamente, o desenvolvimento desse problema no interior da filosofia hegeliana, não apenas pelo fato de ser no interior do idealismo alemão a perspectiva que mais se aproxima da concepção marxiana – a dialética como movimento efetivo do ser –, mas principalmente por constituir uma posição radicalmente distinta das acima referidas. Se na crítica acima se pode falar do desenvolvimento de uma lógica não adequada aos fatos, em Hegel uma afirmação desse porte seria injusta. A forma pela qual o problema se apresenta nele é bem mais complexa. No pensamento hegeliano existe na verdade a

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 (Lukács, 2012, p. 198).

O problema aparece em Hegel ligado fundamentalmente à sua ideia de sistema: “o sistema enquanto ideal de síntese filosófica contém acima de tudo o princípio da completude e da conclusividade, ideias que são a priori inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser e que em Hegel suscitam antinomias insolúveis” (Lukács, 2012, p. 296). O risco consiste em reduzir a “riqueza e variedade da estrutura dinâmica da realidade” a uma única e exclusiva conexão imposta pela necessidade intrínseca da hierarquização das categorias no interior do sistema<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Por ora limitaremos nossos comentários da crítica lukacsiana a esses elementos. Essas questões necessariamente serão retomadas na conclusão.

Valendo-nos das palavras de Marx a esse respeito, diretamente citadas no texto lukacsiano, em Hegel, “o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas é o Estado que serve para provar a lógica”<sup>4</sup>.

Adverso a essa forma de proceder, o tratamento dos complexos humano-sociais presente em Marx

parte, ao contrário, da totalidade do ser na investigação das próprias conexões, e busca apreendê-las em todas as suas intrincadas e múltiplas relações, no grau máximo de aproximação possível. A totalidade não é, nesse caso, um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do realmente existente; as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas, ao contrário, são na realidade “formas de ser, determinações da existência”, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (Lukács, 2012, p. 297).

“Desse modo, é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la” (Lukács, 2012, p. 304), complementa Lukács páginas adiante para demarcar com maior vigor as diferenças do procedimento marxiano. Não existe um método *a priori* que prescreva o caminho correto para conhecer a realidade dos complexos do ser, nem mesmo uma conexão essencialmente lógica das categorias da realidade articuladas no interior de um sistema filosófico. Nesse sentido, para nosso autor, “o conhecimento só pode abrir caminho para os objetos investigando os traços particulares de cada complexo objetivo” (Lukács, 2012, p. 369).

Algo análogo a essas considerações aparece ao final de sua obra autobiográfica, *Pensamento vivido*, onde, de modo mais explícito, é re-

---

<sup>4</sup> “Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik” (ed. al. Marx, 1982a, p. 18; ed. bras., 2005, p. 39).

velado o núcleo da perspectiva crítica da inflexão marxiana frente às filosofias anteriores. Lá nosso autor observa de modo conclusivo que para Marx

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 distingue-se nitidamente da velha filosofia. A velha filosofia esboçava um sistema de categorias, no interior da 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. Não pode existir absolutamente nada que não seja, de alguma forma, uma categoria. A esse respeito, o marxismo distingue-se em termos extremamente nítidos das visões de mundo precedentes: no marxismo o ser categorial da coisa constitui o ser da coisa, enquanto nas velhas filosofias o ser categorial era a categoria fundamental, no interior da qual se desenvolviam as categorias da realidade. Não é que a história se passe no interior do sistema das categorias, mas sim que a história é a transformação do sistema das categorias. As categorias são, portanto, formas do ser. Naturalmente, à medida que se tornem formas ideais, são formas do espelhamento, mas em primeiro lugar, são formas de ser (Lukács, 1999, p. 145-146).

Para efeito desse estudo não importa tanto estabelecer a extensão crítica das formulações acima reproduzidas, mas destacar o caráter fundamentalmente novo assumido pela ontologia no pensamento marxiano: as categorias e suas conexões reproduzidas no pensamento possuem caráter ontológico na medida em que não são frutos de articulações lógicas, mas determinações da própria coisa, ou em outros termos, elas expressam o desvelamento da lógica intrínseca dos complexos do ser; a história, por sua vez, não é compreendida como

o conjunto de leis e regras que determinam de forma extrínseca o movimento do ser em geral, mas é o efetivo e concreto processo de transformação das categorias.

Não se trata, entretanto, de uma identidade ou simples reflexo da realidade no pensamento. Em Marx existe a clara distinção entre o elemento ou categoria reproduzida no pensamento e a categoria enquanto forma do ser. Todavia, afirmar esta separação não significa considerar que as categorias quando reproduzidas no pensamento são indiferentes ou limitadas em sua capacidade de apreender as formas categoriais realmente existentes, pelo contrário, no dizer de Lukács, é possível a reprodução ideal do verdadeiramente existente. Em Marx, conhecer o ser é conhecê-lo na sua efetividade, é “restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em si” (Lukács, 2012, p. 295).

Lukács resume essa determinação afirmando:

O que não se pode esquecer é que tais “elementos”, em suas formas generalizadas, obtidas por abstração, são produtos do pensamento, do conhecimento. Do ponto de vista ontológico, também eles são complexos processuais do ser, porém de constituição mais simples e, portanto, mais fácil de apreender conceitualmente, em comparação com os complexos totais dos quais são “elementos”. Portanto, é da máxima importância iluminar, com a maior exatidão possível, em parte com observações empíricas, em parte com experimentos ideais abstrativos, seu modo de funcionamento, regulado por determinadas leis, ou seja, compreender bem como eles são em si, como suas forças internas entram em ação, por si, quais as inter-relações que surgem entre eles e outros “elementos” quando são afastadas as interferências externas (Lukács, 2012, p. 306).

Todo processo de abstração não implica de modo algum a perda, mesmo provisória, do contato com a totalidade efetiva do complexo do ser social. O procedimento da experimentação ideal deve ser entendido como uma forma de consideração que separa e isola analiticamente aqueles elementos mais essenciais e decisivos daqueles contingentes e

particulares, para pôr a ênfase nas determinantes preponderantes do complexo em questão. Assim considerada

a abstração, por um lado, jamais é parcial, ou seja, jamais é isolada por abstração uma parte, um “elemento”, mas é todo o setor da economia que se apresenta numa projeção abstrata, projeção na qual, dada a provisória exclusão ideal de determinadas conexões categoriais mais amplas, pode se dar a explicitação plena e sem interferências das categorias que são assim postas no centro, as quais exibem sob forma pura as suas legalidades internas. Todavia, por outro lado, a abstração do experimento ideal permanece em constante contato com a totalidade do ser social, inclusive com as relações, tendências etc. que não entram na esfera da economia (Lukács, 2012, p. 310).

A abstração funciona como a “redução abstrata ao dado essencialíssimo”, ou dito de outro modo, implica o procedimento investigativo que busca desenvolver a “legalidade interna de forma pura” de modo a evitar aquelas interferências presentes na realidade não diretamente vinculadas à essência das relações em questão, que obscurecem, e até mesmo desviam a reta compreensão dos aspectos mais gerais e decisivos da realidade. Vale tornar a enfatizar, a “exclusão ideal de determinados nexos categoriais” é sempre realizada através do “constante contato com a totalidade do ser social”. Desse modo, no processo das abstrações em todos os seus momentos está em jogo a necessidade de estabelecer os vínculos concretos existentes entre os elementos do complexo, não sob o fundamento de articulações lógicas ou sob a forma da hierarquização lógico-sistemática como em Hegel, mas a partir da própria matéria tratada. Sob tais determinações, o ponto de partida fundamental da compreensão ontológica lukacsiana é o “*ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito da sua peculiaridade específica*” (Lukács, 2012, p. 332). Deve-se compreender o *ser-propriadamente-assim* de dado complexo, sem perder de vista os vínculos entre as legalidades mais gerais e as determinações mais concretas que compõem a totalidade do ser social.

Na perspectiva marxiana,

A conjunção ontológica dos processos heterogêneos no interior de um complexo, ou nas relações entre complexos, forma a base ontológica do seu isolamento – sempre com ressalvas – no pensamento. Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-propriadamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar (Lukács, 2012, p. 369).

Todas estas observações baseiam-se fundamentalmente na noção de complexo, essencial para a compreensão da perspectiva ontológica identificada por Lukács no pensamento de Marx. O complexo é o ponto de partida da indagação ontológica e não dado elemento ou categoria desse, simplesmente porque nenhum de seus elementos ou categorias poderiam ser compreendidos de maneira adequada se considerados isoladamente: na realidade esses se encontram sempre em inter-relação necessária com outras categorias. Em termos universais podemos dizer, não existe elemento sem interação, toda categoria encontra-se sempre em interação dinâmica com outras categorias. Por isso, na consideração das categorias constitutivas de dado complexo

jamais se deve reduzir o contraste entre “elementos” e totalidades ao contraste entre o que em si é simples e o que em si é composto. As categorias gerais do todo e de suas partes sofrem aqui uma ulterior complexificação, sem porém serem suprimidas enquanto relação fundamental: todo “elemento”, toda parte, é também aqui um todo; o “elemento” é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto. Essa complexidade, porém, não elimina o caráter de “elemento”: as autênticas categorias econômicas são – precisamente em sua complexidade e processualidade, cada uma a seu modo e cada uma em seu posto – algo de efetivamente “último”, algo que ainda pode ser analisado, mas não ulteriormente decomposto na realidade (Lukács, 2012, p. 306-307).

Revela-se nessas palavras o contexto decisivo no qual se afirma a objetividade, o caráter relacional de toda categoria no interior do complexo – e dos complexos entre si –, como a propriedade primário-ontológica do ser. Todo elemento ou categoria figura na realidade como um complexo de formas e relações diversas que agem em conjunto; são sempre partes de “um complexo com propriedades concretas”. Nesta medida, segundo Lukács “só um complexo pode ter história, já que os componentes constitutivos da história, como estrutura, transformação estrutural, direção etc., só são possíveis no âmbito dos complexos” (Lukács, 2012, p. 353).

Nesse mesmo sentido Lukács argumenta nas páginas iniciais do capítulo “O trabalho”:

mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesma etc. Nenhuma destas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente /.../ (Lukács, 2013, p. 42).

E pouco mais à frente,

todo grau do ser, no conjunto e nos detalhes, tem caráter de complexo, vale dizer, que as suas categorias, mesmo aquelas mais centrais e determinantes, só podem ser compreendidas adequadamente no interior e a partir da constituição global do grau de ser de que se trata (Lukács, 2013, p. 42).

A investigação se move sempre em direção à totalidade do complexo – “o complexo é anterior a seus elementos” –, busca não apenas destrinchar e expor o intrincado das inter-relações categoriais que o compõem, mas também toma em consideração os vínculos e as formas de conexão com outros complexos da totalidade do ser social. A totalidade do ser social é compreendida como complexo de complexos em interação e conexão dinâmicas.

Não por acaso parte das citações acima transcritas fazem referências diretas ao caráter dos estudos econômicos de Marx. É em seu interior que encontramos os elementos mais decisivos para determinar a natureza ontológica de suas reflexões. Referir essa problemática, mesmo que de modo sucinto, torna-se tarefa imprescindível, pois a partir delas se faz possível elucidar o procedimento investigativo compreendido por Marx em suas obras. Grande parte da argumentação lukacsiana é apresentada a partir da análise realizada por Marx no livro *O capital* acerca da categoria do valor. Para Lukács, muito embora o modo com que estas questões são apresentadas ao longo do primeiro capítulo de *O capital* possa causar a impressão de se tratar de uma análise lógico-dedutivista da categoria do valor, esta aparência se deve à forma expositiva e não ao procedimento investigativo em si. O esforço lukacsiano está em demonstrar que a da forma da abstração em Marx se apresenta de modo inovador e peculiar frente ao conjunto do pensamento econômico, pois não toma como ponto de partida uma categoria qualquer, mas uma “categoria objetivamente central do ponto de vista ontológico”.

Esta posição central da categoria valor é um fato ontológico e não um ‘axioma’ tomado como ponto de partida para deduções puramente teóricas ou lógicas. Todavia, uma vez reconhecida, esta faticidade ontológica leva por si mesma para além da própria faticidade; a sua análise teórica mostra imediatamente que essa é o ponto focal das mais importantes tendências de toda realidade social (Lukács, 2012, p. 313).

A determinação da gênese da categoria do valor na obra de Marx “não é nem uma dedução lógica do conceito do valor nem uma descrição indutiva das singulares fases históricas” (Lukács, 2012, p. 312-3), mas a descoberta da categoria central no sistema da economia. Tal categoria demarca com exatidão o intrincado inexorável com que se encontra na realidade os aspectos decisivos tanto da esfera econômica quanto da esfera extraeconômica (o caráter de fetiche das mercadorias, enquanto determinação decisiva da relação entre os homens). Portanto, se falamos de abstração nesse caso é no sentido de

que se trata de uma abstração *sui generis*: em sua base temos a lei realmente fundamental e efetiva da circulação social das mercadorias, uma lei que em última instância se afirma sempre na realidade econômica, apesar de todas as oscilações dos preços, numa totalidade que funciona de modo normal. Por isso, ela não opera como abstração quando se trata de revelar tanto as conexões econômicas puras quanto suas inter-relações com tendências e fatos extraeconômicos do ser social; e, por isso, todo o Livro I se apresenta como reprodução da realidade e não como experimento ideal abstrativo. A razão reside, mais uma vez, no caráter ontológico dessa abstração. Ela significa, pura e simplesmente, que se pôs em evidência – ao isolá-la – a lei fundamental da circulação de mercadorias; ela foi deixada operar sem interferências ou obstáculos, sem que fosse desviada ou modificada por outras relações estruturais e por outros processos que, em tal sociedade, operam de modo igualmente necessário. Por isso, nessa redução abstrativa ao dado mais essencial, todos os momentos – econômicos e extraeconômicos – aparecem sem deformações, ao passo que uma abstração não fundada ontologicamente, ou dirigida para aspectos periféricos, leva sempre a uma deformação das categorias decisivas (Lukács, 2012, p. 322).

Esta passagem rica e elucidativa tem a vantagem de fornecer os lineamentos fundamentais daquilo que é determinado como o procedimento investigativo de Marx. Em primeiro lugar, é estabelecida a diferença entre forma expositiva e o experimento ideal. Isto é, quando Lukács afirma que as proposições marxianas em relação à categoria do valor não são simples experimentos ideais revela com isto o fato de que Marx, nesse momento, expõe de forma genérica e pura as determinações mais decisivas da esfera da economia elaboradas em torno da categoria do valor, entendida aqui como célula fundamental dessa mesma esfera. Nesse sentido, a *redução abstrativa ao dado essencialíssimo* não é simples abstração, mas descrição que se atem aos elementos gerais mais decisivos, ao *momento preponderante (übergreifendes Moment)*; este, por sua vez, constitui o nódulo central das articulações no interior do complexo da economia, corresponde núcleo sobreordenador das

tendências mais gerais dos elementos no interior da unidade – ao valor enquanto lei fundamental da circulação das mercadorias. A categoria do valor é estudada como elemento primário sob a forma de “conexões legais puras”. A advertência fundamental está na demonstração do caráter da abstração operador nesse contexto: a legalidade de forma pura elimina as interferências desnecessárias para vislumbrar a especificidade e a plenitude de determinações mais decisivas próprias ao complexo tratado, aquelas determinações e categorias que funcionam como pressuposto ontológico para a existência de outros elementos e complexos.

Todo esse caminho só é possível porque se parte da categoria central do ponto de vista ontológico, em outras palavras, a partir da determinação do elemento ou categoria que opera como *momento preponderante*, pela categoria que determina de forma decisiva o modo como se estabelece a dinâmica das interações no interior do complexo da economia. A categoria valor perpassa todos os momentos da realidade social, na medida em que na sociedade capitalista ela cumpre a função de forma estruturadora da produção e reprodução humanas e, nesse sentido, se apresenta como a expressão acabada e decisiva do modo como os homens se relacionam entre si.

Tão somente porque no valor, enquanto categoria central da produção social, confluem as determinações mais essenciais do processo global, é que a exposição abreviada, reduzida, dos fatos decisivos, das etapas ontológicas da gênese, possui ao mesmo tempo o significado de fundamento teórico também das etapas econômicas concretas (Lukács, 2012, p. 313).

A partir da decomposição analítico-abstrativa do complexo da economia, busca-se determinar o fundamento preponderante da estruturação e da dinâmica da esfera da produção, realizando generalizações como maneira de apreender as leis mais decisivas das formas particulares dessa configuração. Toda a exposição de Marx em torno da categoria do valor é antes de tudo a análise “das etapas teoricamente decisivas do automovimento desta categoria, desde os inícios necessariamente espo-

rádicos e acidentais até sua completa explicitação, quando a sua essência teórica chega a expressar-se em forma pura” (Lukács, 2012, p. 313).

Tal procedimento corresponde ao primeiro passo do processo investigativo, pois na sequência, deve-se necessariamente estabelecer os vínculos com as outras instâncias da totalidade do ser social. Ou seja, a identificação do momento preponderante deve ser acompanhada da análise das formas efetivas de sua interação com as outras condicionantes do complexo, pelo simples fato de que na realidade o *momento preponderante* se encontra em interação recíproca com os outros elementos da totalidade do ser social, não constituindo de modo algum o único e exclusivo determinante dos processos sociais. Nesse sentido, para Lukács o caminho da construção do livro de Marx vai do *abstrato* ao mais concreto; ou seja, em *O capital*, importa para Marx em um primeiro momento estabelecer a gênese ontológica do processo de produção capitalista, para em um segundo momento estabelecer os nexos efetivos existentes na realidade, isto é, a complexidade efetiva das *múltiplas determinações* com que se encontram formados os processos sociais. Esse fato é demonstrado por Lukács quando demonstra que Marx, nos capítulos finais de *O capital*, realiza o movimento de aproximação da realidade concreta (Lukács faz referência nesse ponto ao capítulo inacabado sobre as classes). Em outras palavras, a sequência desse primeiro passo é acompanhada pelo procedimento de *dissolução* (Lukács utiliza o verbo *auflösen* – dissolver) da generalidade da abstração, em que cabe determinar as efetivas relações que esta categoria guarda com os outros elementos e complexos da totalidade do ser social. Nesse sentido, cumpre demonstrar a partir da dinâmica de suas interações e conexões mais decisivas a multiplicidade e reciprocidade de determinações passíveis de serem encontradas nas formas concretas da realidade.

Todo o caminho descritivo das formulações de Lukács até aqui percorrido em torno dos procedimentos investigativos marxianos delinea de forma concisa os princípios ontológicos primordiais sobre os quais se ergue a base argumentativa que lhe permite afirmar o caráter decisivo

do complexo trabalho no processo da gênese e desenvolvimento do ser social. Da mesma maneira como Marx identifica na mercadoria – e por consequência no valor – a célula do modo de produção capitalista, Lukács percebe no trabalho o complexo de categorias central e preponderante que estabelece a peculiaridade ontológica do ser social. Quanto ao método, significa dizer que o isolamento analítico do complexo trabalho das formas específicas de suas configurações permite tratar de forma genérica o conjunto de tendências intrínsecas a esse complexo como pressuposto de toda atividade humano-social, revelando desse modo os traços mais gerais e decisivos da gênese do ser social. A análise desenvolvida ao longo do capítulo “O trabalho” procura “estudar as determinações do trabalho na máxima pureza possível”, condição necessária, segundo nosso autor, para demarcar em que sentido o complexo trabalho pode ser entendido como pressuposto ontológico fundante da sociabilidade.

O que permite afirmar com tamanha ênfase o caráter da análise lukacsiana são as palavras do próprio autor que ao descrever o modo como investiga o complexo trabalho revela a inspiração marxiana de suas elaborações:

No entanto, é preciso sempre ter claro que com essa consideração isolada do trabalho aqui presumido se está efetuando uma abstração; é claro que a sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem etc. surgem do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente. O que fazemos é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual de O capital de Marx. Sua primeira dissolução começará já no segundo capítulo, ao investigarmos o processo de reprodução do ser social. Como ocorre também em Marx, essa forma de abstração, no entanto, não significa que se fazem desaparecer problemas desse tipo – mesmo que de maneira provisória –, mas apenas que aparecem aqui, por assim dizer, à margem, no horizonte, e que a investigação adequada, concreta e total a respeito deles é reservada para os está-

dios mais desenvolvidos das considerações. Eles só aparecem provisoriamente à luz do dia quando estão imediatamente ligados ao trabalho – considerado abstratamente –, quando são consequência ontológica direta dele (Lukács, 2013, p. 44).

Nas páginas iniciais do capítulo “O trabalho” encontramos considerações semelhantes àquelas feitas em relação à categoria valor, onde o autor esclarece de forma antecipada a base do procedimento investigativo a ser realizado em relação à atividade laborativa humana:

primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa o novo complexo do ser, para poder, então, a partir desse fundamento, retornar (ou avançar rumo) ao complexo do ser social, não somente enquanto dado e, portanto, simplesmente representado, mas agora também compreendido na sua totalidade real (Lukács, 2013, p. 42).

O trabalho é considerado sob a forma de uma generalização; tal generalização deve ser entendida como um procedimento que *isola abstratamente* o complexo em questão para através da elucidação de suas categorias constituintes e da análise da forma da articulação entre elas, desvelar suas leis e tendências delineando os traços mais gerais e decisivos que revelam a preponderância na determinação da gênese e do processo de desenvolvimento do ser social.

Quando, portanto, como veremos mais à frente, o autor fala do trabalho como *forma originária* da prática social faz referência à consideração abstrata do complexo, em que analisa o trabalho a partir de suas categorias intrínsecas e em conformidade à forma de articulação de seus elementos em suas conexões e inter-relações mais gerais e decisivas, de modo a descrever a estrutura e a dinâmica interna que instaura a gênese do ser social. Desse modo, a pretensão de Lukács não é o estudo das origens do trabalho, mas o desvelamento e a determinação ontogenética do complexo que viabiliza o surgimento do ser social. Esta advertência é importante, pois, por vezes, pode parecer que o termo *forma originária do trabalho* esteja se referindo unicamente à forma primitiva da orga-

nização da atividade laborativa humana. Contra isso vale advertir que a comparação ou a frequente recorrência à análise das configurações primitivas do trabalho, a que Lukács refere repetidas vezes em seu texto, tem a intenção de pôr em evidência os elementos comuns existentes em qualquer forma concreta de manifestação histórica do trabalho, para com isto desvelar as características comuns e os aspectos ontológicos mais gerais e decisivos próprios a toda atividade humana. Trabalha-se no plano da determinação de uma *identidade abstrata* entre todas as atividades práticas sociais, sem entretanto, perder de vista o aspecto fundamental das diferenças específicas entre elas existentes.

Porém se explicitamos desse modo, sumariamente, os princípios que norteiam a análise lukacsiana, cabe agora determinar os motivos que lhe permitem colocar o trabalho como ponto de partida de suas reflexões sobre a ontologia do ser social. A pergunta se dirige a saber por quais razões pode a atividade laborativa ser compreendida como momento preponderante da gênese e do processo desenvolvimento do ser social. Respondendo à questão, podemos dizer que há um duplo caminho pelo qual Lukács estabelece essa determinação do trabalho: por um lado, o próprio processo de desenvolvimento do ser social possibilita a identificação desse complexo como a forma originária de toda prática social humana, e por outro, esse complexo uma vez identificado, uma vez colocado no centro das reflexões acerca da peculiaridade ontológica do ser social, revela com clareza os traços mais gerais comuns a todas as formas da prática social humana.

A primeira resposta de Lukács para esse problema é apresentada em termos muito simples:

todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já acontecido. 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).

É necessário compreender essa determinação a partir da dimensão ontológica essencial conferida por Lukács: não se trata de um procedimento que deduz a fórmula trabalho como fundamento da prática do ser social, mas da afirmação que reconhece a faticidade desse nexos ontológico fundamental, isto é, a forma originária do trabalho enquanto produção de valor de uso, enquanto complexo que se encontra na base de toda realização humano-social e que se revela desse modo como uma universalidade comum a toda prática humana pelo seu “caráter socialmente objetivo”.

Esse argumento encontra-se referendado em determinações extraídas diretamente do texto marxiano, particularmente na passagem em que o filósofo alemão afirma o trabalho como condição *sine qua non* para a existência do homem em toda forma de sociedade e período histórico:

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, 120).

Lukács entende que desse modo,

Nasce assim a única lei objetiva e generalíssima do ser social, que é tão ‘eterna’ quanto o próprio ser social, ou seja, trata-se também de uma lei histórica, na medida em que nasce simultaneamente com o ser social, mas que permanece ativa enquanto esse existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social (Lukács, 2012, p. 359).

O trabalho é condição necessária do ser social; se encontra presente em todas as formações sociais independentemente do período histórico. O argumento de Lukács, nesse ponto, indica a existência de uma lei universal presente no ato de nascimento do ser social, assim como em todos os momentos históricos de seu desenvolvimento. Isto nos permite dizer, em termos genéricos, que o homem é um ser que trabalha. Ou em termos mais adequados a esta determinação poderíamos igualmente afirmar que o trabalho aparece como o complexo central precisamente por ser condição necessária e não superável de toda fase do desenvolvimento histórico. Lukács posteriormente desdobrará esta afirmação, como veremos mais a frente, demonstrando como esta atividade que aparece como lei universal é a expressão mais geral de toda atividade social humana.

Aliado a isso, deve-se considerar também o fato de o trabalho ocupar lugar privilegiado na compreensão dos processos humanos com outras esferas do ser, pois revela de modo direto o vínculo insuprimível do processo de desenvolvimento do ser social com a natureza. Isto equivale dizer, o processo de humanização ou socialização do homem não pode nem poderá mais prescindir das esferas do ser orgânico e inorgânico, e mais ainda, o processo de formação de si e de seu mundo ocorre sempre sobre a base de sua relação ativa com a natureza.

Esta assertiva retoma a determinação anteriormente referida na *Introdução* segundo a qual a objetividade é compreendida como propriedade primário-ontológica do ser: o “ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito da sua peculiaridade específica” (Lukács, 2012, p. 332). O trabalho aparece como lei universal do processo de desenvolvimento do ser social, também por ser o complexo que demarca de modo elucidativo as conexões e interações do ser social com as outras formas de ser; é, nesse sentido, a expressão privilegiada da forma como estas relações são estabelecidas, forma esta que especifica não apenas o grau de desenvolvimento atingido pelo homem – daí que historicamente o trabalho ou os utensílios do trabalho possam plasmar as etapas do processo de desenvolvimento humano-

-social –, mas também o define enquanto único ser capaz de estabelecer uma relação de transformação consciente com o curso espontâneo de modificações presente na esfera da natureza.

Tem-se assim a explicitação da dupla face da gênese do ser social: por um lado, a universalidade do trabalho desvela o intrincado em que se encontra o seu processo de desenvolvimento com a natureza e, por outro, especifica a peculiaridade da atividade propriamente humana frente ao processo de reprodução da existência encontrado na natureza. A atividade laborativa humana ao mesmo tempo em que revela o caráter objetivo do ser social – o ser em relação com outros complexos –, aponta para a forma distinta segundo a qual as inter-relações entre os complexos são estabelecidas nestas esferas, ou seja, põe como centro de sua reflexão as diferenças entre o modo da reprodução da vida humana e o da natureza.

Em resumo, a *peculiaridade ontológica* do ser social consiste no fato de que no ato da gênese do ser social está implicada a descontinuidade do processo reprodutivo humano com o processo de reprodução natural, identificada pelo pensador magiar através dos elementos característicos e específicos existentes no interior do complexo trabalho. Lukács ilustra a peculiaridade da atividade prática humana frente à atividade característica das formas reprodutivas dos seres da esfera da natureza com um exemplo no mínimo inusitado. Por meio dele analisa as diferenças capazes de serem verificadas na forma de organização de determinadas espécies da esfera natural – as diferentes funções desempenhadas por seus membros – e a divisão do trabalho existente no ser social:

as assim chamadas sociedades animais (e também, de modo geral, a “divisão do trabalho” no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como se pode ver com toda a clareza no “Estado das abelhas”. Isso mostra que, qualquer que seja a origem dessa organização, ela não tem em si e por si nenhuma possibilidade imanente de desenvolvimento; nada mais é que um modo particular

de uma espécie animal de adaptar-se ao próprio ambiente. E tanto menores são essas possibilidades quanto mais perfeito é o funcionamento de tal “divisão do trabalho”, quanto mais sólida sua ancoragem biológica. Ao contrário, a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, as suas próprias condições de reprodução, no interior da qual, a simples reprodução de cada existente é só um caso-limite face à reprodução ampliada que, ao invés, é típica. Isso não exclui, naturalmente, a aparição de becos sem saída no desenvolvimento; suas causas, porém, sempre serão determinadas pela estrutura da respectiva sociedade e não pela constituição biológica dos seus membros (Lukács, 2013, p. 46).

Ressalta-se com isso a inadequação em utilizar o conceito de trabalho ou divisão do trabalho nas análises concernentes às atividades existentes no reino animal, pois significaria atribuir predicções próprias da atividade humana à atividade natural. Esta restrição terminológica e conceitual provém do fato de que a caracterização fundamental da atividade animal é sua “ancoragem biológica”, isto é, trata-se de atividade regida essencialmente por condicionamentos e determinações genéticas, por aquisições biológicas passadas, essas, por sua vez, impõem uma estabilidade e permanência na forma pela qual os animais desenvolvem sua atividade com o ambiente no qual vivem. Lukács exemplifica seu argumento demonstrando como no caso das abelhas as funções desempenhadas pelos membros da colmeia são postas como necessárias por determinações essencialmente biológicas. Tais determinações obstaculizam a possibilidade de qualquer desenvolvimento posterior que modifique na essência a forma como é conduzida a reprodução de sua existência. O máximo passível de ser constatado no reino animal é a presença em algumas espécies de maior elasticidade na adaptação às mudanças do ambiente no qual vivem. Diferentemente, a atividade humana implica o alargamento das possibilidades do modo de reprodução de sua própria existência, possibilidades estas não mais unilateralmente determinadas pela capacidade biológica-instintual do organismo. A reprodução no ser so-

cial se processa sob a égide de determinações fundamentalmente distintas do modo da reprodução próprio à natureza; as determinações responsáveis pela dinâmica de desenvolvimento do ser social são em sua essência autoengendradas, postas socialmente. O aspecto radicalmente novo do ser social está na forma da transformação material da realidade: o pôr consciente de uma finalidade. A esse respeito Lukács argumenta: “o homem tornado social é o único ser existente que – em proporção crescente – produz e aprimora ele mesmo as condições de suas interações com o meio ambiente” (Lukács, 2013, p. 410).

As considerações acima são de grande relevância para os argumentos lukacsianos. Para compreendê-las de modo adequado devemos introduzir outra noção fundamental – já referida rapidamente porém não devidamente tratada – que constitui ponto de partida decisivo da análise lukacsiana do trabalho: a determinação da gênese como um “salto” (*Sprung*). Tal ideia refere de modo direto à determinação da anterioridade do complexo em relação a seus elementos: deve-se partir do complexo já dado, da totalidade realizada do ser, na medida que o novo somente pode surgir sob a forma de complexo. Faz-se desse modo abstração de todo o longo caminho que leva ao nascimento dos elementos diferenciadores entre a esfera humana e a esfera da natureza, tomando-os, na sua forma já acabada de realização, como ponto inicial da análise. A gênese do ser social é compreendida como ruptura que subentende

ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma súbita ou gradativa, no tempo, da nova forma de ser (Lukács, 2013, p. 46).

Nesses termos, a questão da gênese do homem não coincide com o problema das condições biológicas necessárias que conduzem ao

seu desprendimento da esfera natural – questão essa muito comum no campo das ciências naturais. Na realidade, elas não são de grande relevância na determinação da *peculiaridade ontológica* do ser social. De fato, para Lukács, mesmo que a ciência possa determinar de forma precisa o que possibilita biologicamente o aparecimento de características propriamente humanas, de revelar a base sobre os quais se assentam atributos especificamente humanos, como por exemplo a consciência, pouco estará dizendo sobre a essência da consciência humana, pois esta não pode ser identificada de modo simples e imediato por meio da condição dada biologicamente, mas deve-se entendê-la como a resultante do processo de desenvolvimento histórico fundamentalmente social. O argumento de Lukács a esse respeito é bastante simples: a explicitação e desenvolvimento da especificidade humana se deslocam para frente sem que ocorra qualquer outra “modificação biológica específica” (Lukács, 2012, p. 355). Não se trata da recusa em admitir que a estrutura orgânica cria as condições biológicas necessárias para a existência humana – nesse sentido é claramente reconhecido o fato de que os traços biológicos podem iluminar as etapas de passagem da origem do ser social. A advertência busca demonstrar que quando estas condições são tomadas isoladamente demonstram-se incapazes de fornecer a caracterização daquilo que constitui o ser social enquanto tal. A gênese e o processo de desenvolvimento desse complexo de ser se desdobra a partir de princípios sem nenhum correlativo na natureza. O primeiro ato propriamente humano é na sua essência um ato “não natural” e todos os seus estádios são produtos da autoatividade do homem (Lukács, 2013, p. 44). A possibilidade da fundamentação unicamente naturalista como base de explicação para o surgimento e o processo de desenvolvimento do ser social está desse modo excluída, já que a linha evolutiva desta forma de ser se caracteriza essencialmente pelo “afastamento das barreiras naturais”, isto é, como algo que no instante do seu surgimento e no interior do seu processo de desenvolvimento se constitui como contínuo e sempre crescente processo de distanciamento com tudo aquilo que caracteriza a esfera da natureza, a tal ponto que

se poderia “aduzir que as peculiaridades biológicas do homem são, em última análise, produzidas pela sociedade” (Lukács, 2012, p. 355).

Em termos conclusivos, podemos dizer: a gênese do ser social é na sua essência uma inflexão em relação às formas predominantes de reprodução da existência próprias dos seres orgânicos. A prática originária do ser social, identificada como o trabalho, é a atividade criadora das condições primeiras da peculiaridade da vida humana. O trabalho enquanto “transformação material da realidade material é, em termos ontológicos, algo radicalmente novo” (Lukács, 2012, p. 287), ele instaura o processo de diferenciação radical em relação às formas predominantes da atividade dos seres da natureza. É precisamente a especificidade da atividade humana, ou melhor dizendo, o processo de diferenciação que surge a partir do complexo trabalho, que se põe como a gênese da *peculiaridade ontológica* do ser social, o tema a ser abordado na próxima seção.

## O trabalho como pôr teleológico

Parte das questões acima referidas – particularmente a distinção entre a atividade animal e a atividade humana – é extraída por Lukács de um debate diretamente voltado à discussão de aspectos particulares do pensamento de Friedrich Engels. Prova disso podemos encontrar textualmente nas páginas iniciais do capítulo “O trabalho”, onde é afirmado o mérito de Engels de “ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem” (Lukács, 2013, p. 45). Em Engels encontramos desenvolvida a ideia de que o homem surge através de um processo de diferenciação fundado essencialmente pela peculiaridade de sua atividade laborativa: o trabalho “é a condição fundamental de toda a vida humana; e o é num grau tão elevado que, num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem” (Engels, 1979, p. 215). Segundo Lukács, Engels fornece os princípios decisivos para estabelecer os principais lineamentos acerca da ruptura do processo

de reprodução entre homem e natureza. A noção de salto, tal como concebida por Lukács, em grande medida parece estar de acordo com a tematização engelsiana da descontinuidade entre o processo reprodutivo dos animais e o processo reprodutivo humano – muito embora tal noção remeta também, como vimos, à discussão do procedimento investigativo dos complexos próprios ao ser social, coisa que não existe nos textos do referido filósofo alemão.

Entretanto, é necessário frisar, Lukács adota uma postura distinta em sua análise do trabalho. A diferença fundamental está em eliminar desde o início a remissão às condições biológicas favorecedoras do aparecimento do homem – assim como das novas funções por elas assumidas com desenvolvimento do ser social –, tal como analisadas por Engels, em parte, em sua *Dialética da natureza*, e mais acentuadamente no manuscrito intitulado *Humanização do macaco pelo trabalho*. Vale lembrar, muito embora estudos dessa natureza não sejam irrelevantes para Lukács, eles por si só são incapazes de descrever a essência do ser social. Revelam apenas em termos biológicos gerais as condições orgânicas favoráveis ao surgimento da capacidade humana de atuar de modo distinto frente às determinações e condicionamentos naturais. O verdadeiro cerne do problema se encontra na descoberta de que tanto a gênese como o desenvolvimento do ser social devem ser compreendidos como processo de autocriação humano, do seu mundo e de si mesmo, processo esse cuja gênese e desdobramento pode ser caracterizada pelo surgimento do trabalho. Mesmo se esse aspecto não esteja ausente nas elaborações de Engels, em sua obra não encontramos o tratamento minucioso dos elementos constitutivos do trabalho, que revelariam a verdadeira natureza do processo da gênese e do desenvolvimento do ser social. De fato, na análise engelsiana a determinação do trabalho atividade demarcatória da diferença “essencial e decisiva” entre homem e animais, limita-se quase exclusivamente a destacar que “o animal apenas utiliza a natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga ne-

cessárias, isto é, domina a natureza” (Engels, 1979, p. 215). Na sequência dessas postulações – fundamentais, sem a menor dúvida – Engels descreve apenas as condições e os desdobramentos biológicos de tal processo. Embora não haja no texto lukacsiano a denúncia desta lacuna, vale ressaltar sua insuficiência frente ao tipo de análise empreendida por Lukács. De acordo com a perspectiva lukacsiana, compreender de modo adequado a autêntica natureza do trabalho como princípio fundamental da formação de uma nova forma de ser implica especificar seus momentos constitutivos, demonstrando, descrevendo e analisando suas categorias e em que consiste sua novidade em relação aos desdobramentos e processos comuns à esfera da natureza. Desse modo, se se trata de decidir sobre uma possível influência de Engels em suas reflexões, apenas em parte seria correto falar do ponto de partida como a postulação engelsiana do trabalho como *criador do homem*. Aos estreitos e bem delimitados contornos das análises de Engels – aqui ressaltados sobretudo por nós e não pelo autor em tela – são acrescentadas os delineamentos marxianos acerca do trabalho. Para Lukács, em Marx podemos encontrar de forma rigorosa e precisa as principais justificativas que permitem afirmar a gênese do processo de autoconstrução do ser social a partir do trabalho.

Precisamente por isso na sequência, após as rápidas considerações em que dialoga com as elaborações engelsianas, Lukács inicia sua análise do complexo trabalho partindo de uma famosa determinação de Marx presente no capítulo V de *O capital*:

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 desde o início o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo do trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalho no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.

Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (Marx, 2013, p. 255-256).

A recorrência a esta passagem do texto de Marx, tanto no capítulo “O trabalho” quanto em diversos outros momentos de sua obra, demonstra a importância conferida por Lukács a essas determinações. No capítulo objeto do nosso estudo, ao comentar a esta passagem, o autor afirma que no texto marxiano é posta em relevo

a categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito – mesmo que através de mediações às vezes muito complexas – sempre se realizam pores teleológicos, em última análise, de ordem material. É claro, como veremos mais adiante, que não se deve exagerar de maneira esquemática esse caráter de modelo do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; precisamente a consideração das diferenças bastante importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois exatamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para compreender os outros pores socioteleológicos já que, quanto ao ser, ele é a sua forma originária (Lukács, 2013, p. 47).

Com essas observações, Lukács apresenta previamente o centro argumentativo de sua tematização: em primeiro lugar, aqui é determinado de forma sucinta aquilo que caracteriza a peculiaridade e especificidade da atividade humana em relação à natureza: o pôr teleológico; e, em segundo lugar, o complexo trabalho é compreendido como o fenômeno originário de toda prática humano-social, como a forma originária dos pores sócio-teleológicos, e nesse sentido, o estudo dos seus momentos constitutivos, a elucidação da dinâmica da articulação das categorias desse complexo, aparece como referência – ou modelo – para a compreensão da forma mais geral de toda prática social humana.

Nesse instante da tematização cabe concentrar os esforços na análise da determinação do trabalho como pôr teleológico, já que a definição do trabalho como modelo será tratada mais adiante, no próximo capítulo. Reservar o tratamento desta questão para um segundo momento não é fruto de uma simples escolha pessoal, mas uma imposição posta pela própria forma pela qual o autor desenvolve seu raciocínio: demonstrar como e em que sentido o trabalho pode ser considerado o modelo de toda qualquer prática social impõe a tarefa preliminar de analisar as categorias constitutivas do complexo, pois apenas assim torna-se possível identificar os traços comuns – definido em um nível mais elevado de suas elaborações como uma *identidade abstrata* – existentes entre a forma originária e as formas superiores da prática social.

Ao comentar a passagem do texto de Marx, a atenção lukacsiana se volta fundamentalmente para a identificação do elemento diferenciador entre a atividade transformadora humana e o processo de transformação presente na natureza. O ponto de partida é a especificidade humana em relação à natureza, compreendida por Lukács como o *pôr teleológico*. O trabalho – como primeiro momento em que se pode identificar de maneira clara a forma primária do pôr teleológico – fundamenta enquanto complexo exclusivamente humano-social a ruptura do ser social com o ser das esferas da natureza. Trata-se, portanto, de determinar o caráter específico da atividade humana, descrevendo como e por que o trabalho pode ser compreendido como o único lugar onde se pode verificar com correção a atuação da categoria da teleologia.

A primeira consideração a esse respeito aparece com a descrição da diferença fundamental da atividade prática humana do trabalho em relação à atividade natural:

Essa novidade consiste na realização do pôr teleológico, como resultado adequado, ideado e desejado. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação de suas respectivas formas concretas, um contínuo ser-outro. De modo que é precisamente a teoria marxiana,

segundo a qual o trabalho é a única forma existente de um ente teleologicamente produzido, que funda, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social (Lukács, 2013, p. 61).

A referência ao trabalho como pôr teleológico não é, portanto, aleatória. A fim de estabelecer e sustentar a distinção entre a esfera do ser natural e o ser social, Lukács traz para o interior de suas elaborações o debate tradicional da filosofia acerca da relação entre as categorias causalidade e teleologia. Essencialmente através delas são estabelecidas as distinções entre o movimento de transformação próprio da natureza e aquele realizado pela atividade humana. Esclarecendo as diferenças, Lukács afirma:

enquanto a causalidade é um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo e que mantém esse caráter mesmo quando uma cadeia causal tenha o seu ponto de partida num ato de consciência, a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins (Lukács, 2013, p. 48).

A compreensão lukacsiana se caracteriza fundamentalmente por se negar a aceitar qualquer princípio que afirme a existência de finalidades no âmbito do ser natural: a “atividade” existente na natureza deve ser compreendida como desdobramento espontâneo de nexos causais, fundada primordialmente em “um princípio de automovimento que repousa sobre si mesmo”. Em linhas gerais, o ordenamento mais geral encontrado na natureza, assim como as relações entre os objetos e seres nela existentes, são o resultado não de relações teleológicas preestabelecidas, mas fruto do movimento causal espontâneo que se estrutura na forma de inter-relações que atingem um determinado patamar de fixação, a qual se chega a partir de uma dinâmica estritamente causal. Desse modo não se poderia falar que no reino animal, por exemplo, a finalidade da existência de um dado animal é de servir de alimento para outros. Se tal forma de inter-relação existe no reino da natureza, esta é uma relação que se estabelece em termos

causais. Na natureza, compreendida aqui a partir de seus próprios fundamentos e princípios nela ativos, não podemos encontrar algo que tenha se constituído ou formado sob a orientação de um *telos*.

Quanto à especificidade do ser social, o primordial é observar que nesta esfera do ser “as coisas não se modificam por si, não por processos espontâneos, mas em consequência de posições conscientes” (Lukács, 1999, p. 145). Na atividade prática humana encontramos o movimento de transformação da natureza orientado por um princípio diretivo extrínseco aos atributos e nexos causais dos elementos naturais: um *telos*. A teleologia aparece, assim, como o elemento inusitado no processo espontâneo de desdobramento da malha causal da natureza. A atividade humana é determinada como atividade consciente, capaz de reconhecer os atributos e princípios de movimento da legalidade natural, de assumi-los na consciência – através da reprodução ideal dos nexos causais próprios aos objetos –, e desse modo, a partir desses mesmos nexos, transformar o elemento natural em conformidade às suas necessidades e carências. O trabalho é a unidade existente entre o pôr efetivo de dada objetividade e a atividade ideal prévia diretamente mediada e voltada para a realização de dada finalidade.

O processo de transformação da natureza empreendido pelo homem é uma via de mão dupla: ao mesmo tempo em que o homem, através da peculiaridade de sua atividade, impõe à natureza determinados movimentos os quais ela por si só não realizaria, concomitantemente ele se submete às suas leis e suas necessidades. Do lado natureza temos a causalidade enquanto princípio necessário e intransponível, do lado do homem, a vontade e a capacidade humanas de apreender idealmente a malha causal da natureza para depois empreender sua transformação em conformidade a suas carências e finalidades. A atividade prática humana aparece então como unidade entre a finalidade e a correta atuação sobre os nexos causais do elemento natural, ou nos termos lukacsianos, implica a superação da heterogeneidade entre teleologia

e causalidade, que na verdade nada mais são do que componentes de um único e mesmo processo, momentos específicos articulados em seu interior sob a forma da determinação reflexiva.

Vale pois, dentro da perspectiva aqui delineada, salientar que o pôr teleológico – o pôr consciente de um fim – não pode ser compreendido como “mera aspiração ou simples desejo”, mas o êxito adequado, a produção efetiva de uma objetividade. O termo “pôr”, no alemão *Setzung*, que usaremos com grande frequência daqui para frente, tem, portanto, o sentido de uma efetiva realização de um *telos* e não de simples intenção em realizar ou de um mero assumir de um objetivo por parte da consciência. Para usar as palavras do autor:

Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico (Lukács, 2013, p. 48).

A referência ao caráter ontológico do pôr teleológico reforça o aspecto necessariamente prático, realizador, da atividade humana. Assim, a realização termina por se constituir a categoria ou elemento decisivo da especificidade da prática humana. No ser social não pode existir teleologia, enquanto categoria dessa forma de ser, sem uma causalidade que a realize. Isto significa dizer que a correta compreensão da atuação da teleologia no âmbito do ser social envolve necessariamente a relação indissociável com a categoria da causalidade, e nesse sentido só se pode falar de existência real e concreta da teleologia enquanto “teleologia posta”, como realização efetiva da finalidade. O produto final do trabalho aparece como síntese entre o movimento causal da natureza e o direcionamento teleologicamente estabelecido pela atividade do homem. Dessa forma, o objeto produzido é a expressão da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade. O pôr teleológico entendido como complexo de categorias específicas da atividade humana fornece o meio pelo qual o homem se diferencia radicalmente

dos limites da espontaneidade causal característicos do movimento da natureza – do determinismo da necessidade natural.

Com isto se faz mais claro a dimensão da novidade atribuída por Lukács ao pensamento marxiano, isto é, a resolução que nele encontramos não é apenas a afirmação da teleologia como categoria específica do ser social, mas a demonstração do trabalho como uma atividade formada por realizações teleológicas que necessariamente põem em movimento séries causais e, precisamente por isso, aparece determinado como o único lugar onde pode ser constatada uma correta – e necessária – relação entre a categoria da causalidade e da teleologia:

Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é reconhecida como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação desses opostos e que, para tornar real essa interação, age de tal modo que a causalidade, sem ver atingida a sua essência, também ela se torna posta (Lukács, 2013, p. 52).

É portanto vital enfatizar a *realização* como critério imprescindível da atividade humana, pois a impossibilidade de efetivação implica a supressão da teleológica, que passa se constituir desse modo como mero fato da consciência, impotente em relação à natureza. Desse modo,

um pôr ao qual falte o próprio objeto permanece um pôr, embora o juízo de valor que se fará a seu respeito deva ser de falsidade ou apenas de incompletude. Ao contrário, quando se põe ontologicamente a causalidade no complexo constituído por um pôr teleológico, este deve captar corretamente o seu objeto, senão não é – nesse contexto – um pôr (Lukács, 2013, p. 55).

Para a finalidade se tornar um verdadeiro pôr teleológico é necessário que o conhecimento dos nexos naturais tenha alcançado nível adequado para sua realização. A correta apreensão dos nexos causais

por parte da consciência, sua correta representação, constitui pressuposto necessário de toda atividade laborativa, esta somente pode alcançar seu êxito quando supera efetivamente no interior do complexo trabalho a heterogeneidade existente entre as finalidades humanas e a causalidade natural.

A especificidade da atividade humana pode ser determinada, portanto, como uma atividade cuja mediação preponderante é dada pela consciência; são as funções e operações por ela realizadas no processo do trabalho que demarcam a radicalidade da ruptura com as formas de reprodução da existência presentes na esfera natural. Contudo colocar a questão nesses termos requer certo cuidado. Quando se faz referência à prática humana como “pôr teleológico”, significa dizer que a consciência se funda e se desenvolve no interior do complexo trabalho. Não seria, pois, possível conceber a consciência como elemento exclusivo definidor da essencialidade humana, já que o seu processo genético e de desenvolvimento pressupõe sempre a existência simultânea desses momentos no interior do trabalho. A consciência é o produto da articulação inexorável das categorias constitutivas do complexo trabalho. Não é possível compreender o estatuto da consciência tomando-a isoladamente, pois “sem pôr teleológico não há percepção, imagem, conhecimento corretos, relevantes para a prática, do mundo objetivo” (Lukács, 2013, p. 414). Somente nesta medida é possível compreender a consciência como a condição de possibilidade do domínio do homem sobre a natureza e sobre si mesmo. Em síntese, na perspectiva lukacsiana, devemos dizer que a consciência constitui um predicado decisivo do homem, mas tanto sua gênese como o seu desenvolvimento só podem ser corretamente pensados como momentos no interior do complexo da atividade prática humana – neste caso do trabalho.

Somente no trabalho, no pôr do fim e de seus meios, com um ato dirigido por ela mesma, com o pôr teleológico, a consciência ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – o que é comum também àquelas atividades dos animais que

transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para os animais, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. O que significa que, na medida em que a realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno (Lukács, 2013, p. 63).

Essas postulações cumprem também a função de estabelecer a distinção entre a consciência existente na atividade reprodutiva animal e a consciência humana. No que tange aos animais, Lukács afirma que “a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução e por isso, de um ponto de vista ontológico, é um epifenômeno do ser orgânico” [OSS II, 63]. A consciência nos animais é um efeito do ser orgânico, fruto de estímulos diretamente vinculados à natureza. É acima de tudo um produto da diferenciação biológica e da elasticidade da capacidade de adaptação do animal a determinadas transformações e condições naturais e do tênue reconhecimento da imediatidade do ambiente em que vive. Nos animais, a consciência aparece como um momento do processo de reprodução do organismo, não ultrapassando, assim, os limites “das ligações biológicas imediatas dadas de um modo imediato que surgem espontaneamente das suas inter-relações vitais com o seu meio ambiente” (Lukács, 2013, p. 407-408). Temos, portanto, a prevalência do caráter instintivo enquanto veículo propiciador de sua capacidade adaptativa: a experiência acumulada é fixada sob a forma instintual e se move sempre no interior da esfera das necessidades biológicas. Nesse aspecto, Lukács acrescenta que nos animais superiores esta capacidade de adaptação não foi suficiente para que a consciência deixasse de ser epifenomênica. Fato que no homem, aparece de modo fundamentalmente distinto, pois nele, “a adaptação não passa simplesmente do nível do instinto ao da consciência, mas se desdobra como ‘adaptação’ a circunstâncias, não criadas pela natureza, porém escolhidas, criadas autonomamente” (Lukács, 2013, p. 80). Desse modo,

a “adaptação” do homem que trabalha não é interiormente estável e estática, como acontece nos demais seres vivos – os quais normalmente reagem sempre da mesma maneira quando o ambiente não muda – e também não é guiada a partir de fora como nos animais domésticos. O momento da criação autônoma não apenas modifica o próprio ambiente, nos aspectos materiais imediatos, mas também nos efeitos materiais retroativos sobre o ser humano; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, que era um limite para o movimento do ser humano, se tornasse um meio de contatos cada vez mais intensos (Lukács, 2013, p. 80-81).

No que tange ao ser social falar de adaptação implica a noção do homem como um ser que responde. O perfil ativo do homem nesse caso está em criar novas circunstâncias autonomamente e em responder a elas conscientemente. A atividade consciente humana possui caráter fundamentalmente distinto daquela que podemos encontrar nos animais: ela não é apenas uma resposta às necessidades biológicas ou às determinações naturais, mas encontra-se radicalmente destacada destas determinações, na medida em que se desdobra sobre estruturas sociais fundadas por carências e necessidades postas e produzidas pelo próprio homem. Deve-se também destacar que toda ação humana, segundo Lukács, pressupõe uma “pergunta”, pergunta esta que é expressão primordial de sua atividade ideal, de modo distinto de apropriação dos nexos causais próprios à natureza. Nesse sentido nosso autor salienta que “a consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno” (Lukács, 2013, p. 62).

Não cabe nesse momento aprofundar essas questões, visto que serão tratadas com maiores detalhes mais à frente. O destaque que fizemos a elas tem a intenção de apresentar os argumentos centrais da recusa lukacsiana em admitir na natureza a presença de qualquer forma de teleologia. Todos os traços que aqui sublinhamos acerca da diferenciação entre atividade espontânea da natureza e atividade vital consciente humana, são apresentados por Lukács com o claro objetivo de precisar a ruptura marxiana em relação às concepções vigentes na história

da filosofia: a categoria teleologia, compreendida como um momento no interior do complexo do pôr teleológico, é determinada como uma especificidade do ser social. O cerne da elaboração lukacsiana é o reconhecimento no interior da obra de Marx da determinação do homem como único ser capaz de objetivar um *telos* no âmbito do ser natural.

o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, ele aumenta, já que é preciso entender que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna um novo tipo autônomo de ser, somente porque há nele esse operar real do ato teleológico (Lukács, 2013, p. 52).

Estamos, pois, na presença de uma questão preme de consequências no que tange às concepções mais significativas da história da filosofia. Exposta esta determinação, que para Lukács é decisiva no pensamento de Marx, torna-se necessário extrair e desenvolver suas consequências críticas em relação à forma como esta problemática foi tratada no interior da história da filosofia. Apontar criticamente para essa questão é em certa medida uma tarefa crucial, pois

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. O problema que aqui surge não é tomar partido a favor do caráter teleológico do trabalho ou contra ele; antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada – e novamente: desde a cotidianidade até o mito, a religião e a filosofia – desse fato elementar (Lukács, 2013, p. 47).

Segundo Lukács, o mérito de Marx não está em ter sido o primeiro a chamar a atenção para o caráter teleológico do trabalho. A novidade de seu pensamento está na demarcação da teleologia como categoria

específica do ser social. A resolução marxiana, restringindo a categoria da teleologia apenas para o âmbito da atividade prática singular do ser social, permite eliminar definitivamente um conjunto de falsos problemas que dominaram a história da filosofia por um longo período. Desse modo, segundo Lukács, é necessário nos lançarmos à crítica de pensadores como por exemplo Aristóteles e Hegel, que lidaram e contribuíram de modo importante para a elucidação do caráter teleológico do trabalho, porém com o sério problema de alargar em demasia o campo operativo da teleologia. Tal atitude inviabiliza a correta compreensão dos fundamentos do movimento da natureza e do processo de desenvolvimento do ser social, assim como impede a correta delimitação do trabalho como o complexo fundamental e fundante do processo de autoconstrução do ser social. Nos termos de Lukács, em ambos os autores encontramos a elevação da teleologia à condição de uma “categoria cosmológica universal”. Em Hegel, ela aparece como “o motor da história” (Hegel o espírito absoluto como teleologia do mundo orgânico e da história), enquanto na filosofia aristotélica encontramos a noção de “finalismo do mundo orgânico”, isto é, segundo Lukács, seu sistema atribui “um papel decisivo à teleologia objetiva da realidade” (Lukács, 2013, p. 48). Nesse ponto o pensador magiar realiza uma dupla negação: é negada a validade da teleologia como princípio imanente à natureza e igualmente se nega a existência da forma generalizada de teleologia na sociedade ou na história humana. Em outros termos, para situar a determinação em sua forma positiva, Lukács limita sua validade aos atos singulares do agir humano.

Ao enfatizar e demonstrar criticamente os aspectos problemáticos das postulações de autores de grande relevância para o pensamento filosófico, Lukács induz ao reconhecimento segundo o qual “surge em toda a história da filosofia uma contínua relação concorrencial, uma irresolúvel antinomia entre causalidade e teleologia” (Lukács, 2013, p. 48). O cerne dessa problemática está na imputação de um *telos* ao ordenamento da natureza, ao cosmos, ao decurso do desdobramento histórico da humanidade etc. cuja gênese de contradições é assim descrita:

O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido (Lukács, 2013, p. 48).

É necessário advertir, Lukács não se refere a uma simples necessidade psicológica, mas à necessidade prática, à consideração daquilo que em vários pontos de sua obra é caracterizado como a tentativa de formulação de respostas às condições oriundas de necessidades postas pela “vida cotidiana”. A necessidade de sentido radica na própria existência cotidiana dos homens, nos fatos mais imediatos da sua vida, para os quais os indivíduos procuram encontrar respostas práticas; e até mesmo, como ocorre em certos casos, justificativas que os capacitem a lidar com dados acontecimentos ou fenômenos de ordem não especificamente social – a morte, por exemplo, como um fato em última instância biológico. Através da imputação de sentido à natureza, pela imputação de certa finalidade aos fatos da vida cotidiana, ao ordenamento natural e até mesmo ao curso da história humana, o importante é a sua funcionalidade prática. A necessidade de sentido é uma necessidade de elaboração ideal da realidade capaz de possibilitar elaborar e operacionalizar o curso da própria vida. Da formulação filosófica da questão “a que finalidade?” à questão formulada na vida cotidiana “por qual razão?”, perpassa a ideia do homem singular como alguém que necessita compreender seu mundo para transformá-lo e desde modo reproduzir sua própria existência. Donde a dificuldade de uma “ruptura decisiva com o domínio da teleologia na natureza, na vida, etc.”, e a permanência ainda tenazmente operante na cotidianidade, por exemplo, da necessidade religiosa.

A esse respeito, o autor é bastante conclusivo na denúncia do fundamento da concepção religiosa do mundo:

conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade,

que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente (Lukács, 2013, p. 48).

Em grande medida se poderia afirmar juntamente com Lukács, a própria ideia de Deus enquanto criador do mundo é a transposição, sob a forma da imputação de um *telos* à natureza, da atividade laborativa humana: o homem, como um ser que se autopõe, lega à ideia da existência de um ser supremo esse seu predicado essencial. Nesse sentido, “toda pedra, toda mosca seriam uma realização do “trabalho” de deus, do espírito universal etc., do mesmo modo como as realizações, que acabamos de descrever, próprias dos pores teleológicos do homem” (Lukács, 2013, p. 61).

Entretanto, o problema não se resolve pela simples negativa da presença da teleologia na natureza. Tal questão também se apresenta naqueles pensadores onde podemos encontrar de forma clara a não admissão de uma teleologia na natureza. Mesmo esta negativa não deixa de modo algum de suscitar problemas. O principal exemplo abordado por Lukács para demonstrar o cerne dessa incompreensão é a filosofia de Kant. Sua crítica inicia-se primeiramente ressaltando o mérito de Kant ao definir a vida na esfera dos seres orgânicos como uma “finalidade sem escopo”. A assertiva kantiana, não pode deixar de ser vista como correta, pois, segundo Lukács, desse modo é eliminada a ideia de seus predecessores para os quais

bastava que uma coisa beneficiasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente. Desse modo, ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão (Lukács, 2013, p. 49-50).

Contudo, se nesse ponto Kant acerta, ele erra ao direcionar a negativa para um único extremo: o conhecimento. A abordagem do problema em Kant se localiza exclusivamente no campo gnosiológico. Nas palavras de Lukács, Kant “se limita a dizer que na ciência da natureza as explicações causais e teleológicas se excluem mutuamente” (Lukács, 2013, p. 51): “o problema da causalidade e da teleologia se apresenta na forma de uma incognoscível – para-nós – coisa em si” (Lukács, 2013, p. 50-1). A negação da teleologia na natureza se restringe apenas ao plano de sua acessibilidade ao conhecimento. Na medida em que se quer científico, o pensamento deve se assujeitar à crítica do conhecimento que impugna o caráter de cientificidade a uma concepção teleológica da natureza. Desse modo fica bloqueada no plano gnosiológico qualquer atribuição teleológica aos movimentos e processos próprios à esfera da natureza. Isto, no entanto, não impede e nem inviabiliza de modo efetivo – na medida em que não considera ontologicamente esses problemas – a possibilidade de resoluções especulativas transcendententes, já que nega exclusivamente a teleologia da natureza no plano da teoria do conhecimento, mas não a existência da teleologia no mundo natural. Desse modo, a

consequência ainda mais importante da tentativa kantiana de equacionar e resolver em termos gnosiológicos as questões ontológicas é que, em última instância, o próprio problema ontológico continua não resolvido e o pensamento é bloqueado dentro de um determinado limite “crítico” do seu campo operativo, sem que a questão possa receber, no quadro da objetividade, uma resposta positiva ou negativa. É assim que, exatamente através da crítica do conhecimento, fica aberta a porta para especulações transcendententes e, em última análise, admite-se a possibilidade de soluções teleológicas, embora Kant as refute no âmbito da ciência (Lukács, 2013, p. 50).

Aliado a isso, no que tange à filosofia da natureza o pensamento de Kant ainda apresenta o problema de compreender a causalidade natural sob uma perspectiva fundamentalmente mecanicista. Isso o im-

pede por vezes de admitir no plano da ciências orgânicas, recém surgidas em sua época, o mesmo caráter e estatuto de cientificidade da física e da matemática, e até mesmo de refutar de modo igualmente contundente a admissão de uma teleologia no plano do mundo orgânico. Ou seja, o próprio limite da concepção de causalidade kantiana, fortemente influenciada pelo mecanicismo newtoniano, o impedia de determinar com precisão quais eram os princípios causais que regiam os processos da natureza orgânica. Chama a atenção, nesse ponto, uma passagem da *Crítica do juízo*, em que Kant preconiza erroneamente: “é humanamente absurdo /.../ esperar que um dia possa surgir um Newton que possibilite compreender a produção de grãos de trigo segundo leis naturais não ordenadas por uma intenção” [Kant apud Lukács, 2013, 50]. Lukács observa criticamente como que *Darwin*, um século mais tarde, supera as falsas expectativas kantianas a esse propósito, pondo as bases necessárias para a compreensão dos processos causais do mundo da natureza orgânica.

Tudo isso, em conjunto, expressa na verdade uma gama de problemas não superados pelo pensamento kantiano em relação à autêntica e concreta interação e dinâmica existente entre as categorias da causalidade e da teleologia. Essa imprecisão reflete de modo direto, suscitando sérias distorções, na compreensão de questões essenciais acerca da operacionalidade da teleologia no âmbito do ser social. A esse propósito vale observar que a concepção kantiana, pela rigidez com que concebe a separação entre teleologia e causalidade – no plano estritamente gnosiológico –, termina igualmente por abrir um abismo intransponível entre o homem e a natureza, ou melhor, entre a finalidade e a causalidade, inviabilizando a correta compreensão dos reais processos práticos típicos do ser social, que guardam sempre, em última análise, uma relação indissociável com os processos naturais. É por isso que quando Kant

investiga a práxis humana, fixa o seu olhar exclusivamente naquela forma altíssima, sutilíssima, extremamente mediada relativamente à sociedade, que é a moral pura, que, no

entanto, para ele não brota dialeticamente da atividade da vida (da sociedade), mas, ao contrário, se encontra numa substancial e insuprimível oposição a ela. Desse modo, também nesse caso, o verdadeiro problema ontológico não recebe solução (Lukács, 2013, p. 51).

Ao apresentar com esses importantes exemplos os polos opostos da problemática filosófica, Lukács ressalta a irresolubilidade, na história da filosofia, na compreensão da verdadeira articulação existente entre estas duas categorias como fundamento da atividade prática humana. Por um lado, o idealismo filosófico – sob forte influência da teologia – proclamou a superioridade da teleologia sobre a causalidade, quando hiperdimensionou o papel da teleologia transpondo a sua operatividade ao mundo, à história, etc.; por outro lado, mesmo o materialismo (pré-marxista), pela rigidez com que lidou com a constatação da concepção transcendente do mundo, acabou por negar a “possibilidade de uma teleologia realmente operante”. Em outras palavras, quando se afirmava a teleologia acabava por se negar a causalidade, e quando se afirmava a causalidade acabava por se negar a operatividade da teleologia<sup>5</sup>.

Ao acentuar com grande insistência os traços críticos tanto em relação ao idealismo quanto ao materialismo, nosso autor pretende acima de tudo devolver-nos à verdadeira fonte dos problemas, isto é, à fundamentação ontológica das questões relativas ao ser social. Pela crítica, Lukács vislumbra desvelar a natureza dos erros e recolocar as questões sobre outros patamares. Isto só se torna possível quando consideramos

---

<sup>5</sup> Toda esta problemática em relação ao tratamento que a categoria da teleologia recebeu ao longo da história da filosofia aqui apresentada, é na verdade uma retomada das análises que o autor desenvolve em seu texto *O jovem Hegel*, publicado no ano de 1954, porém escrito durante a Segunda Grande Guerra, provavelmente em 1937. Neste texto, Lukács trata com maior profundidade os vários aspectos que esta problemática assumiu não apenas na filosofia kantiana, mas também no pensamento de Hobbes, Spinoza, etc., e obviamente com maiores detalhes na filosofia do jovem Hegel. Aqui não nos importa a análise aprofundada das objeções lukacsianas, mas tão somente demarcar que grande parte dessa problemática já se encontrava elaborada pelo autor muito antes dele iniciar seus escritos sobre ontologia.

a solução tornada possível a partir do pensamento marxiano, que põe o problema da relação entre teleologia e causalidade em termos radicalmente distintos:

Marx nega a existência de qualquer teleologia fora do trabalho (da práxis humana). Desse modo, o conhecimento da teleologia do trabalho é algo que, para Marx, vai muito além das tentativas de solução propostas pelos seus predecessores mesmo grandes como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material. Este conhecimento correto da realidade lança luz, em termos ontológicos, sobre todo um conjunto de questões. Antes de qualquer outra coisa, a característica real decisiva da teleologia, isto é, o fato de que ela só pode adquirir realidade enquanto pôr, recebe um fundamento simples, óbvio, real: nem é preciso repetir Marx para entender que qualquer trabalho seria impossível se ele não fosse precedido de tal pôr, que determina o processo em todas as suas etapas (OSS, II, 51).

E em outro contexto, ele conclui:

teleologia e causalidade não são, como até agora aparecia nas análises gnosiológicas ou lógicas, princípios mutuamente excludentes no desdobramento do processo, do ser-aí e do ser-assim das coisas, mas, ao contrário, princípios mutuamente heterogêneos, mas que, apesar da sua contraditoriedade, somente em comum, numa coexistência dinâmica indissociável, podem constituir o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no campo do ser social são ontologicamente possíveis, cuja ação nessa coexistência dinâmica constitui a característica principal desse grau do ser (Lukács, 2013, p. 89).

Segundo Lukács, a única “relação filosoficamente correta entre teleologia e causalidade” somente pode ser encontrada na “estrutura dinâmica do trabalho” – consequentemente, apenas na atividade humano-social. Do ponto de vista ontológico não há, portanto, uma

rígida contraposição entre teleologia e causalidade, mas sim uma heterogeneidade que é efetivamente superada quando o processo final do trabalho alcança o seu êxito. Tal afirmação significa que no interior do complexo trabalho, causalidade e teleologia, culminam na constituição de um processo unitário e homogêneo (o pôr teleológico), em que a transformação da natureza deixa de ser um mero desdobramento de nexos causais, para ser posta em movimento por um princípio que é extrínseco ao seu modo de operar, ou seja, a teleologia. Na atividade laborativa estas duas categorias constituem uma unidade no interior do complexo.

Para nosso autor, “natureza e trabalho, meio e fim chegam algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho” (Lukács, 2013, p. 55). Em outras palavras, no processo de trabalho, a natureza, que tem na causalidade o princípio geral de seu movimento, passa a ser mediada pela consciência que sob a regência da realização de uma dada finalidade impõe novos direcionamentos a partir dos nexos causais próprios à natureza, isto é, desdobra-os em novas formas a que nunca poderiam chegar por si mesmos. Lukács define o resultado final do trabalho como “causalidade posta”, ou seja, uma causalidade que é posta em movimento e se move pela via da mediação de um fim, de um objetivo humanamente configurado. Causalidade posta, ou como variante da mesma assertiva, pôr teleológico, constitui o fundamento ontológico da dinamicidade de determinados complexos próprios apenas ao homem. A teleologia é uma categoria existente somente no âmbito do ser social e se manifesta de forma clara pela primeira vez no trabalho, lugar onde, como vimos, podemos encontrar a concreta relação entre a teleologia e a causalidade.

Mesmo que em Marx não exista nenhuma menção direta a tais questões e a tais categorias, Lukács crê ser possível vislumbrar no interior do pensamento marxiano a contraposição crítica fundamental que coloca sobre novas bases – e desse modo viabiliza soluções mais adequadas – grande parte dos problemas tornados insolúveis pela tra-

jetória do pensamento filosófico ocidental. O pensamento marxiano é compreendido e determinado como o ponto de chegada, momento de profunda e radical inflexão com a produção filosófica precedente. É no interior desta perspectiva que Lukács caracteriza o pensamento de Marx como o *tertium datur* fadado a superar as contradições presentes tanto no “velho” materialismo como no idealismo. A contraposição das posições dessas duas correntes do pensamento filosófico com aquilo identificado por Lukács como a “viragem ontológica” promovida pelo pensamento marxiano é tarefa decisiva para nosso autor. Tanto que, em vários momentos de seus escritos esta ideia é retomada no intuito de demarcar e caracterizar, com a máxima precisão possível, a novidade do pensamento marxiano, com frequência apresentado como um pensamento capaz de superar dialeticamente tais contradições.

Essa frequente contraposição ao idealismo e ao velho materialismo constitui um dos fulcros centrais da forma expositiva da ontologia lukacsiana. A tessitura do texto lukacsiano é entrecortada constantemente pelo confronto direto com as filosofias que precederam Marx, constituindo, para nosso autor, a contraposição entre a fundamentação gnosiológica e a perspectiva ontológica marxiana. Lukács, no confronto com grandes nomes da história do pensamento filosófico (particularmente Hegel, Aristóteles, Hartmann), busca extrair os aspectos que contribuem para a elucidação do caráter teleológico do trabalho, sem abandonar no entanto, a crítica advinda a partir de Marx acerca das extrapolagens, alargamentos do pôr do fim para além da esfera específica do ser social. A análise das elaborações desses autores tem a vantagem de oferecer de modo mais claro e preciso as categorias e articulações internas mais gerais e abstratas do complexo trabalho; coisa que em Marx aparece sempre vinculada à análise das formas efetivas de trabalho existentes em toda sociedade. Vale ressaltar que com isto nosso autor não pretende se distanciar de Marx, ao contrário, Lukács compreende que os lineamentos mais gerais do complexo trabalho estão na realidade sempre ligados às formações sociais concretas, somente se realizam na particularidade histórica de uma dada época. Considerar de

modo abstrato o trabalho tem aquela peculiaridade por nós já revelada da abstração isoladora, que intenciona estudar o complexo na máxima pureza possível, sem a intervenção daquelas determinantes particulares que na realidade se põem em uma irreduzível relação com as leis e tendências mais gerais do complexo em questão.

## O trabalho e alternativa

Uma vez reconhecido o complexo central que estrutura de modo decisivo o processo de desenvolvimento do ser social, cabe decompor analiticamente suas categorias, demonstrando a forma de articulação entre seus elementos, para desse modo determinar em que consiste a sua especificidade e sua peculiaridade. Lukács, a partir do veio crítico identificado por ele na obra de Marx – o pôr teleológico como uma especificidade presente apenas na singularidade da prática humana – e sobretudo através de uma postura rigorosamente crítica advinda dessa determinação, volta-se para a análise das contribuições presentes na obra de outros pensadores que igualmente lidaram com o mesmo problema. De pensadores como Aristóteles e Hegel são recolhidas diversas determinações acerca do trabalho, que são em grande medida, como veremos, assimiladas como elementos essenciais de suas elaborações.

Lukács inicia suas considerações reconhecendo que Aristóteles foi o primeiro pensador na história da filosofia a apreender e tratar de forma precisa e coerente a peculiaridade da atividade produtiva humana. Para ele, Aristóteles determina com exatidão a existência no interior do trabalho de dois momentos decisivos: o pensar e o produzir. Lukács chama a atenção para o fato de que “através do primeiro é posto o fim e se buscam os meios para sua realização, através do segundo o fim posto chega à sua realização” (Lukács, 2013, p. 52-53). Isso significa que o homem, primeiramente, projeta em seu pensamento aquilo que pretende produzir, o modo como deve fazer, enquanto momento de prévia ideiação que antecede a atividade produtiva propriamente dita.

Tal essência consiste nisto: 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 (Lukács, 2013, p. 53).

O pensar é anterior ao pôr em movimento dos materiais no processo do trabalho. Porém esta anterioridade deve ser compreendida pela afirmação de que no trabalho o ato da produção pressupõe a busca dos meios enquanto momento de prévia-ideação, na exata medida em que o processo produtivo “não pode deixar de implicar o conhecimento objetivo do sistema causal dos objetos”. Esta advertência é necessária, pois não podemos esquecer que o tratamento lukacsiano à questão tem como perspectiva fundamental a noção de complexo, sendo portanto necessário observar que para nosso autor tal separação é apenas didática, pois esses dois polos constituem momentos heterogêneos, porém sempre no interior de uma unidade, isto é, na realidade encontram-se em profunda e inexorável interação e somente podem ser separados para efeitos analíticos. A análise lukacsiana, portanto, parte da seguinte constatação primordial: “a existência ontológica de um depende da existência ontológica do outro”.

Entretanto, com estas primeiras determinações perfiladas revela-se apenas a superfície e não o verdadeiro núcleo do problema que ora se apresenta, qual seja: em que sentido se pode afirmar o produto da atividade humana como *algo qualitativamente e radicalmente novo* no confronto com a natureza? Ou, pondo o problema em outros termos, constata-se que o trabalho – entendido como a unidade entre o momento material (a atividade produtiva propriamente dita) e o momento ideal (prévia ideação, ou atividades preparatórias ideais) – constitui o fundamento da produção de objetividades radicalmente distintas daquelas presentes na natureza. Todavia esta determinação é apenas o ponto de partida em que se reconhecem os traços mais gerais e notórios da distinção da atividade do homem daquela existente na natureza, o passo subsequente implica demonstrar como e por que esse comple-

xo pode ser definido como o critério que estabelece a especificidade dos produtos da atividade do ser social. A resposta a esta questão nosso autor a encontra no próprio pensador grego. Aristóteles apreende, segundo Lukács, a índole de tal objetividade, inimaginável a partir da lógica da natureza. Nesse ponto de sua elaboração, Lukács refere diretamente o famoso exemplo dado por Aristóteles em sua *Metafísica* – a construção de uma casa – e conclui a respeito:

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 isto aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que organize material e faticamente tais propriedades em conexões, por princípio, totalmente novas (Lukács, 2013, p. 53).

Aqui se revela a peculiaridade da produção humano-social: o elemento natural possui a possibilidade de ser transformado, mas em-si, tomado de forma isolada, a mercê de suas próprias atribuições naturais, não é capaz de desdobrar-se e formar, espontaneamente, uma casa ou qualquer outro tipo específico de objeto humanamente necessário. Nos termos do exemplo acima, podemos dizer que as propriedades físicas dos elementos naturais quando combinadas de forma adequada contém em si a possibilidade de tornar-se uma casa, porém esses desdobramentos só se realizam na medida em que são postos, somente mediante a intervenção da atividade consciente humana é que podem vir a se realizar. A intervenção ativa do homem aparece desse modo como condição *sine qua non* para a realização de dados encadeamentos e efetivação de determinadas formas de existência. O objeto produzido é, antes de tudo, o produto do pensamento e da vontade humana, de uma atividade que ordena em *novas conexões* os atributos e legalidades dos elementos naturais. Desse modo ressalta-se o papel preponderante do momento ideal no interior do processo

laborativo, enquanto atividade prévia de ideação, que cumpre uma dupla função no processo laborativo:

de um lado evidencia aquilo que em si governa os objetos em questão independentemente de toda consciência; de outro lado, descobre neles aquelas novas conexões, aquelas novas possibilidades de funções através de cujo pôr-em-movimento tornam efetivável o fim teleologicamente posto (Lukács, 2013, p. 54).

A descoberta de “novas combinações” é um ato do sujeito que se apropria idealmente da malha causal própria aos objetos; o sujeito elabora e descobre novas articulações e combinações possíveis dos atributos do elemento natural, produzindo, desse modo, novas formas de objetividade condizentes com suas necessidades e intenções. No entanto, esta relação nada tem de arbitrária, no sentido de uma unilateralidade subjetiva nas determinantes desse processo. A subjetividade submete a natureza em conformidade às suas finalidades na exata medida em que, concomitantemente, submete-se aos seus atributos. As propriedades do objeto funcionam como limite e ao mesmo tempo como possibilidade da configuração de novas objetividades. Desse modo, a vontade no interior do processo teleológico tem como critério de sua eficácia a objetividade dos elementos naturais com os quais lida diretamente na sua atividade.

Toda esta relação posta como necessária para a atividade humana é ilustrada com um exemplo acrescentado por Lukács logo na sequência:

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, sejam adequadas para entrar numa combinação tal que torne isto possível (Lukács, 2013, p. 54).

Em contrapartida, o outro lado desta relação – o papel subjetivo na produção de novas formas de objetividades – é posto em evidência

através de outro significativo exemplo apresentado nas páginas do cap. III, “O momento ideal e a ideologia”, quando considerando uma atividade que se encontra diretamente vinculada aos primórdios da humanidade, Lukács afirma que

nem o fogo, tomado de modo imediato, possui a capacidade de cozinhar ou assar, nem a carne ou a planta contém de modo imediato uma tendência a serem cozidas ou assadas, e os instrumentos que realizam esse processo mais ainda devem ser fabricados pelo homem trabalhador especialmente para isso. Sua combinação é, portanto, uma síntese de elementos em si heterogêneos, que devem ser remodelados apropriadamente para essas funções (Lukács, 2013, p. 404).

Esses exemplos dispensam a nosso ver maiores comentários, bastando apenas observar que, segundo nosso autor, a novidade prove-niente da atividade humana não é de modo algum a transformação dos atributos naturais, mas sim a descoberta de *possibilidades iminentes* nos elementos naturais, que seriam irrealizáveis sem a atuação humana.

Esta mesma perspectiva se torna mais evidente nas referências que Lukács faz à análise hegeliana do trabalho. Segundo Lukács, Hegel

vê com precisão os dois lados desse processo: por um lado, o pôr teleológico “simplesmente” faz uso da atividade que é própria da natureza; por outro lado, a transformação dessa atividade torna-o o contrário de si mesmo. Isto significa que essa atividade natural se transforma numa atividade posta, sem que mudem, em termos ontológico-naturais, os seus fundamentos (Lukács, 2013, p. 55).

A essência da atividade humana e o seu caráter diferencial frente ao ordenamento da natureza é revelado por Hegel com toda precisão e clareza: a legalidade natural permanece tal como é em-si; a ação humana não transforma seus atributos, mas se utiliza deles para produzir os objetos do seu carecimento, fazendo com que a atividade natural se torne diferente do que era, ou seja, seu movimento – a forma da combinação de seus atributos, etc. –, é decisivamente posto e orientado pela

finalidade humana. Esses lineamentos do pensamento de Hegel em torno do trabalho são extraídos fundamentalmente de seus escritos de juventude – *Lições de Iena, 1805-1806* –, onde, para nosso autor, já estão presentes de forma embrionária as primeiras manifestações daquilo que se tornará mais tarde um dos conceitos centrais do pensamento hegeliano: “a astúcia da razão”. A racionalidade humana é capaz de pôr fins, de estabelecer novas funções a fenômenos totalmente indiferentes e heterogêneos aos interesses e carências humanas (ex: o mar, que antes era um limite espacial para o homem, torna-se veículo para a conquista de novos territórios). Porém, sem entrar no mérito da razoabilidade da afirmação das origens desse conceito em Hegel, importa mais destacar que, para Lukács, nos textos hegelianos encontramos já elucidado o reconhecimento daquilo que caracteriza e constitui a especificidade da atividade humana, ou seja, a transformação da atividade natural em uma “atividade posta”.

Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel que a causalidade tem no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; 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 isto 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 entrelaçamento posto de causalidade e teleologia, tem-se um objeto, um processo etc. unitariamente homogêneo (Lukács, 2013, p. 55).

Nesse sentido, pode-se afirmar que os produtos do trabalho não são simples objetos naturais, mas formas de objetividades humano-sociais. A propriedade humana inserida no elemento natural é acima de

tudo a nova forma de ordenamento, são as novas combinações, atribuições e destinações dadas aos elementos e objetos da natureza. A natureza é penetrada por um princípio extrínseco ao espontaneísmo causal de seus desdobramentos, isto é, por um *telos*. Nos termos empregados por Lukács, a causalidade espontânea da natureza torna-se uma “causalidade posta” pela atividade humana.

É fundamental, portanto, que no detalhamento da caracterização radicalmente distinta entre a forma reprodutiva natural e a humana, evidenciar a dualidade de fundo que aparece como a determinante decisiva da especificidade da atividade humana frente à atividade espontânea da natureza. E para tanto é necessário reconhecer a

separação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito e sujeitos que figuram esses objetos, por meio de atos de consciência, com um grau maior ou menor de aproximação, e que podem convertê-los em uma possessão espiritual própria. Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e ao mesmo tempo a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto separado na consciência do mundo objetivo, não fosse capaz de observar e de reproduzir no seu ser-em-si este último, jamais aquele pôr do fim, que é o fundamento do trabalho, mesmo do mais primitivo, poderia realizar-se (Lukács, 2013, p. 65).

A nova estrutura de fundo que surge a partir do trabalho implica necessariamente a separação do homem com o seu ambiente. Esta se manifesta de forma clara no confronto entre o sujeito e o seu objeto no interior da prática laborativa. Tal destacamento do sujeito é a condição necessária da atividade vital humana, “é por meio dessa dualidade que o homem sai do mundo animal” (Lukács, 2013, p. 66). Tal dinâmica relacional entre sujeito e objeto constitui o cerne do problema ontológico da formação humana de seu mundo e de si mesmo.

Visto que todas as alienações do homem /.../ sempre são pores teleológicos, a relação “sujeito-objeto” enquanto re-

lação típica entre o homem e o mundo, o seu mundo, constitui uma inter-relação, na qual o sujeito atua permanentemente sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito, conferindo nova forma, produzindo coisas novas, na qual nenhum dos dois componentes pode ser compreendido isoladamente, separado por antagonismos e, portanto, de modo independente (Lukács, 2013, p. 422).

A novidade ontológica desse processo de diferenciação está sobretudo no fato de que “destacamento do homem do seu ambiente” cria as condições necessárias para que na consciência surja a reprodução ideal – ou nos termos de Lukács, espelhamento –, daquelas propriedades dos objetos diretamente vinculadas à atividade laborativa. Esta noção introduzida por Lukács, remete à capacidade da abstração humana, à apropriação ideal ou “possessão espiritual” dos atributos e propriedades pertencentes aos entes. A análise do momento ideal constitui o ponto central da tematização lukacsiana acerca do pôr teleológico, pois, é propriamente nesta atividade ideal que podem ser encontrados os elementos essenciais que estabelecem os princípios diferenciais que delimitam a peculiaridade ontológica do ser social. Trata-se, portanto, de descrever em que consiste a atividade ideal – o espelhamento – e determinar como e em que medida ela pode ser considerada critério fundamental e definidor da especificidade da prática social-humana.

A análise lukacsiana do espelhamento inicia-se dessa forma:

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 (Lukács, 2013, p. 66).

No interior da inter-relação entre sujeito e objeto verificamos, pois, o advento de uma dinâmica em que pode ser constatada a “duplicação do mundo dos objetos” [*Gedoppeltheit der Objektwelt*] (Lukács, 2013, p. 417): de um lado os objetos reais, que existem independentemente da consciência, de outro, as imagens e representações formadas a partir deles, que ao serem reproduzidas abstratamente na consciência passam a existir de forma relativamente “autônoma” e “independente”. O objeto real, quando apropriado idealmente pela consciência, aparece sob a forma de uma imagem relativamente autônoma – “se coagula em uma ‘realidade’ própria da consciência” – isto é, aparece na forma de uma imagem correspondente, porém, destacada daquilo que é reproduzido. E nessa medida, enquanto imagem do objeto que se fixa como objeto da consciência, pode ser tomada separadamente daquelas situações práticas que suscitaram as percepções.

Isto não significa, no entanto, que a reprodução ideal possa ser identificada como algo constituído e formado a partir do ordenamento essencialmente subjetivo. Contra isto, é necessário advertir que, para Lukács, o problema está além da questão gnosiológica do é dado conhecer as coisas – a discussão epistemológica sobre o fundamento da verdade – ou sobre a possibilidade de obter um conhecimento real sobre as coisas. Trata-se fundamentalmente do reconhecimento ontológico da gênese desse processo de apropriação mental dos atributos naturais dos objetos trabalhados, em que se pode constatar que o êxito da atividade laborativa, o adequado pôr em movimento dos nexos causais naturais tem por pressuposto seu correto espelhamento na consciência. O caráter prático e correto do espelhamento é demonstrado *post festum*, pela *realização* efetiva da finalidade. No processo de trabalho a consciência realiza os atos de análise e síntese, porém, para que possa vir a realizar algo na natureza é necessário que os nexos espelhados correspondam em seus aspectos mais decisivos às leis gerais do movimento daqueles complexos que se tenta transformar.

Temos aqui, por definição, o primado da objetividade no espelhamento dos objetos na consciência:

Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É o que ocorre com a tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode haver ser sem consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente (Lukács, 2012, p. 307).

Tal determinação aparece como fato incontestável, na medida em que o sucesso da atividade implica que a consciência apreendeu e pôs em movimento de forma correta aqueles atributos dos objetos de modo correspondente ao seu ser. No que tange ao espelhamento, portanto, podemos dizer que esta primazia do material sobre o ideal se manifesta acima de tudo no êxito da realização da finalidade pretendida, pois o primeiro pressuposto da realização é que os atos teórico-práticos – as observações, elaborações, procedimentos, etc. – tenham efetivamente apreendido e atuado de forma eficaz sobre aqueles nexos presentes no ser-em-si do objeto mais imediatamente vinculados à atividade fim do trabalho.

Desse modo a questão central torna-se saber como se funda a possibilidade da realização das formas de objetivações especificamente humanas, isto é, o que possibilita a descoberta de novas combinações no elemento natural. A resposta lukacsiana a esta questão acrescenta à determinação decisiva do distanciamento e da autonomia da consciência frente à natureza, o reconhecimento de que o acolhimento do objeto na consciência não é simples ato contemplativo – e nesse sentido passivo –, mas pelo contrário, o papel da subjetividade – proponente – nesse processo desempenha papel decisivo. Ocorre, em verdade, uma dupla determinação na formação do conhecimento: os espelhamentos recebem tanto a determinação da objetividade natural como do pôr de um fim, isso faz com que eles sejam “sempre determinadas pelos pores de fim, vale dizer, em termos genéticos,

pela reprodução social da vida, na sua origem pelo trabalho” (Lukács, 2013, p. 67). Em outras palavras, o espelhamento se dirige àqueles predicados do objeto mais diretamente vinculados à realização daqueles produtos destinados a satisfazer as necessidades dos homens que desenvolvem a atividade prática. E é precisamente a orientação teleológica do espelhamento “a fonte da sua fecundidade, da sua contínua tendência em descobrir coisas novas” (Lukács, 2013, p. 67). Vale lembrar aqui a formulação de *Nicolai Hartmann* retomada por Lukács no contexto destas elaborações, que subdivide o ‘pensar’ em dois atos: o ‘pôr do fim’ (aqui apenas como finalidade ideada) e a ‘seleção dos meios’. Lukács observa a esse propósito: “o primeiro ato é direcionado do sujeito para o objeto (meramente pensado), ao passo que o segundo ato é uma ‘determinação retrocessiva’, visto que, nele, os passos que levam a ela são construídos retrocessivamente” a partir do novo objeto planejado” (Lukács, 2013, p. 369). O momento ideal é, no interior dessa prática originária do trabalho, a unidade indissolúvel existente entre a finalidade e o espelhamento correto daqueles atributos mais imediatamente vinculados à atividade exercida pelo sujeito. A atividade ideal que precede o atuar sobre o material é constituída fundamentalmente sob a forma de um complexo de múltiplas determinações: na sua formação atua tanto o reconhecimento da objetividade no seu “ser propriamente assim”, como dele também participa a finalidade, e ambos em sua unidade fornecem o campo sobre o qual se desenvolve a base da atividade produtiva humana. Precisamente por isso, para Lukács

Só o pôr teleológico direcionado para o uso, para a mudança do mundo objetivo, produz aquela seleção dentre a infinitude tanto extensiva como intensiva dos objetos e processos da natureza que possibilitam um comportamento da práxis em relação a eles. Nesse processo, o ser-em-si naturalmente subsiste inalterado, mas não há nenhum comportamento humano-prático em relação ao mundo objetivo, cuja intenção se limite a essa imutabilidade. O pôr teleológico não produz só uma delimitação, uma seleção no ato de reproduzir a imagem, mas, ao fazer isso – e para

além disso –, oferece orientação concreta para aqueles momentos do ser-em-si que devem e podem ser postos por ele na relação desejada, na conexão planejada etc. Essa orientação enquanto modo de comportamento concreto é de tipo diferente nos diferentes pores teleológicos, e isto não só para o conhecimento intelectual, no qual tal pôr alcança o seu ponto culminante em termos de consciência, mas para toda a percepção, toda observação, cujos resultados a consciência pensante e ponente elabora e sintetiza na unidade do pôr (Lukács, 2013, p. 414).

A assimilação ideal dos objetos, dos seus atributos, nexos, etc. é desse modo, nos graus mais diversos, mediada pelas finalidades do homem. No processo de apropriação ideal, não apenas a totalidade do objeto é percebida, mas determinadas características próprias ao elemento trabalhado – aqueles atributos ou momentos mais importantes para a realização do pôr teleológico – são reproduzidas com maior precisão, sutileza, etc. Não há nesse sentido uma reprodução mecânica da realidade – o simples espelhar do objeto na consciência – mas uma reprodução dos nexos causais dirigida e posta em evidência fundamentalmente pelas finalidades da atividade.

O que é reconhecido pelo homem no elemento natural não é apenas uma necessidade qualquer, mas possibilidades imanentes de novas combinações e funções das propriedades dos elementos naturais. Desse modo, é importante compreender que para Lukács as leis e nexos causais que governam os elementos da natureza não são de modo algum um determinismo absoluto e restritivo; em verdade, formam um par indissolúvel com a possibilidade, na medida em que, no confronto com a consciência, aparecem como um campo de possíveis realizações e mudanças na forma do objeto natural. São as possibilidades dadas pela totalidade dos atributos do objeto reproduzidas e elaboradas pela consciência que, em seu conjunto, em sua heterogênea porém inexorável inter-relação, se apresentam como a condição para a realização de novas formas objetivas.

Portanto, quando falamos de uma orientação essencialmente tele-

ológica da reprodução ideal ou de autonomização da imagem na consciência, devemos lembrar que

Essa autonomização obviamente não está baseada na autonomia do ato de consciência em relação ao objeto intencionado por ele, em relação aos objetos da natureza, às suas leis, aos tipos de procedimento objetivamente possíveis do sujeito na práxis. Pelo contrário. Esses objetos confrontam-se com o sujeito, por um lado, na dura imutabilidade do seu ser-em-si e, por outro lado, o sujeito da práxis deve sujeitar-se incondicionalmente a esse ser-em-si, tentar entendê-lo do modo mais incontaminado possível por conceitos subjetivos, por projeções da subjetividade sobre o objeto etc.; contudo, é justamente nesse percurso que ele descobre aqueles momentos até ali desconhecidos no objeto que possibilitam sua transformação em meio de trabalho, objeto de trabalho etc., que trazem à existência o metabolismo entre homem (sociedade) e natureza, bem como, nesse âmbito – apoiando-se nele –, geram a produção do novo em geral (Lukács, 2013, p. 413).

As passagens acima transcritas, presentes no capítulo “O momento ideal e a ideologia”, articuladas com as noções que nosso autor introduz no capítulo “O trabalho” são úteis para caracterizar a dinâmica própria da reprodução ideal dos nexos objetivos do ser natural:

Nesse sentido, o espelhamento tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque ele é espelhamento, não é ser; por outro lado, e ao mesmo tempo, é o veículo através do qual surgem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Desse modo, a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade (Lukács, 2013, p. 67).

Assim, a mencionada *peculiar disposição contraditória* é antes de tudo o caráter paradoxal que a reprodução ideal do objeto assume na consciência do homem: se por um lado, pelo que vimos, podemos dizer que o espelhamento não é ser, por outro, deve-se salientar igualmente que nem por isto é simples “existência espectral”. E não o é na medida

em que o espelhamento enquanto “premissa decisiva para o pôr de séries causais” apresenta-se como princípio e fundamento preponderante da possibilidade efetiva de transformar a natureza. Nesse contexto, a última frase que compõe esta passagem acima citada é decisiva para a compreensão do entendimento lukacsiano desse problema: “a consciência que espelha a realidade adquire certo caráter de possibilidade”. A autonomização da imagem é um pressuposto necessário para que a consciência possa apoderar-se do objeto, dos atributos e potencialidades latentes, existentes-em-si, e desse modo transformar os elementos naturais em conformidade com suas necessidades. É precisamente essa forma peculiar de representação dos atributos dos objetos na consciência que é determinada como o componente primordial para a produção das formas de objetividade sociais, é através dela que a possibilidade latente existente no elemento natural é conduzida, mediante o trabalho, para a esfera da realidade.

Aos argumentos sobre dinâmica das transformações da natureza que surgem com o advento do ser social pode ser acrescentada uma longa referência presente no texto de Lukács à *Metafísica* de Aristóteles, onde nosso autor enfatiza o conceito de *dynamis* estabelecido pelo filósofo grego. Segundo Lukács, Aristóteles enfrenta esta questão com precisão ao tratar da categoria da *dynamis* como o princípio efetivador, mediador necessário da passagem da potência ao ato. Para o pensador grego, a *dynamis* é o “princípio, em geral, do movimento ou da mudança que pode residir tanto em outro ser quanto no próprio ser enquanto tal. É também a faculdade de ser transformado ou movido por outro ser, ou por si mesmo” (Aristóteles, 1991, p. 191). Em outras palavras a potência é, ao mesmo tempo, o princípio do movimento que pode ser tanto uma condição extrínseca ou intrínseca de transformação de um dado ente. Nesse primeiro sentido a *dynamis* é definida como “a faculdade de conduzir a um bom fim uma dada coisa e de realizá-la segundo a própria intenção” (apud Lukács, 2013, p. 41). O segundo sentido corresponde à capacidade de um dado ser sofrer determinadas transformações em conformidade com a sua estrutura interna. Desse

modo, quando Lukács toma as definições aristotélicas enfatiza sobretudo o sentido da possibilidade extrínseca da transformação do objeto – sem desconsiderar entretanto a necessária potência do objeto de sofrer tais transformações –, e o faz sob a alegação que a *dynamis* deve ser compreendida como a capacidade e possibilidade da consciência de pôr em movimento, realizar, determinadas articulações no elemento natural. Ou seja, no que diz respeito aos objetos humanamente produzidos, devemos dizer que uma coisa só “é”, só se torna um existente, na medida em que é realizada. Diz-se portanto, que o espelhamento na consciência é a condição de possibilidade para a existência de objetos radicalmente distintos daqueles formados pela natureza, que seriam ir-realizáveis se deixadas a mercê de suas próprias tendências internas. Considerando esses aspectos, o próprio Aristóteles aponta para o fato de que nada no elemento natural induz à ideia da casa, esta é uma formação humana que é realizada a partir da natureza, ao afirmar que “a arte de construir é uma potência que não reside na coisa construída” (Aristóteles, 1991, p. 191). As propriedades dos objetos contém em si apenas a possibilidade de sofrer as transformações, cabendo à consciência, o papel de *condição de possibilidade* para o desdobramento e desenvolvimento de tendências e articulações imanentes aos objetos. Aristóteles é portanto o primeiro a ressaltar, e aqui não importa os limites de suas determinações<sup>6</sup>, a nova forma que a categoria da possibilidade assume no interior da atividade do ser social.

Porém, segundo Lukács, Aristóteles não revela “a necessidade desta constelação de coisas tão bem descrita”, apenas estabelece a estrutura ontológica geral do pôr teleológico. A precisa explicitação da questão da passagem da potência ao ato – a passagem do espelhamento da realidade ao pôr de uma nova forma de efetividade – deve ser

---

<sup>6</sup> Isto que Aristóteles descreve com precisão tem os seus limites quando o pensador grego estende estas determinações para a esfera da natureza. Ressalta-se com isto, mais uma vez, a inadequação em querer compreender os fenômenos naturais através de noções tais como “conduzir a um bom fim” ou “realizar segundo a própria intenção”. Também neste caso, para Lukács, a *dynamis* deve ser definida como uma categoria específica do ser social.

compreendida pelo caráter alternativo das possibilidades objetivas que aparecem diante do homem trabalhador no interior do processo laborativo. Isto é, segundo nosso autor, esse problema se explicita de modo mais adequado quando constatamos que, ao interpelar a natureza com vistas à satisfação de suas necessidades, o homem encontra-se diante de escolhas baseadas fundamentalmente nos fins a que visa realizar e nas necessidades e possibilidades postas pelos objetos naturais; nesta medida, todo ato, toda ação do trabalhador no interior do processo laborativo deve ser decidido mediante o reconhecimento e o correto manuseio daqueles nexos causais necessários à realização do fim, de forma que os nexos e propriedades do elemento natural aparecem diante da consciência como alternativas, que impõem ao indivíduo a escolha daqueles nexos e procedimentos que se corretamente postos em movimento levam a realização da finalidade. Em outros termos, isto significa que para trabalhar o homem, “mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o espelhamento e a sua elaboração na consciência”, identifica aquelas propriedades do objeto que o tornam adequado ou inadequado à atividade projetada. Tal ato implica necessariamente escolhas entre as variadas possibilidades de combinação e propriedades que compõem a matéria sobre a qual o indivíduo humano incide sua ação, sendo que esse deve, por sua vez, reconhecer aquelas possibilidades imanentes à malha causal objetiva que favorecem a realização da finalidade previamente estabelecida. Todo ato assumido no interior do trabalho corresponde, nesse sentido, a uma decisão entre alternativas.

O caráter alternativo define de forma mais rigorosa aquilo que o conceito de *dynamis* aristotélico aponta com precisão, ou seja, a *dynamis*, a efetiva capacidade de realização humana, se apresenta sempre através do *caráter alternativo* de todo pôr no processo de trabalho. Os termos de Lukács são inequívocos neste sentido:

A transição desde o espelhamento, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo, do pôr nexos causais, constitui uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que pode ser considerada como caráter alternativo

de qualquer pôr no processo de trabalho. Esse caráter aparece, em primeiro lugar, no pôr do fim do trabalho (Lukács, 2013, p. 70).

A alternativa é definida como a categoria mediadora que expressa o modo como os processos causais da natureza são apropriados e postos em movimento pela atividade humana, expressão esta que se funda no confronto entre o pôr do fim e o reconhecimento das necessidades e atributos imanentes dos objetos. Para nosso autor, “a alternativa, também ela um ato de consciência, é, pois, a categoria mediadora com cuja ajuda o espelhamento da realidade se torna veículo do pôr de um ente” (Lukács, 2013, p. 73).

Nesse sentido, todo produto da atividade humana é resultado dos movimentos dos processos causais da natureza, porém sua gênese, a causa preponderante de sua efetiva existência, é sempre o conjunto de decisões humanas diante do reconhecimento das possibilidades do elemento natural. Mais precisamente, a causalidade aparece na consciência sempre sob a forma de alternativas, sobre as quais as escolhas dos indivíduos determinam quais nexos e possíveis combinações virão se efetivar no decurso da sua atividade. É, portanto, importante observar que

Embora todos os produtos do pôr teleológico surjam e operem de modo causal, com o que sua gênese teleológica parece desaparecer no ato de sua efetivação, eles têm a peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de alternativa; e não só isso, pois seus efeitos, quando se referem aos seres humanos, têm, por essência, a característica de provocar alternativas (Lukács, 2012, p. 343).

Para explicitar esta complexidade própria à dinâmica da atividade laborativa, Lukács refere à atividade humana da escolha de uma pedra para a confecção de uma ferramenta e a partir deste exemplo busca demonstrar como escolha de uma pedra,

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, 2013, p. 71).

Revela-se, assim, o caráter distinto que as decisões entre alternativas podem assumir no interior do trabalho. A primeira destas alternativas pode ser identificada na própria finalidade do trabalho, e aparece quando no ato inicial de sua atividade o trabalhador se pergunta pela adequação da pedra como o melhor material para confecção de sua ferramenta; se se quer usar uma pedra para cortar, aparece em um primeiro momento interpelações gerais sobre a dureza, espessura, etc., enfim sobre a possibilidade de o material ser adequado para tal finalidade. Por outro lado, a alternativa aparece também na escolha daquelas características mais adequadas em cada pedra para a realização da finalidade. Em suma, implica a escolha de um determinado conjunto de objetos ou materiais (neste caso, pedras), e no interior deste conjunto aquele objeto específico que está mais apto a satisfazer as exigências necessárias para a realização do fim. De forma que tanto na determinação do fim quanto na execução da atividade estão sempre presentes escolhas sobre aquilo que se deve realizar e o modo como deve ser realizado, sempre com vistas nas finalidades preestabelecidas. Isto significa que no processo laborativo as alternativas não são todas do mesmo tipo e não possuem o mesmo grau de importância para a efetivação do trabalho.

Com o desenvolvimento e complexificação do trabalho, como não poderia deixar de ser, surgem formas mais complexas e amplas de alternativas. Tal complexidade de escolhas de alternativas eleva-se a graus bem maiores na medida em que tanto os objetos como os procedimentos para sua produção recebem uma posterior elaboração e se aprimoram. Deste modo, podemos falar que

quando o trabalho é realizado num sentido mais estrito, a alternativa revela ainda mais claramente a sua verdadeira essência: não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas (Lukács, 2013, p. 71).

Lukács refere esta complexificação quando demonstra que a estrutura básica do trabalho originário, no que diz respeito à sua relação com a causalidade, se mantém válida também nas formas mais evoluídas da atividade laborativa:

Deve-se sublinhar ainda, aqui, que esse ente, no trabalho, é sempre algo natural e que esta sua constituição natural jamais pode ser inteiramente suprimida. Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isso é válido tanto para o machado de pedra quanto para o reator atômico. Com efeito, para mencionar apenas uma das possibilidades, sem dúvida as causalidades naturais são submetidas às causalidades postas de acordo com o trabalho, mas, uma vez que cada objeto natural tem em si uma infinidade intensiva de propriedades como possibilidades, estas jamais deixam inteiramente de operar. E, dado que o seu modo de operar é completamente heterogêneo em relação ao pôr teleológico, em muitos casos há consequências que se contrapõem ao pôr teleológico e que às vezes a destroem (corrosão do ferro etc.). A consequência disso é que a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparo etc., mesmo depois que terminou o processo de trabalho em questão e tais pores preventivos multiplicam ininterruptamente as alternativas no pôr do fim e na sua realização (Lukács, 2013, p. 73).

Todas estas considerações aqui descritas são importantes para compreender corretamente a diversidade das determinações que ocorrem no interior do complexo trabalho: a atividade humana aparece definida como um complexo de momentos heterogêneos, que não apenas envolve a inteligibilidade da malha causal e o domínio dos procedimentos necessários para o seu adequado pôr em movimento,

mas inclui igualmente o ato da decisão, como por exemplo, a de realizar ou não realizar determinado projeto tornado possível pelo desenvolvimento da capacidade humana de apropriação e transformação da natureza. Isto significa que em toda realização humana não apenas está em jogo a possibilidade técnica da produção, mas a decisão do indivíduo – ou de um conjunto de indivíduos – que responde às necessidades oriundas do campo social no qual vive. De forma que “próprio desenvolvimento da técnica tem como consequência o fato de que o projeto de modelo é o resultado de uma cadeia de alternativas, mas, por mais elevado que seja o grau de desenvolvimento da técnica (sustentado por uma série de ciências), nunca será a única base de decisão da alternativa” (Lukács, 2013, p. 74). O *optimum tecnicum* embora seja um critério imprescindível, não é o fundamento último da decisão pela realização de um dado projeto.

Um projeto que seja rejeitado, mesmo que complexo e delineado com base em espelhamentos corretos, permanece um não existente, ainda que esconda em si a possibilidade de tornar-se um existente. Em resumo, pois, só a alternativa daquele homem (ou daquele coletivo de homens), que põe em movimento o processo da realização material através do trabalho, pode efetivar essa transformação da potência em um ente. Isso mostra não somente o limite superior desse tipo de possibilidade de se tornar real, mas também aquele inferior, que estabelece quando e até que ponto o espelhamento da realidade que é orientado no plano da consciência para que a realização possa tornar-se uma possibilidade nesse sentido. Tais limites da possibilidade não remontam de modo nenhum ao nível do pensamento, à exatidão, à originalidade etc. da racionalidade imediata. Naturalmente, os momentos intelectuais do projeto de um pôr de fim no trabalho são importantes, em última análise, na decisão da alternativa; seria, porém, fetichizar a racionalidade econômica ver aí o motor único da passagem da possibilidade à realidade no campo do trabalho. [...] Isso implica, em primeiro lugar, que a racionalidade depende da necessidade concreta que aquele produto singular deve satisfazer (Lukács, 2013, p. 75).

Trata-se de um complexo constituído por finalidades e espelhamentos, que possui o fator decisivo das escolhas entre alternativas que os homens necessariamente assumem no decorrer do processo de trabalho.

Com tudo isto Lukács acrescenta ao que Aristóteles compreende sobre o assunto a importância da gênese social das necessidades e realizações humanas, de forma que, ao problema que aqui se apresenta sobre o momento da decisão pela realização ou produção de um dado objeto – passagem da potência ao ato – vale acrescentar que a escolha entre alternativas tem por princípio fundamental um *telos* socialmente fundado, isto é, surgido a partir do campo social em que os indivíduos vivem e operam.

Para entender bem as coisas, não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, somente pode ser uma alternativa concreta: a decisão de um homem concreto (ou de um grupo de homens) a respeito das melhores condições de realização concretas de um pôr concreto do fim. Isso quer dizer que nenhuma alternativa (e nenhuma cadeia de alternativas) no trabalho pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cujo fim (em última análise, a satisfação da necessidade) foi produzido não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de seu pôr de fim, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir e por meio desse complexo de ser que existe independentemente dele. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões é delimitado por esse complexo de ser; é óbvio que a amplitude, a densidade, a profundidade etc. cumprem um papel importante na correção do espelhamento da realidade, isso, porém, não elimina o fato de que o pôr das cadeias causais no interior do pôr teleológico é – imediatamente ou mediadamente – determinado, em última análise, pelo ser social (Lukács, 2013, p. 76).

Em síntese, tanto a finalidade como o produto do trabalho são sociais.

O processo social real, do qual emergem tanto o pôr do fim quanto a descoberta e a aplicação dos meios, que determina – delimitando-o concretamente – o campo das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente realizadas. Dentro da totalidade respectiva, os componentes determinantes aparecem delineados com força e concretude ainda maior do que nos atos de pôr considerados isoladamente (Lukács, 2013, p. 77).

A escolha das alternativas responde de forma conjunta a estas duas instâncias existentes no interior do processo do trabalho – o critério da possibilidade técnica e a finalidade posta socialmente –, ou conforme já dissemos anteriormente, o pôr teleológico, o produto da atividade social humana, é a síntese ou unidade entre a teleologia e a causalidade, que compreende simultaneamente a noção de unidade entre o momento ideal e o momento material. A alternativa com a qual o homem se defronta no decorrer do processo laborativo sintetiza a relação necessária existente entre a teleologia, o espelhamento e a causalidade.

A ênfase nessas determinações é necessária, pois, se tomarmos a estrutura aqui descrita em termos gerais e abstratos, verificaremos que também na natureza a interação dos organismos com o seu ambiente pressupõe igualmente a adequação aos princípios e nexos causais naturais, e nesta medida, uma atividade capaz de atuar de modo condizente e adequado à necessidade causal. Nestes termos, poderíamos dizer que assim como na atividade humana também na natureza – na esfera animal por exemplo – podemos conceber a origem de sua atividade como a ‘vontade’ – impulso – de satisfazer uma necessidade, de forma que, também nesse âmbito, o êxito da atividade – realização – aparece como fundamento da reprodução de sua existência. Vale, portanto, advertir que por si só a ideia de uma atividade adequada à legalidade dos atributos e nexos próprios aos elementos naturais não fornece a especificidade da estrutura e dinâmica da nova forma de reprodução da vida que surge com o trabalho. O elemento fundante diferenciador da atividade especificamente humana deve ser compreendido pela unidade entre atividade ideal e material que compreende

a especificidade do complexo trabalho. A este respeito Lukács se expressa nos seguintes termos:

Vimos que a categoria decisivamente nova, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade, é exatamente a alternativa. Qual é, porém, o seu conteúdo ontológico essencial? À primeira vista, parecerá um pouco surpreendente se dissermos que nela o momento preponderante é constituído pelo seu caráter marcadamente cognitivo. É claro que o primeiro impulso para o pôr teleológico provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto esse é um traço comum à vida tanto humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, o pôr teleológico. E nesse mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a sua constituição marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como mediação (Lukács, 2013, p. 79).

A passagem acima é nesse aspecto bastante clara e enfática: o *conteúdo ontológico essencial* da categoria da alternativa é a atividade ideal. O momento cognitivo acompanha todos os passos do processo laborativo e constitui a condição necessária que demarca com precisão o “ser propriamente assim do trabalho”. Neste sentido, retornando ao problema exposto logo acima, é importante observar que a diferenciação entre processo de transformação natural e humano é dada fundamentalmente pelo papel determinante que a atividade ideal desempenha no processo de transformação do elemento natural. No reino animal, por exemplo, o primeiro impulso é também uma ação que visa à satisfação de uma dada necessidade, mas o que distingue sua atividade da forma tipicamente humana é que na esfera da natureza o confronto com os objetos existentes em seu ambiente se limita sempre a responder de modo imediato a situações concretas, a reagir aos fenômenos que nelas se manifestam em conformidade às condições de autoconservação do seu organismo. A atitude do animal, como por exemplo, o fa-

to de um leão saltar sobre um determinado antílope e não sobre outro, não pode ser tomado como algo análogo às decisões humanas. Esta ‘escolha’ deve ser entendida como epifenômeno do ser biológico, que se mantém sempre restrita a este plano, na medida em que não provoca nenhuma transformação ulterior na atividade daquele animal – ou na espécie – que desenvolve a ação. Neste aspecto não se poderia falar de alternativas na esfera da natureza, pelo menos não no mesmo sentido em que estas existem no interior da atividade humana, pois, como mencionamos, os efeitos das decisões entre alternativas, “quando se referem ao homem, possuem – por sua própria natureza – a característica de abrirem alternativas”. O homem é um *ser prático* que ao responder às alternativas que lhe são postas pelas necessidades e possibilidades sociais próprias à época em que vive, satisfaz suas necessidades ao mesmo tempo em que abre novas possibilidades, novas alternativas para a reprodução e produção de sua própria existência.

Nestes termos, o resultado do trabalho não é uma simples consequência causal das deliberações dos homens. O caráter fundamentalmente distinto da atividade humana é dado pela unidade existente no trabalho entre o momento ideal e material. A peculiaridade ontológica do ser social é demonstrada pela presença do elemento cognitivo das alternativas humanas, isto é, pela atividade ideal que pode ser comprovada tanto pelos resultados obtidos em sua atividade, como pela própria forma com que se desdobra o processo de produção. Aqui, portanto, não se deduz ou se propugna logicamente uma dada categoria ou complexo como aspecto diferenciador, mas se reconhece o cerne do processo de diferenciação entre a atividade humana e a atividade da natureza em suas mais diversas e variadas composições. Em suma, o elemento cognitivo forma um complexo em inter-relação e articulação indissociável com os outros elementos do trabalho e constitui no interior da atividade humano-social o momento preponderante. Sua preponderância pode ser notada pela presença imprescindível em todos os momentos da atividade laborativa. Não que as finalidades propriamente humanas que definem o pôr em movimento dos nexos causais não

sejam por si só de extrema relevância, mas é necessário lembrar que estas envolvem necessariamente a atuação em conjunto com a atividade ideal, conforme diz o próprio autor:

O momento ideal só pode desempenhar esse papel nos pores teleológicos porque, nele, não só a própria finalidade é amplamente concretizada, mas também todos os caminhos reais de sua realização precisam primeiro ser fixados em pensamento antes de poderem se converter em ações prático-materiais na atividade material real do homem que executa o trabalho (Lukács, 2013, p. 406).

É neste sentido que Lukács afirma como caracterização essencial da atividade humana o fato de que,

uma das condições objetivas da existência do trabalho, de acordo com seu ser, como já mostramos, é que apenas um espelhamento correto da realidade, como ela é em si, independentemente da consciência, pode levar à realização das causalidades naturais, cujo caráter heterogêneo e indiferente com respeito ao pôr do fim pode conduzir à sua transformação em causalidade posta, a serviço do pôr teleológico. Desse modo, as alternativas concretas do trabalho implicam, em última instância, tanto a determinação do fim como a execução, uma escolha entre certo e errado. Nisso está a sua essência ontológica, o seu poder de transformar a dýnamis aristotélica em uma realização concreta. Por isso esse caráter cognitivo primário das alternativas do trabalho é uma faticidade irrevogável, é exatamente o ontológico ser-propriadamente-assim do trabalho [...] (Lukács, 2013, p. 79).

Com estas determinações cremos que Lukács reencontra a citação de Marx que identificamos como o ponto de partida de sua análise, na medida em que acentua a especificidade humana como a unidade indissociável existente entre o momento ideal e o momento material, cuja síntese pode ser descrita pela primazia do momento objetivo – a realização de finalidades a partir da efetiva transformação da natureza – na gênese e no processo de desenvolvimento do

ser social. Lembremo-nos daquilo que transcrevemos a respeito, em que o pensador alemão afirma que o que “distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato que ele construiu a colmeia na sua cabeça antes de construí-la na cera. Ao fim do processo de trabalho emerge um resultado que já estava implícito desde o início na ideia do trabalhador, que já estava presente idealmente. Ele não opera somente uma transformação na forma do elemento natural; ele realiza no elemento natural, ao mesmo tempo, o próprio fim, de que tem consciência, que determina como lei o modo do seu operar, e ao qual deve subordinar sua vontade” (Marx, 2013, p. 256). Vale repetir que deste modo pronuncia-se a favor da primazia do complexo da objetividade representado pelo trabalho e no interior deste complexo o papel preponderante da atividade ideal em relação à teleologia.

Essa semelhança dos resultados obtidos por ambos autores deve ser ressaltada, pois, por mais que ao postular e defender a mesma tese Lukács acabe por enveredar por caminhos não diretamente tratadas nos textos marxianos – particularmente, no que tange à análise pormenorizada das categorias da teleologia e da causalidade – cremos que em suas conclusões ele endossa a perspectiva marxiana não apenas em seus aspectos positivos – a determinação do trabalho como complexo central no processo de autoformação do homem –, mas também naqueles negativos em que se contrapõe criticamente aos limites e desvios da compreensão filosófica sobre o assunto.

Para finalizar, cumpre ressaltar que a análise lukacsiana embora plena de referências diretas a Marx, Aristóteles, Hartmann e Hegel – filósofos cujas elaborações são, segundo nosso autor, fundamentais para a compreensão do complexo da atividade laborativa humana – possui a sua própria especificidade frente a eles. É o que podemos notar na ênfase que Lukács concede à categoria da alternativa, que culmina por se constituir como algo próprio apenas a seu pensamento. Conforme vimos, a categoria da alternativa envolve a presença tanto do momento ideal como do momento material (síntese entre causalidade, espelha-

mento e teleologia) e aparece, desse modo, como a expressão primordial da peculiaridade da atividade prática humana. Ela é nesta medida o elemento diferenciador que destaca o modo essencialmente distinto da reprodução da vida do ser social daquele que comumente encontramos na esfera da natureza. Todo este complexo de questões que poderia ser aqui descrito por meio da relevância desempenhada pela alternativa na prática social, aparece como determinação fundamental no interior das elaborações lukacsianas, pois para ele, o ponto comum existente em toda atividade humana é a presença em todas elas da tomada de decisão entre alternativas. Este é o denominador comum tanto para os pores originários do processo laborativo como para as formas mais desenvolvidas da prática social. Quando se diz, as decisões entre alternativas contidas na atividade humana de polir uma pedra são escolhas entre alternativas tanto quanto “a decisão de *Antígona* de sepultar seu irmão apesar da proibição de *Creonte*, não só se constatou uma propriedade abstrata comum de dois complexos fenomênicos de resto totalmente heterogêneos, mas também se expressou algo que atinge significativos aspectos em comuns de ambos” (Lukács, 2013, p. 373). O trabalho – entendido como complexo fundante da peculiaridade ontológica do homem – precisamente por sua anterioridade frente às outras práticas mais desenvolvidas e complexas da sociedade, aparece como o modelo e estrutura mais geral de toda prática social que surge no processo de desenvolvimento do ser social. Mas que fique claro: modelo exatamente por conter em si, como momento central de sua dinâmica, o pôr teleológico. São particularmente esses elementos aqui revelados pela determinação da essência da atividade prática humana como uma decisão entre alternativas e a decisibilidade de tal estrutura no processo de desenvolvimento do ser social, os temas a serem trabalhados no próximo capítulo, com a intenção primordial de compreender a noção lukacsiana do trabalho como modelo (*Modell*) de toda prática social.

# 2

## O TRABALHO COMO MODELO DA PRÁTICA SOCIAL

### O trabalho como complexo fundante do ser social e como modelo das práticas sociais superiores

Ao final da primeira seção do capítulo “O trabalho”, a análise lukacsiana culmina na afirmação de que tanto a objetividade quanto a subjetividade humanas são resultados de um processo de desenvolvimento que tem como gênese o complexo da atividade laborativa humana, identificado como *pôr teleológico*. O trabalho se revela como o ponto de partida da humanização do homem, base sobre a qual se funda a explicitação sempre crescente daquelas categorias que definem a peculiaridade ontológica típica do seu modo específico de ser. Com ele inicia-se o processo superação da naturalidade e tem curso o desenvolvimento e refinamento das faculdades propriamente humanas.

É por isso que na perspectiva lukacsiana o

o trabalho se revela como o veículo para a autocriação do homem enquanto homem. 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, autotfundado: o ser social (Lukács, 2013, p. 82).

A ênfase recaiu no caráter prático do homem, único ser capaz de transformar a natureza como resposta às suas necessidades por meio da realização de projetos idealmente elaborados. Tal atitude corresponde à capacidade de efetuar generalizações, de transformar em perguntas seus carecimentos e as possibilidades de satisfazê-los. A atividade humana, em termos gerais, aparece assim determinada como o conjunto de perguntas e respostas formulado no decorrer do seu processo de desenvolvimento para resolver questões mais prementes de sua existência social. Tudo isso poderia ser resumido com a afirmação de que “o trabalho chama à vida produtos sociais de ordem mais elevada” (Lukács, 2007, p. 230).

Esta é uma determinação fundamental nas elaborações de Lukács e precisamente no intuito de enfatizá-la o autor se reporta novamente à citação de *O capital*, demonstrando como para Marx o homem realiza um duplo domínio sobre a naturalidade, quando, por meio do trabalho, transforma a natureza e “transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Desenvolve as potências que nela estão adormecidas e assujeita o jogo das suas forças ao seu próprio poder” (Marx, 2013, 255). Esta passagem ocupa lugar de destaque na determinação do processo de desenvolvimento e formação dos aspectos subjetivos do ser social:

Isso significa, antes de tudo, como já referimos ao analisar o trabalho pelo seu lado objetivo, que aqui existe um domínio da consciência sobre o elemento instintivo puramente biológico. Visto do lado do sujeito, isso implica uma continuidade sempre renovada de tal domínio, e uma continuidade que se apresenta em cada movimento singular do trabalho como um novo problema, uma nova alternativa, e que a cada vez, para que o trabalho tenha êxito, deve terminar com uma vitória da compreensão correta sobre o meramente instintivo. /.../ O homem deve pensar seus movimentos expressamente para aquele determinado trabalho e executá-los em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo (Lukács, 2013, p. 79-80).

O ato do trabalho implica um distanciamento necessário com a

imediatidade dos instintos, na medida em que, para objetivar na natureza a transformação pretendida, o sujeito do trabalho deve necessariamente ter um domínio, um autocontrole, sobre todos os atos executados e sobre o conjunto de suas atitudes, procedimentos e comportamentos no interior do processo trabalho. Lukács descreve esta dinâmica intrínseca ao trabalho do seguinte modo:

O trabalhador deseja necessariamente o sucesso da sua atividade. No entanto, ele só pode obtê-lo quando, tanto no pôr do fim quanto na escolha dos seus meios, está permanentemente voltado para capturar o objetivo ser-em-si de tudo aquilo que se relaciona com o trabalho e para comportar-se em relação aos fins e aos seus meios de maneira adequada ao seu ser-em-si. Aqui não temos apenas a intenção de atingir um espelhamento objetivo, mas também de eliminar tudo o que seja meramente instintivo, emocional etc. e que poderia atrapalhar a compreensão objetiva. Essa é a forma pela qual a consciência torna-se dominante sobre o instinto, o conhecimento sobre o meramente emocional (Lukács, 2013, p. 78-79).

A estrutura do trabalho retroage sobre o próprio sujeito que trabalha, promove o aprimoramento de suas faculdades e desenvolve atributos especificamente humanos. Destreza, atenção, aperfeiçoamento e complexificação dos espelhamentos de nexos causais etc. são características que surgem como uma necessidade primária no interior da atividade humana diretamente relacionada com a natureza. Assim, simultaneamente ao processo de transformação da natureza tem lugar um processo de autoformação do próprio sujeito que trabalha. Essa estrutura originária instaura a dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social e constitui a base para a estruturação das formas superiores da prática social. O trabalho revela-se como a gênese do processo autoconstitutivo do ser social, tanto de seu mundo objetivo como de si mesmo. Esses são os primeiros indicativos e as primeiras justificativas pelos quais, segundo Lukács, o trabalho deve ser entendido como a base originária das formas mais complexas da prática social. Diz nosso autor a propósito:

Veremos em breve que, quando nos dedicamos às transformações que o trabalho provoca no sujeito, perceberemos a peculiaridade dessa relação que domina o caráter de tal modo que as outras mudanças do sujeito, por mais importantes que sejam, são produto de estágios mais evoluídos, superiores de um ponto de vista social, e, certamente, têm como condição ontológica a sua forma originária no mero trabalho (Lukács, 2013, p. 78; grifo nosso).

Essa dinâmica aqui descrita põe em relevo o papel do trabalho enquanto o complexo que instaura a gênese do ser social ao mesmo tempo em que promove de modo sempre crescente o desenvolvimento e a explicitação das categorias sociais. Estas mesmas determinações também revelam sublinearmente outro sentido pelo qual deve ser entendida a afirmação do trabalho como *premissa ontológica* das formas superiores da prática social. Este segundo sentido é elucidado quando nosso autor se reportando diretamente à relação recíproca entre homem e natureza afirma ser o trabalho,

precisamente na sua estrutura decisiva, o caso modelar para toda atividade humana, por conservar nos fundamentos ontológicos a combinação dos momentos reais e ideais, por maiores que sejam as disparidades que possam revelar em estágios evoluídos (Lukács, 2013, p. 404).

A unidade entre momento ideal e material que se estabelece, conforme vimos, no interior do pôr teleológico aparece assim definida como determinação geral válida para toda forma da prática social humana. Em termos mais diretos, toda prática humana é uma forma específica de pôr teleológico. Estes traços delineiam a característica mais geral de toda atividade do homem, isto é, toda prática efetiva do ser social é um ato de decisão entre alternativas que conduzem à realização das finalidades. Há portanto duas dimensões através das quais Lukács atribui ao trabalho o caráter de complexo preponderante do processo de autoconstrução do ser social: por um lado, o trabalho é compreendido enquanto gênese e fundamento do processo autoformativo do homem, e por outro, precisamente por ser o complexo

genético, constitui a base e estrutura instauradora da dinâmica sobre a qual se erguem as formas posteriores das práticas sociais; ou em outros termos, o trabalho é o *modelo* das práticas sócio-teleológicas superiores *tão somente* na medida em que nele encontramos a estrutura mais geral das formas como se organizam e articulam qualquer prática social humana. O problema é, portanto, saber em que sentido se pode falar da identidade entre práticas tão distintas, isto é, em que sentido podemos ver na atividade laborativa uma base comum inexorável para formas qualitativamente distintas da prática social, como por exemplo, a política, o direito e mesmo a ética?

Vale começar pela constatação de que estes apontamentos indicam a existência de uma *identidade abstrata* entre os mais diversos e multiformes âmbitos das manifestações práticas sociais. Esta identidade entre formas qualitativamente distintas pode ser estabelecida a partir de um plano de consideração cujo grau de abstração dirige-se apenas para aqueles traços mais gerais, comuns a todas as formas da prática social. Nos mesmos termos da dialética hegeliana – termos estes que, segundo Lukács, são assumidos, guardadas as devidas diferenças e proporções, pela dialética em Marx – esta identidade deve ser entendida como *identidade de não identidade*. Não se trata portanto de anular teoricamente as diferenças existentes entre as diversas formas da prática social, mas reconhecer o caráter mais geral comum a todas elas, aqui identificado como as categorias mais gerais constitutivas do *pôr teleológico*.

Mas em que consiste a diferença básica essencial das formas do *pôr teleológico*? Quanto à caracterização lukacsiana dos *pôres teleológicos* do trabalho já fizemos amplas considerações a propósito, cumpre apenas reafirmar: “nesse sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos estão orientados para a transformação de objetos naturais em valores de uso” (Lukács, 2013, p. 83).

Nas formas superiores da prática temos o predomínio de *pôres te-*

leológicos fundamentalmente distintos. Estes pores não se encontram mais diretamente voltados para a atividade cujo objeto primordial é um elemento da natureza, mas tem como finalidade primeira levar outros homens a desempenhar funções específicas. Ou seja: a diferença fundamental entre as duas formas do pôr se refere ao objeto sobre o qual exercem sua ação. Os pores teleológicos próprios da atividade laborativa – designados como primários – atuam de forma imediata sobre um objeto ou elemento natural, enquanto o outro tipo – pores teleológicos secundários – têm como finalidade a consciência de outros homens, ou seja, visam levar outros homens a assumir e acatar em sua consciência certas finalidades e determinadas ações com vistas à realização:

o objeto desse pôr secundário do fim já não é mais algo puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; o pôr do fim já não visa transformar diretamente um objeto natural, mas, em vez disso, a fazer surgir um pôr teleológico que já está, porém, orientada a objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar essas intervenções por parte de outros homens (Lukács, 2013, p. 84).

Desse modo,

Nas formas ulteriores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso. Também nesse caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelos pores teleológicos e pelas cadeias causais que eles põem em movimento. No entanto, o conteúdo essencial do pôr teleológico nesse momento – falando em termos inteiramente gerais e abstratos – é a tentativa de induzir outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar, por sua parte, pores teleológicos concretos (Lukács, 2013, p. 83).

Considerando de forma mais criteriosa a questão, não se pode afirmar que os pores teleológicos secundários constituem um fato novo, algo surgido apenas com o advento dos processos superiores da prática

social. O próprio desenvolvimento e complexificação da atividade laborativa, pela dinâmica e tendências internas aos próprios procedimentos necessários à execução do trabalho, leva ao surgimento, já nas formas mais remotas da atividade prática humana, dos pores secundários. Tais formas do pôr podem ser verificadas, por exemplo, na caça do período paleolítico, em que a “periculosidade dos animais a serem caçados torna necessária a cooperação de um grupo de homens”, levando-os a dividirem entre si funções específicas a serem cumpridas de forma eficaz no intuito de efetivar com sucesso o resultado pretendido. Deste modo, surge, enquanto meio necessário para a realização da finalidade, aquela pôr teleológico cujo objetivo é fazer com que cada membro se comporte adequadamente, isto é, desempenhe com o maior rigor e precisão possível aqueles procedimentos a eles atribuídos; desse modo, em um primeiro momento os objetivos no interior desta atividade se voltam à consciência dos indivíduos que compõem o grupo e não diretamente ao objeto ou elemento existente na natureza. Em suma, já nos períodos remotos da prática laborativa “devem ter sido precedidos por um pôr teleológico que determinou o caráter, o papel, a função etc. dos pores singulares, agora concretos e reais, orientadas para um objeto natural” (Lukács, 2013, p. 83-84).

Assim, mesmo nas formas mais incipientes e primitivas do trabalho ambas os pores já se encontram presentes, porém, no que tange aos pores cujo objeto é consciência dos homens, é necessário ressaltar, nas sociedades primitivas ou nos momentos ainda pouco desenvolvidos da prática social eles possuem um “peso secundário”, na medida em que se apresentam de forma diretamente acoplada aos pores que objetivam dada transformação da natureza. É importante reforçar esta ideia para ter a exata dimensão da formulação lukacsiana acerca da diferença entre as chamadas formas superiores e a forma originária da prática social: os pores secundários não se manifestam nas origens de forma independente da ação imediata sobre dado elemento natural. No trabalho primitivo elas são, na verdade, um momento diretamente subordinado às necessidades organizativas do processo de trabalho. Este princípio

revela a diferença essencial entre a forma originária e as formas superiores: com o desenvolvimento da sociedade os pores teleológicos secundários passam a ocupar lugar de destaque, assumindo papel preponderante na determinação das relações sociais. Em outros termos, nas práticas mais avançadas os pores secundários aparecem mais desmaterializados, pois não se encontram mais vinculados de maneira direta à atividade laborativa propriamente dita – muito embora, em última instância, permaneçam de uma forma ou de outra em constante contato com a esfera da produção, ou melhor, da economia. São esses pores, também designadas por pores sócio-teleológicos superiores, que mais tarde irão caracterizar de maneira decisiva as atividades da esfera ética, moral, do direito etc. A partir deles podemos determinar a gênese das ações políticas e, inclusive – questão crucial para Lukács – a base para se compreender o conjunto dos fenômenos ideológicos.

Nas formas superiores verifica-se a autonomização e a ampliação das categorias e dinâmicas intrínsecas ao complexo originário. Esses passam a se realizar através de um processo de “crescente diferenciação” e distanciamento com a estrutura originária. Este distanciamento não implica entretanto a negação ou a separação radical da base originária – aqui entendida como a relação inexorável entre homem e natureza. O problema não deve ser abordado do mesmo modo como costumemente são encaradas as diferenças entre as práticas sociais de tipo superior e as que se localizam em um plano mais recuado da história social-humana, geralmente concebido com base na ideia da aleatoriedade ou descontinuidade das formas superiores em relação à forma originária. Na perspectiva lukacsiana é necessário compreender que a “crescente diferenciação” ocorre sempre sobre essa base, transformando as formas com que são estabelecidas estas relações, tornando-as mais complexas e mais socialmente mediadas. Em suas palavras:

Como já vimos, o traço essencial de tais desenvolvimentos é que as categorias especificamente peculiares do novo grau de ser vão assumindo, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais clara em relação aos graus inferiores, os

quais, no entanto, continuam fundando materialmente sua existência. É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural. Esse desdobramento das categorias originárias próprias de um grau do ser sempre se dá através de sua crescente diferenciação e, com isso, através de sua crescente autonomização – por certo, sempre meramente relativa –, dentro dos respectivos complexos de um tipo de ser (Lukács, 2013, p. 86).

A natureza distinta de esses pores teleológicos no interior do complexo originário do trabalho reportam quase diretamente à nossa referência anterior acerca do caráter de modelo do trabalho como *identidade de não identidade*, ao mesmo tempo, revelam em termos sucintos os traços mais gerais capazes de ser identificados como o processo e a dinâmica de desenvolvimento do ser social:

O trabalho sempre produz, pois, em seu desenvolvendo ulterior, séries inteiras de mediações entre o homem e o fim imediato que, em última análise, ele se empenha em conseguir. Surge, assim, no trabalho uma diferenciação, já presente primordialmente, entre finalidades imediatas e finalidades mais mediadas. /.../ Uma práxis social só é possível quando essa relação com a realidade se torna socialmente geral. É óbvio que, em uma ampliação das experiências de trabalho, surgem relações e estruturas inteiramente novas frente a elas, mas isso não muda as coisas quanto ao fato de que essa diferenciação entre o imediato e o mediado – mesmo na sua existência simultânea que implica uma conexão necessária, uma ordem, uma sobreordenação, uma subordinação etc. – tenha se originado do trabalho (Lukács, 2013, p. 128).

Com isto é afirmado de uma maneira mais clara e direta o trabalho como o *pressuposto* dos variados desdobramentos atingidos nas fases posteriores do processo de desenvolvimento humano. Por consequência, assim também se afirma o trabalho como o complexo que instaura pela sua própria dinâmica a gênese de uma série de outras categorias posteriormente surgidas no processo histórico de desenvolvimento do ser social. O aprimoramento, adensamento e refinamento de um grupo

de tendências intrínsecas à dinâmica do trabalho, constitutivos em grande medida do caráter mais geral das formas superiores da prática social, concedem à atividade laborativa a determinação de gênese ontológica das categorias específicas do ser social; neste sentido ele se apresenta como o *complexo preponderante* tanto da gênese como do seu processo de desenvolvimento.

Nesse ponto devemos nos deter para compreender com maior exatidão o sentido do trabalho como modelo das práticas sociais. Sem o devido cuidado pode parecer que, deste modo, Lukács reduz toda prática social à simples derivação da forma originária do trabalho. Porém não se trata disso. Para elucidar a determinação do trabalho como modelo e como complexo preponderante do processo de desenvolvimento do ser social é fundamental nos reportarmos a duas noções que Lukács considera como essenciais no pensamento de Marx: a noção de *determinação da reflexão* e a noção de *momento preponderante* (“*übergreifendes Moment*”) como articulador decisivo das categorias no interior do complexo.

Tomemos como exemplo a análise de Lukács acerca da gênese da linguagem e do pensamento conceitual a partir do complexo trabalho. Tal análise é decisiva, pois demonstra de forma privilegiada o trabalho como fonte das categorias do ser social, além de por em evidência a forma da relação dessas categorias ou complexos com a própria estrutura originária. Cabe iniciar pelos argumentos da determinação da gênese da linguagem e do pensamento conceitual a partir do trabalho e o modo como deve ser entendida a articulação dessas categorias no interior do complexo global do ser social:

Já vimos como o pôr teleológico conscientemente realizado provoca um distanciamento no espelhamento da realidade e como, com esse distanciamento, nasce a relação “sujeito-objeto” no sentido próprio do termo. Esses dois momentos implicam simultaneamente o surgimento da apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem. Para entender corretamente, no

plano ontológico, a gênese destas interações complicadíssimas e intrincadíssimas, tanto no momento da gênese quanto no seu ulterior desenvolvimento, devemos ter presente, antes de tudo que, sempre que tenhamos a ver com autênticas transformações do ser, o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação a seus elementos. Estes só podem ser compreendidos a partir da sua interação no interior daquele complexo do ser, ao passo que seria um esforço inútil querer reconstruir intelectualmente o próprio complexo do ser a partir dos seus elementos. Por esse caminho chegar-se-ia a pseudoproblemas como o do horrível exemplo escolástico em que se pergunta se a galinha vem – ontologicamente – antes do ovo. Essa é uma questão que hoje podemos considerar como uma mera piada, mas é preciso lembrar que a questão de se a palavra existiu antes do conceito ou vice-versa não está nada mais próxima da realidade, isto é, da racionalidade. 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 (Lukács, 2013, p. 84-85).

A linguagem e o pensamento conceitual só podem ser corretamente compreendidos quando pensados no interior de um complexo maior, complexo esse no qual ambos aparecem como elementos. É reintroduzida deste modo a noção apresentada no início do capítulo “O trabalho”, onde se afirma que “o contexto total do complexo em questão é sempre primário em relação a seus elementos”. O aqui estabelecido como indissociável inter-relação entre tais categorias pode ser aplicado à relação dessas com o complexo trabalho. Em certa medida, poderíamos falar da simultaneidade no aparecimento desses elementos em relação ao trabalho, na medida em que, por um lado, o pôr teleológico cria a base para a existência dessas categorias – distanciamento entre sujeito e objeto, entre espelhamento e a realidade – e por outro, a linguagem e o pensamento conceitual, ao se desenvolverem e aprimorarem condicionam decisivamente o próprio processo do trabalho. Por via de consequência,

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 (Lukács, 2013, p. 85).

Há em Lukács a dupla afirmação quanto ao processo da gênese da linguagem: em primeiro lugar – sentido acima descrito – ela é determinada como “base indispensável” do ser social viabilizada pela pré-condição posta pelo trabalho, e, em segundo lugar, é afirmado que a linguagem é “dotada de vida própria” (Lukács, 2013, p. 127). Esta segunda afirmação é apresentada a partir da constatação de que, com o processo de desenvolvimento do ser social, a linguagem se destaca da vinculação imediata com a sua base genética – o trabalho – e termina por empreender um processo de desenvolvimento *relativamente* autônomo e independente. Isto não significa estar diante de uma contradição com o que foi afirmado anteriormente – a linguagem se destaca radicalmente da base originária – pois, para Lukács, esta autonomia é sempre relativa. Não importa o grau de distanciamento com por meio do qual esta se apresenta em dadas circunstâncias, pois esta mantém sempre, em última análise, num vínculo inexorável com a base real da atividade prática humana. São instâncias distintas inerentes ao complexo global do ser social, encontram-se em uma interação de recíproca determinação:

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 preponderante não só não suprime a permanência dessas inte-

rações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica. Disto se segue necessariamente que no interior desse complexo o trabalho influi continuamente sobre a linguagem e o pensamento conceitual e vice-versa (Lukács, 2013, p. 85).

Nenhuma destas duas instâncias, oriundas diretamente das condições surgidas com o trabalho, podem ser consideradas como simples epifenômenos desprovidos de qualquer ação ou poder sobre a estrutura e a dinâmica que as engendra. Tais elementos retroagem de maneira decisiva sobre a própria estrutura geral do trabalho, e desse modo são também partes constitutivas importantes nos desdobramentos dos processos específicos da totalidade do ser social. A diferença entre estes momentos do complexo consiste muito mais na maneira como se realizam as articulações e interações entre os elementos e os complexos parciais no interior da totalidade do ser social. Segundo Lukács

É claro que em cada sistema de inter-relações dentro de um complexo de ser, como também em cada interação, há um momento preponderante. Esse caráter surge em uma relação puramente ontológica, independente de qualquer hierarquia de valor. Em tais inter-relações os momentos singulares podem condicionar-se mutuamente, como no caso citado da palavra e do conceito, onde nenhum dos dois pode estar presente sem o outro ou então se pode ter um condicionamento no qual um momento é o pressuposto para a existência do outro, sem que a relação possa ser invertida. Esta última é a relação que existe entre o trabalho e os outros momentos do complexo constituído pelo ser social (Lukács, 2013, p. 85).

Há portanto nessa passagem a percepção fundamental da existência de dois níveis possíveis de interação entre os elementos. Esses devem ser determinados a partir da própria especificidade das articulações reais com por meio das quais se põem e interagem no interior do complexo. Para nossos propósitos, merece maior destaque aquele em que um determinado elemento ou categoria aparece como condição para a existência dos outros, isto é, pressupõem sempre um momento cuja anterioridade se constitui como condição necessária para a sua

gênese e existência – caso do trabalho em relação ao complexo total do ser social. Há nesse sentido, uma *anterioridade* do trabalho em relação aos outros complexos e categorias, que não deve ser entendida simplesmente como anterioridade temporal – muito embora em certa medida essa seja também uma atribuição necessária –, mas acima de tudo como *prioridade ontológica*. O momento *preponderante* deve ser entendido como o nexos capaz de fornecer a direção objetiva do processo de desenvolvimento do complexo do ser social, é a função de preponderância que designa aquele elemento sobre o qual recai a primazia na determinação e no direcionamento da totalidade constitutiva dos processos prioritários de dado ser.

No capítulo sobre Marx, Lukács fornece uma ponderação conclusiva onde intercala de modo sintético a relação existente entre determinação de reflexão e momento preponderante:

a interação tem muitos aspectos e se articula de diferentes modos. Mas também está claro que, nessa relação entre determinações reflexivas tão ricamente articuladas, revela-se com toda evidência o traço fundamental da dialética materialista: nenhuma interação real (nenhuma real determinação de reflexão) existe sem momento predominante (Lukács, 2012, p. 334).

Dito de outra maneira, o complexo no interior dessa perspectiva é compreendido e determinado como um conjunto articulado de categorias que se determinam reciprocamente, e estruturado de forma decisiva por dada categoria que atua em seu interior como momento preponderante. Precisamente nesse sentido aparece a definição lukacsiana do trabalho como modelo das práticas sociais superiores e como gênese das categorias do ser social.

A formulação lukacsiana não deve, portanto, ser entendida de forma determinista, não deve ser vista como uma argumentação que afirma a existência de uma necessidade absoluta presente no interior do complexo trabalho que pré-determina, de modo mecânico, desdobramentos

específicos no processo de desenvolvimento do ser social. Tanto menos pode ser compreendida como simples transposição de categorias próprias à atividade laborativa para outras esferas da prática social. Tal determinação da estrutura originária do trabalho é, na verdade, a fundamentação real e efetiva do campo de possíveis desdobramentos do ser social, ou seja, é tão somente a estrutura instauradora da dinâmica capaz de viabilizar o processo e o tornar possível. Com base nisso Lukács afirma:

O caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social aparece aqui exatamente no fato de que esta última, nas suas formas mais evoluídas, apresenta muitos desvios com relação ao próprio trabalho. /.../ Exatamente por isso é preciso sublinhar sempre de novo que os traços específicos do trabalho não podem ser transferidos diretamente para formas mais complexas da práxis social. A identidade e não identidade, a que já nos reportamos muitas vezes, remonta, nas suas formas estruturais, assim acreditamos, ao fato de que o trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova do metabolismo com a natureza, ao passo que as outras formas mais complexas da práxis social, na sua grandíssima maioria, têm como pressuposto insuperável esse metabolismo com a natureza, esse fundamento da reprodução do homem na sociedade (Lukács, 2013, p. 93).

Através da perspectiva ontológica vislumbrada pelo pensamento de Marx, o trabalho é compreendido como complexo fundante e modelo de toda prática social: o trabalho aparece determinado como *pressuposto* de toda atividade humano-social na medida em que os estágios superiores do desenvolvimento do ser social “tem como condição ontológica a forma originária no trabalho” (Lukács, 2013, p. 78). A tese central desenvolvida por Lukács é que todas as formas ulteriores da prática social subentendem – em última análise – o desenvolvimento que tem sua origem e sofrem determinação decisiva a partir da estrutura básica do complexo trabalho, isto é, elas se desdobram e se desenvolvem sob a regência da articulação categorial e dinâmica estruturante nele presente. Tal dinâmica pode ser apreendida e determinada a partir da consideração das relações mais gerais existentes entre os elementos

constitutivo desse complexo. Todas as categorias que fundamentam uma primazia no modo de agir humano em sua relação com a natureza e em sua relação dos homens entre si tem, necessariamente, por suposto esse complexo, a sua estrutura, o modo de seu ordenamento e articulação categorial. A partir do trabalho inicia-se o desdobramento em formas cada vez mais sociais de mediação das relações originárias, sem contudo perder completamente o vínculo com a base natural – cuja expressão primordial é dada pelo trabalho – sobre a qual o processo de socialização ou humanização do homem se realiza. Trata-se portanto do crescente processo de diferenciação com a base originária do ser social. Isto não quer dizer que ela se desvincule totalmente desta base (relação homem/natureza), muito pelo contrário, é precisamente sobre esta base e a transformando que se cumpre o processo de autoconstrução humano; este, por sua vez, aparece como uma continuidade na descontinuidade.

A demonstração da veracidade das assertivas lukacsianas, assim como o detalhamento das consequências e repercussões dessas postulações para a compreensão das formas superiores da prática social impõem a descrição da análise por ele realizada na segunda parte do capítulo “O trabalho”. Isso se justifica pelo fato de as reflexões sobre a gênese da linguagem e do pensamento conceitual não oferecem maiores detalhes acerca da relação de determinação entre a atividade laborativa e os outros complexos da prática social. Tal demonstração é apresentada através da abordagem do problema da relação entre conhecimento e prática na forma originária do trabalho e nas formas superiores da prática social – em que é discutida a gênese da ciência a partir do trabalho – e da determinação da gênese das categorias do dever-ser e do valor. Por meio dessas análises se revela com maior precisão e riqueza de detalhes a dimensão da importância daquilo que o autor designa como a compreensão “ontológico-genética” das categorias do ser social. É precisamente a análise e elucidação de tais temas que desenvolveremos a partir de agora.

## O trabalho como gênese e modelo da ciência

Antes de entrarmos na análise da gênese da ciência, vale lembrar que a perspectiva assumida por Lukács ao longo da sua elaboração do trabalho como complexo fundante do ser social baseia-se fundamentalmente no reconhecimento de que

nos pores do processo de trabalho já estão contidos *in nuce*, nos seus traços mais gerais, mas também mais decisivos, problemas que em estágios superiores do desenvolvimento humano se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata e que por isso aparecem depois como os temas centrais da filosofia (Lukács, 2013, p. 83-84).

Lukács busca expor os argumentos que permitem determinar a partir da “estrutura originária do trabalho” a gênese das categorias ou dos novos complexos que surgem nas fases superiores, mais socialmente desenvolvidas, do ser social. Em outras palavras, cabe demonstrar que os elementos e categorias que nas fases superiores aparecem sob a forma de uma primazia no processo de desenvolvimento do complexo do ser social tem por raiz um conjunto de princípios, tendências e categorias presentes na forma originária do trabalho. A ciência enquanto expoente importante das práticas sociais superiores não foge a esta regra, tendo também a sua origem compreendida como um desenvolvimento de tendências inerentes ao complexo trabalho em sua forma originária.

Precisamente no sentido acima descrito, o texto lukacsiano procura demonstrar através de postulações em torno da gênese do conhecimento no homem e na forma do seu aperfeiçoamento até alcançar patamares mais desenvolvidos, como as formas eminentemente científicas do conhecimento, a validade em se afirmar o trabalho como modelo das formas sociais superiores. A esse propósito, diz Lukács:

É, portanto, a partir da tendência intrínseca de autonomização da investigação dos meios, durante a preparação e execução do processo de trabalho, que se desenvolve o

pensamento cientificamente orientado e que mais tarde se originam as diferentes ciências naturais (Lukács, 2013, p. 60).

A caracterização mais precisa desta gênese é apresentada nos seguintes termos:

é preciso ainda sublinhar que a investigação dos objetos e processos na natureza que precede o pôr da causalidade na criação dos meios é constituída essencialmente por atos cognitivos reais, ainda que durante muito tempo não seja reconhecida conscientemente, e desse modo contém o início, a gênese da ciência./.../ Aqui só podemos observar provisoriamente que qualquer experiência e utilização de conexões causais, vale dizer, qualquer pôr de uma causalidade real, sempre figura no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro, até a um fim que imediatamente é por completo heterogêneo. Embora tenha havido, durante muito tempo, apenas consciência prática, uma utilização que teve êxito em um novo campo significa que de fato foi realizada uma abstração correta que, na sua objetiva estrutura interna, já possui algumas importantes características do pensamento científico (Lukács, 2013, p. 59-60).

O desenvolvimento do processo laborativo leva a uma autonomização das atividades preparatórias para o trabalho, caracterizada fundamentalmente pela fixação de procedimentos e conhecimentos específicos que se tornam aplicáveis a outros tipos de atividades, circunstâncias, etc. e por uma crescente separação entre o conhecimento e a atividade prática propriamente dita. Esta generalização do conhecimento, embora ainda limitada às atividades diretamente voltadas ao processo laborativo, são, nesses termos, a gênese do pensamento científico, enquanto aponta para a existência da tendência à generalização do conhecimento no interior da prática laborativa humana, que constitui, segundo Lukács, um aspecto decisivo da cientificidade.

Outra evidência textual que não apenas reafirma o que acima foi dito, mas também complementa esses lineamentos iniciais, determinando com maior precisão a linha de raciocínio desenvolvida por nosso autor, pode ser verificada na seguinte passagem:

O fato de que apenas – no contexto do respectivo trabalho concreto – um espelhamento objetivamente concreto das relações causais pertinentes ao fim do trabalho, pode realizar sua transformação absolutamente necessária em relações postas não atua apenas em direção a um constante controle e aperfeiçoamento dos atos de espelhamento, mas também à sua generalização. Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, ocorre gradativamente sua – relativa – autonomia, ou seja, a fixação generalizadora de determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas, ao contrário, adquirem certa generalização como observações de eventos da natureza em geral. São essas generalizações que formam os germes das futuras ciências, cujos inícios, no caso da geometria e da aritmética, se perdem em um passado remoto. Mesmo sem que se tenha uma clara consciência disto, tais generalizações apenas iniciais já contêm princípios decisivos de futuras ciências autenticamente autônomas (Lukács, 2013, p. 86).

As generalizações e fixações primárias advindas no decorrer do processo do trabalho constituem os germes daquilo que mais tarde, com o seu ulterior desenvolvimento e aprimoramento, formaram os princípios mais gerais e decisivos da constituição do pensamento científico. Todo esse processo se inicia a partir da atividade laborativa humana, onde podemos verificar o crescente distanciamento dos espelhamentos daqueles “procedimentos singulares” intrínsecos ao processo de trabalho; os espelhamentos que daí decorrem passam a assumir uma relativa autonomia frente à prática imediata, adquirindo “certo caráter de generalidade”, na medida em que descobrem e desvelam leis gerais do movimento natural e desenvolvem procedimentos válidos a diversos tipos de atividades. Se fixarmos nossa atenção nos exemplos supracitados – a aritmética e a geometria – poderíamos afirmar, em conformidade com o pensamento lukacsiano, que a ideia de quantidade ou proporção é uma abstração proveniente de comparações e experiências das diversas atividades empreendidas pelo homem, que gradativamente se destacam dos procedimentos singulares do trabalho; em outras palavras, a partir da experiência laborativa, a expressão mental da quantidade e propor-

cionalidade efetivamente existentes nos objetos assume na consciência o caráter de uma generalidade passível de fazer referência aos mais variados objetos ou atividades com o quais o homem lida na sua prática.

Nessas generalizações, que são para Lukács os “germens das futuras ciências”, podemos encontrar outra característica que constitui um princípio fundamental da ciência: a desantropomorfização. Basta aqui referir o fato de que na atividade laborativa o homem deve necessariamente capturar da forma mais precisa e objetiva possível os nexos causais necessários para a realização de sua finalidade, nexos esses que atuam regidos por princípios e leis de movimento que independem completamente da consciência dos homens. Em outros termos, os processos causais devem ser conhecidos do “modo mais incontaminado possível por preconceitos subjetivos, por projeções da subjetividade sobre o objeto, etc.” (Lukács, 2013, p. 413). Nesse sentido, é importante observar que tal postura desantropomorfizante é uma atribuição essencial da atividade prática humana, ela surge já na forma originária como uma necessidade inerente do processo de trabalho. Nosso autor exemplifica tal condição do trabalho fazendo referência ao trabalho sobre uma pedra, e observa que mesmo nessa atividade rudimentar

cada movimento individual no processo de afiar, triturar etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um espelhamento correto da realidade), ser corretamente orientado pelo pôr do fim, corretamente executado pela mão etc. Se isso não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a qualquer momento e a pedra voltará à sua condição de simples ente natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho (Lukács, 2013, p. 72).

Sobre estes dois princípios intrínsecos à dinâmica do trabalho – a generalização do conhecimento e o caráter desantropomorfizante dos espelhamentos – se desenvolvem aquilo que Lukács afirma como características fundamentais da ciência. Obviamente em sua forma originária estes elementos apresentam características qualitativamente distintas

das formas científicas, porém isto não impede de considerar o desenvolvimento destas tendências como a gênese de princípios essenciais do pensamento científico. Lukács considera, portanto, que os desdobramentos e desenvolvimento dos traços e tendências intrínsecas desta dinâmica interna própria à estrutura do trabalho podem ser determinados como a gênese do processo de formação do pensamento científico.

Dessa forma, temos a configuração resumida do processo de instauração do pensamento científico, que não apenas surge a partir das tendências e processos originários próprios do trabalho, mas mantém com ele um vínculo estreito no que diz respeito à estrutura mais geral que aqui podemos identificar. Poder-se-ia dizer, portanto, que no trabalho o homem se apropria, conhece o mundo, na medida em que o transforma, ou como variante da mesma assertiva, ele transforma o mundo na medida em que o conhece. O desenvolvimento destes momentos leva os espelhamentos a uma posição de relativa – e sempre crescente – independência frente à própria prática. Na sequência o aperfeiçoamento dos espelhamentos conduz a desdobramentos autônomos do próprio conhecimento, àquilo que Lukács designará em alguns momentos como processo de autorreprodução da consciência. É claro que ao falarmos desse modo já estamos considerando as formas de configuração mais avançadas do que aquela que encontramos no próprio trabalho, onde esta independência e relativa autonomia de desenvolvimento do conhecimento, embora existente, é algo ainda um tanto tênue se comparadas às formas superiores, como aquelas presentes, por exemplo, na ciência. Porém, isso não invalida a afirmação que o trabalho fornece os princípios e tendências mais gerais dos complexos superiores, nem mesmo a afirmação de que ele prescreve em termos gerais a estrutura das formações superiores da prática social. Nos referimos ao fato de que, mesmo que na ciência ocorra uma maior autonomia no processo de desenvolvimento do conhecimento, a estrutura que identificamos no trabalho – a relação entre o conhecimento e a prática – mantém-se como determinante decisiva também do processo de formação do pensamento científico. Ou seja, afirmar a existência

de um processo de autorreprodução do conhecimento não significa, na perspectiva da ontologia lukacsiana, incorrer em uma contradição ou uma radical diferenciação com o que analisamos acerca do trabalho, onde encontramos um claro vínculo entre a formação do conhecimento e a prática – a fundamentação prática do conhecimento; não se trata de uma afirmação que considera o processo de conhecimento científico como totalmente independente da prática, mas de um processo que instaura uma forma qualitativamente distinta dessa relação. Lukács se expressa nos seguintes termos:

Essas considerações são suficientes para acentuar a situação paradoxal através da qual – tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho – a consciência do homem intervém em sua atividade de autorreprodução. Podemos pôr as coisas assim: a independência do espelhamento do mundo externo e interno na consciência humana é um pressuposto indispensável para o nascimento e desenvolvimento ascendente do trabalho. E, no entanto, a ciência, a teoria como figura automática e independente dos pores teleológico-causais originados no trabalho, mesmo chegando ao grau máximo de desenvolvimento, não pode nunca romper inteiramente essa relação de última instância com sua própria origem (Lukács, 2013, p. 87).

Podemos dizer que a ciência torna-se independente dos “pores teleológico-causais do trabalho”, mas mantém com eles um vínculo necessário particularmente no que diz respeito à estrutura mais geral da relação do conhecimento com a prática. Lukács observa nesse sentido que uma “dupla relação de ligação e independência” se instaura nesse processo de desenvolvimento que vai das tendências inerentes ao trabalho à formação do pensamento científico, e que nele encontramos refletido “um problema importante que a reflexão humana, a consciência e a autoconsciência da humanidade constantemente tiveram que se colocar e resolver, no curso da história: o problema da teoria e da práxis” (Lukács, 2013, p. 87). A identidade aqui se refere precisamente a esta estrutura mais geral que remete ao problema da relação entre a teoria e a prática. A questão é saber como esta relação se coloca no processo la-

borativo e quais são as transformações ou novas configurações que a relação entre teoria e prática sofre com o advento da atividade científica.

O ponto de partida para a análise dessa questão é, portanto, o trabalho. Nele a teoria e a prática se apresentam como momentos diretamente interligados como elementos de um único e mesmo processo. Ou seja, aqui devemos atentar para o fato de que, pela própria essência ontológica o trabalho, a relação entre a prática e a teoria está posta sob a forma de uma determinação recíproca imediata entre o espelhamento e o pôr dos nexos causais. Esse problema guarda uma profunda relação com o que estivemos analisando acerca da determinação recíproca existente entre teleologia e causalidade:

A coexistência ontológica entre teleologia e causalidade no comportamento laboral (prático) do homem, e só neste, tem por consequência que, no plano do ser, teoria e práxis, dada a sua essência social, devem ser momentos de um único e idêntico complexo do ser, o ser social, o que quer dizer que só podem ser compreendidas de modo adequado tomando como ponto de partida essa inter-relação (Lukács, 2013, p. 90).

No que diz respeito à relação entre o conhecimento e prática no interior do processo laborativo, podemos afirmar que a

estrutura originária do trabalho tem o seu correlato no fato de que a realização das cadeias causais postas fornece o critério para saber se seu pôr foi certo ou errado. O que significa que, no trabalho tomado em si mesmo, é a práxis que estabelece o critério absoluto da teoria (Lukács, 2013, p. 94).

No trabalho, o pôr em movimento das séries causais fornece o critério para avaliar se os espelhamentos dos nexos próprios aos objetos são corretos ou errados. Isto quer dizer que os atos da atividade laborativa são avaliados da forma mais pura e simples – contraposição entre falso e verdadeiro –, pelo simples fato de “qualquer desconhecimento da causalidade existente-em-si no processo do seu pôr leva inevitavelmente fracasso de todo o processo de trabalho” (Lukács, 2013, p. 90). De modo que, nas formas originárias do trabalho tem lugar uma rela-

ção quase que imediata entre teoria (espelhamento) e prática. É nesse sentido que a prática pode ser determinada como critério de eficácia dos espelhamentos que acompanham a atividade laborativa, o que nos termos do autor é descrito pela afirmação de que a prática se apresenta como “critério absoluto da teoria”. Tal determinação é justificada mediante a seguinte caracterização:

o que importa, no trabalho, é simplesmente apreender corretamente um fenômeno natural concreto quando a sua constituição se encontra em uma vinculação necessária com o fim do trabalho teleologicamente posto. Quanto às conexões mais mediadas, o trabalhador pode até ter as representações mais errôneas; o que importa é que haja um espelhamento correto dos nexos mais imediatos, ou seja, que aquelas representações não atrapalhem o sucesso do processo do trabalho (relação entre trabalho primitivo e magia) (Lukács, 2013, p. 92).

Com isto é afirmado que no trabalho o que está em jogo não é uma compreensão e uma busca de conhecimento sobre a natureza geral das coisas, mas ao contrário, os espelhamentos produzidos nesse processo são fundamentalmente determinados e orientados pelas finalidades imediatas de sua atividade e estão em estreita relação com produção de determinados objetos. De forma que a teleologia ocupa na construção e orientação prática dos espelhamentos um papel decisivo, pois, “no trabalho o homem se vê confrontado com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao fim do trabalho” (Lukács, 2013, p. 91). Portanto, em conformidade com os termos aqui expostos, podemos afirmar que a teleologia não apenas influi de forma decisiva no ato do pôr, mas também no próprio espelhamento da realidade, desempenhando desta maneira um papel preponderante no processo de formação do conhecimento durante o trabalho. Precisamente por esse motivo se pode afirmar que nos pores laborativos originários a relação entre teoria e prática está posta na sua forma mais imediata e direta, é o lugar onde “o caráter cognitivo do ato se revela com mais pureza”.

Tudo isso faz com que no trabalho, precisamente por implicar uma relação direta com o pôr teleológico de um dado objeto, os espelhamentos possam conter juntamente com o correto conhecimento de determinados nexos e aspectos específicos do complexo da natureza, falsas representações. Isto não desmente de modo algum o critério de validade daquelas representações que guardam uma relação direta com os nexos causais necessários para a realização da finalidade. Em outras palavras, considerando apenas os objetivos do próprio trabalho – e vale lembrar que os espelhamentos neste caso estão diretamente ligados a ele – pouco importa a presença de falsas representações, desde que essas não intervenham prejudicialmente no processo de forma a inviabilizar seu resultado. O exemplo da relação entre a magia e o trabalho é bastante significativo nesse sentido: a coexistência nas sociedades antigas entre espelhamentos corretos e uma série de rituais e representações que em si não guardavam nenhuma relação direta com a *recta* apreensão e a correta ação sobre os nexos naturais.

Nenhuma importância tem o fato de que os homens que os elaboraram e usaram tenham ou não compreendido a sua essência real. 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 (Lukács, 2013, p. 86-87).

Aqui seria necessário insistir na determinação teleológica no processo de construção do conhecimento, pois se trata de uma estrutura geral que permanece atuante nas formas superiores. Para Lukács, “todo pôr teleológico é em última análise socialmente determinado e a do trabalho o é de modo bastante explícito mediante a necessidade” (Lukács, 2013, p. 92). Em outros termos, no trabalho o pôr teleológico está a serviço da satisfação de um conjunto de necessidades, demandas, etc.,

cuja origem não é apenas de ordem biológica imediata mas de cunho essencialmente social. Disto resulta que a própria representação dos nexos da realidade e dos procedimentos necessários para a ação laborativa acolhe em seus conteúdos demandas, necessidades, oriundas da sociedade na qual estes indivíduos vivem (formas de ordenamento social, divisão de funções, por exemplo). Desse modo, é inevitável que na orientação prática do pôr teleológico estejam presentes traços de interesses sociais que não possuem nenhuma relação com o correto espelhamento da realidade natural. Assim, no espelhamento se apresentam categorias, lineamentos, concepções, advindos diretamente dessas representações sociais mais gerais, isto é, conteúdos mais diretamente ligados à forma da organização social e não diretamente vinculadas aos nexos causais e aos procedimentos necessários para a transformação do objeto. Esses traços podem ser de natureza as mais distintas, que vão desde a presença de falsas ideias – como é o caso da magia nas sociedades primitivas –, até a presença de categorias socialmente intencionadas, isto é, de categorias que visam suscitar em outros homens atitudes e comportamentos específicos – pores teleológicos secundários.

O papel dos interesses sociais no processo de construção do conhecimento é válido tanto para os pores teleológicos existentes no trabalho, quanto para aqueles presentes nas formas superiores da prática social. Se no trabalho o influxo dessas mediações não necessariamente prejudica a realização das finalidades postas pela atividade humana, e nessa medida – mas apenas nessa medida – mantém como válido a prática como critério de julgamento para os espelhamentos corretos da realidade, o mesmo não ocorre em relação à ciência.

nos pores da causalidade de tipo superior, isto é, mais sociais, é inevitável uma intervenção, uma influência do pôr do fim teleológico sobre as suas reproduções espirituais. Mesmo quando este último ato já se transformou em ciência, em fator – relativamente – autônomo da vida social, é, considerado ontologicamente, uma ilusão pensar que se possa obter uma cópia inteiramente imparcial, do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aqui dominantes e, por

esse meio, também das causalidades naturais, que se possa chegar a uma forma de confrontação imediata e excludente entre natureza e homem mais pura do que no próprio trabalho. É claro que aí se obtém um conhecimento muito mais preciso, extenso, aprofundado e completo das causalidades naturais em questão do que é possível no simples trabalho (Lukács, 2013, p. 91).

Na ciência, onde “tais conhecimentos atingem um grau mais elevado de generalização”, não é possível a ausência de “categorias ontologicamente intencionadas” (Lukács, 2013, p. 91). entrelaçadas ao conjunto de conceitos e representações mais gerais dos homens em torno das leis da natureza. Pela própria autonomização do conhecimento em relação a prática no decorrer do processo de desenvolvimento da produção científica as “categorias ontologicamente intencionadas” aparecem como mediadoras do processo de reprodução do conhecimento e adquirem, deste modo, certo predomínio nas formas da relação entre homem e natureza. Essa afirmação, entretanto, não pode ser entendida em sentido simplificador ou vulgar, ou seja, não é uma afirmação de cunho reducionista que vê as formas de produção científica como um conhecimento voltado aos interesses de dominação de uma dada classe social sobre as outras. Longe disso – mas com uma perspectiva que engloba também essa forma específica de interesse social – trata-se aqui antes de tudo do reconhecimento de que toda teoria ou pensamento tem por base a sociabilidade do homem, que as ideias construídas pelos homens em torno da natureza, assim como de si mesmos são socialmente e historicamente determinadas, e que estas uma vez constituídas não podem deixar de influenciar o próprio processo do conhecimento. Isto não significa afirmar que toda representação seja uma construção prioritariamente subjetivista, nem mesmo se aproxima de uma afirmação que nega a possibilidade de conhecer o ser-propriamente-assim dos fatos naturais. Nada impede, por exemplo, a motivação individual de se colocar em uma posição de indiferença em face de certas intervenções e de certos interesses sociais, que esses conteúdos sejam considerados criticamente no interior da produção do

conhecimento. Assim como também é possível, em dadas situações, a posição de maior objetividade no processo de produção do conhecimento seja uma exigência histórico-social e condizer plenamente com os próprios interesses predominantes em dada sociedade.

Portanto, quando falamos em uma desantropomorfização do conhecimento ou do caráter desantropomorfizante característico da ciência, enquanto uma posição de indiferença em relação aos interesses, é fundamental ter claro que essa indiferença não é do mesmo porte que aquela que encontramos na natureza em relação às finalidades humanas:

A própria indiferença eventual dos homens nos confrontos de influências desse tipo só tem em comum o nome com a indiferença antes referida do material natural. Quando referida à natureza, a indiferença é apenas uma metáfora com a qual se quer indicar a sua perene, imutável e totalmente neutra heterogeneidade com respeito aos pores de fim humanos, ao passo que a indiferença dos homens para com essas intenções é um modo concreto de comportar-se, que tem motivações sociais e singulares concretas e que, em certas circunstâncias, é modificável (Lukács, 2013, p. 91).

Para tornar mais claro o que aqui está sendo afirmado é necessário retornar ao problema da relação entre teoria e prática existente no trabalho, pois é precisamente em relação às especificidades que esta possui com as formas superiores que podemos esclarecer algo em torno do modo como os “interesses sociais” se apresentam no processo de formação do conhecimento científico. Quando da exposição que realizamos acerca desta relação na atividade laborativa não mencionamos o fato de que para Lukács, guardadas as devidas proporções, a assertiva da prática como critério da teoria é válida tanto para o trabalho como para toda atividade em que “a prática humana se encontra confrontada exclusivamente com a natureza”, como é caso dos experimentos nas ciências naturais. Esta forma da atividade científica possui uma característica muito próxima da que encontramos na atividade laborativa, na medida em que através do pôr em movimento de determinados grupos de materiais, forças, etc. procura descobrir se determinadas conexões

causais são corretas e se podem ser válidas para outras formas da prática social-humana:

Neste caso, os critérios que apareciam no próprio trabalho não só permanecem imediatamente válidos, mas ganham até uma forma mais pura: a experiência pode nos permitir fazer um julgamento sobre o certo e o errado com a mesma clareza do trabalho e, além do mais, elabora esse julgamento num nível mais alto de generalização, aquele de uma concepção matematicamente formulável dos nexos quantitativos factuais que caracterizam esse complexo fenomênico (Lukács, 2013, p. 94).

O que se obtém através dessa forma de procedimento são generalizações cujo critério de validade é dado pela experimentação prática e são passíveis, por exemplo, de serem formuladas em termos matemáticos. Ambos os procedimentos guardam uma semelhança e uma profunda relação entre si, a tal ponto que os experimentos científicos uma vez desenvolvidos, pela própria proximidade que possuem com a prática laborativa, influenciam e contribuem de forma decisiva para o aprimoramento dos procedimentos do trabalho:

Quanto mais universais e autônomas se tornam essas ciências, tanto mais universal e perfeito torna-se por sua vez o trabalho, quanto mais elas crescem, se intensificam, etc., tanto maior se torna a influência dos conhecimentos assim obtidos sobre as finalidades e os meios de efetivação do trabalho (Lukács, 2007, p. 234).

Entretanto, apesar da aplicabilidade dos avanços científicos nos processos do trabalho, apesar da similaridade dos procedimentos e da validade do critério prático para o aprimoramento do conhecimento, eles se diferenciam profundamente no que diz respeito aos objetivos finais a que cada um visa alcançar. Nesse sentido, em relação aos experimentos da ciência Lukács chama a atenção para o fato de que

quando utilizamos esse resultado para aperfeiçoar o processo de trabalho, não parece de nenhum modo problemático

tomar a práxis como critério da teoria. A questão se torna mais complicada quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento. Com efeito, neste caso não se trata simplesmente de saber se um determinado e concreto nexos causal é apropriado para favorecer, no interior de uma constelação também concreta e determinada, um pôr teleológico determinado e concreto, mas também se quer obter uma ampliação e um aprofundamento etc. gerais do nosso conhecimento sobre a natureza em geral (Lukács, 2013, p. 94-95).

Lukács se reporta aqui à determinação de que no trabalho o espelhamento se encontra vinculado àqueles nexos do objeto que favorecem à realização da finalidade; é precisamente por esse motivo que as falsas representações em grande medida não interferem diretamente na atividade laborativa, ao contrário, elas aparecem de forma mesclada e conjunta com os corretos espelhamentos. Na ciência, diferentemente, o experimento é realizado tendo em vista uma generalização, isto é, dá lugar a um processo de autorreprodução do próprio conhecimento, na medida em que

a ciência põe no centro do próprio espelhamento desantropomorfizador da realidade a generalização das conexões. Vimos que isto já não faz parte, diretamente, da essência ontológica do trabalho, antes de tudo não faz parte da sua gênese; [...] (Lukács, 2013, p. 92).

Para a ciência, o resultado alcançado pela experimentação

deve ser compreendido na peculiaridade real do seu ser material, e a sua essência, assim apreendida, deve ser posta em concordância com os outros modos de ser já adquiridos cientificamente. Imediatamente, isto significa que a formulação matemática do resultado experimental deve ser integrada e completada por meio de sua interpretação física, química ou biológica etc. E isso desemboca necessariamente – para além da vontade das pessoas que o realizam – numa interpretação ontológica (Lukács, 2013, p. 95).

Completando o raciocínio anterior em que citava a matemática como um instrumento para a sistematização dos procedimentos da experimentação prática – e de certa forma também para a organização e generalização dos experimentos científicos – Lukács coloca outro problema neste momento: a ciência não pode escapar das questões de cunho ontológico, precisamente por se propor a uma compreensão mais geral acerca da natureza das coisas. Os procedimentos da experimentação científica são elaborados e executados com vistas a alcançar um conhecimento mais aprofundado acerca dos fenômenos e da essência da natureza em geral. Isto significa que os dados obtidos através da experimentação devem ser considerados conjuntamente com outros aspectos mais amplos e gerais da ciência, ultrapassando deste modo o próprio dado ou nexos causal mais imediato adquirido por via da experimentação, desembocando necessariamente em questões ontológicas. Nesse caso, o critério de validade já não se baseia apenas na prática imediata do experimento, envolve também, necessariamente, a consideração do lugar que estas novas aquisições experimentais ocupam na totalidade das conquistas científicas até então efetivadas. Bastaria, para ilustrar a complexidade da questão que aqui se põe referir o exemplo que Lukács apresenta na sequência, a propósito da teoria da relatividade de *Einstein* e da teoria da transformação de *Lorentz*, em que afirma que em “termos puramente matemáticos” as teorias de ambos são válidas embora apresentem versões distintas para um mesmo conjunto de fenômenos físicos; as diferenças existentes entre elas, assim como a discussão acerca da sua verdade, devem ser procuradas na “totalidade da concepção física do mundo”.

Nessa instância a relação entre teoria e prática – assim como suas conexões com as formas predominantes dos interesses sociais – não pode se apresentar como no caso do trabalho de uma forma pura e imediata, pelo contrário, esta relação aparece de modo bem mais complexo na medida em que possui como característica fundamental: a presença de uma ampla multiplicidade de mediações no interior da formação do processo de conhecimento. Nessa medida, a ciência não pode deixar

de sofrer os influxos daquelas concepções mais gerais, próprias de sua época, que os homens constroem acerca da natureza geral das coisas e de si mesmos – problemas relativos à ontologia do ser em geral – precisamente pelo fato de tais questões sempre, de um modo ou de outro, ultrapassam o campo diretamente vinculado à relação prática imediata com a natureza. A prática permanece a base de ambas as formas de conhecimento, porém mudam radicalmente o âmbito e o caráter das indagações concernentes aos nexos da natureza e nessa medida muda de caráter o papel da prática no processo de construção da teoria. Isso ocorre pelo fato de que

no que concerne à natureza, em seu genuíno ser-em-si, sejam totalmente diferentes e neutros em relação à sociedade e às suas necessidades, a ontologia elevada ao plano da consciência não pode ser neutra diante de nenhuma práxis social, no sentido mediado pelo qual a temos investigado. A estreita vinculação entre teoria e práxis tem como consequência necessária que esta última, nas suas formas fenomênicas sociais concretas, encontre-se amplamente influenciada pelas representações ontológicas que os homens têm a respeito da natureza. Por sua vez, a ciência, quando apreende com seriedade e de modo adequado a realidade, não pode evitar tais formulações ontológicas; que isto aconteça conscientemente ou não, que as perguntas e as respostas sejam certas ou erradas, que ela negue a possibilidade de responder de maneira racional a tais questões, não tem nenhuma importância nesse nível, porque essa negação, de qualquer modo, age ontologicamente dentro da consciência social. E, dado que a práxis social sempre se desenrola dentro de um entorno espiritual de representações ontológicas, tanto na vida cotidiana como no horizonte das teorias científicas, essa circunstância por nós referida é fundamental para a sociedade (Lukács, 2013, p. 92).

A radicalidade da análise lukacsiana é fundamental de ser destacada: a própria negação dos aspectos ontológicos opera ontologicamente “no interior da consciência social”. A ciência lida com questões de ordem ontológica – questões que em última instância, se queira ou não,

remetem a natureza geral do ser – e responde a elas ontologicamente, indiferentemente de ter ou não consciência disto. Precisamente nessa ancoragem da ciência sobre uma base fundamentalmente ontológica é que podemos destacar a presença em seus conteúdos das influências dos interesses sociais, uma vez que

independentemente do grau de consciência, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente influenciadas pela sociedade, não importando se o componente dominante é a vida cotidiana, a fé religiosa etc. Essas representações cumprem um papel muito influente na práxis social dos homens e com frequência se condensam num poder social; /.../ Às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social (Lukács, 2013, p. 95).

Se na assertiva anterior temos que a indagação e o posicionamento ontológicos são inevitáveis para a ciência, aqui encontramos a afirmação da existência de posturas radicalmente distintas que as ideias ontológicas podem assumir no interior da prática social. Trata-se basicamente do patamar sobre o qual elas são construídas: podem ser “cientificamente e objetivamente fundadas” ou influenciadas por formas específicas de interesses sociais. Lukács apresenta, assim, alguns indicativos que visam iluminar o problema da falsa consciência, que são por ele compreendidos como uma forma de interferência de interesses socialmente postos que desviam a *recta* compreensão do ser. A citação abaixo ressalta esse problema, quando aborda a questão da diferença histórica da base de formação das falsas representações das ideias ontológicas e intercala, de modo decisivo para nós, o problema da desigualdade da validade da prática como critério de julgamento sobre a veracidade de determinadas concepções em contextos diferentes da história do pensamento humano:

É certamente verdade que, durante muito tempo, a precariedade do conhecimento da natureza e a limitação do domínio da natureza muito contribuíram para que a práxis se apresentasse como critério sob formas limitadas ou distor-

cidas de falsa consciência. No entanto, as formas concretas desta última, especialmente a sua influência, difusão, poder etc., sempre foram determinadas por relações sociais, obviamente em interação com o horizonte estritamente ontológico. Hoje, quando o nível concreto de desenvolvimento das ciências tornaria objetivamente possível uma ontologia correta, é ainda mais evidente que esse fundamento da falsa consciência ontológica no campo científico e a sua influência espiritual se acha fundado nas necessidades sociais dominantes (Lukács, 2013, p. 96).

Durante um longo período da história da humanidade bastava que algumas ideias fossem confrontadas com experimentos práticos específicos para por abaixo todo um conjunto de falsas concepções acerca dos processos da natureza. Esses conhecimentos tinham uma motivação fundada prioritariamente nos limites da relação humana com a natureza, coisa que nos tempos atuais não poderiam ser justificados da mesma forma. A complexificação do processo que emerge com o surgimento da ciência põe novos problemas para a validação da prática como critério da teoria. Lukács observa a propósito que em dadas circunstâncias – e isto é para ele característico de nosso tempo – a contradição entre concepções científicas e interesses sociais penetra no próprio método da ciência, fazendo com que procedimentos cientificamente fundados sejam acompanhados, por exemplo, de ideias de fundo essencialmente religioso. Tudo isso gera esta situação aparentemente paradoxal, mas justificável na medida em que se compreende que o método manipulatório das ciências, hoje predominante, termina por privilegiar e favorecer esse estado de coisas. Diz Lukács:

Para a formação dessa infraestrutura muito contribui o método manipulatório presente nas ciências, uma vez que ele destrói o senso crítico frente ao ser real, abrindo assim o caminho para uma necessidade religiosa que permanece subjetiva e, além disso, na medida em que determinadas teorias científicas modernas, influenciadas pelo neopositivismo, por exemplo, sobre o espaço e o tempo, sobre o cosmos etc., favorecem uma reconciliação intelectual com as empalidecidas categorias ontológicas das religiões (Lukács, 2013, p. 97).

O problema da relação do conhecimento e interesses sociais aparece nas formas superiores com um agravante a mais: não apenas a contraposição entre a ontologia cientificamente fundada e ideias radicadas nas projeções e necessidades essencialmente sociais fica atenuada, mas permite ao mesmo tempo a coexistência entre ciência e uma ontologia de base religiosa. Coexistência que se torna possível “porque os novos nexos conhecidos podem ser utilizados na prática, mesmo quando a decisão ontológica a permanece em suspenso” (Lukács, 2013, p. 95). Na medida em que a preocupação da ciência se volta prioritariamente à manipulação de fenômenos e fatos específicos, sem se preocupar com a compreensão das conexões e leis ontológicas das formas do ser natural, fica aberta a possibilidade de uma construção de uma ontologia de base subjetivista e religiosa. É o que podemos verificar a partir do predomínio do método positivista no interior da ciência. O positivismo, ao considerar “como não científica qualquer referência ao ser no sentido ontológico e impõem como único critério de verdade científica a crescente aplicabilidade prática” (Lukács, 2013, p. 96), ao refutar toda indagação de caráter ontológico no campo da ciência, acaba abrindo as portas para as ontologias de cunho essencialmente religioso. Ironicamente, ele fornece as armas da sobrevivência para o seu próprio inimigo. A contraposição entre termos tão distintos da compreensão do mundo somente pode ocorrer no plano da indagação ontológica.

Mediante esse conjunto de questões aqui levantadas, seria extremamente superficial, “resolver a contradição que existe no trabalho, surgida do fato de que a práxis é o critério da teoria, reduzindo-a simplesmente a concepções gnosiológicas, lógico-formais ou epistemológicas” (Lukács, 2013, p. 96). Ou seja, essa discussão não se limita ao campo específico de uma teoria do conhecimento, mas é essencialmente uma questão pertinente à ontologia do ser social. Trata-se do problema, fundamentalmente ontológico, da determinação social do pensamento. Nesse sentido, para colocar em termos corretos a questão da formação do conhecimento é necessário contrapor à “admissão direta, absoluta, acrítica, da prática como critério da teoria” – admissão esta que po-

deríamos considerar como válida em determinadas circunstâncias da prática humana e até mesmo em determinados contextos históricos, mas não poderia ser aqui transposto de forma direta para a afirmação da verdade no âmbito do pensamento científico moderno. Se se quer ainda afirmar a prática como critério da teoria, tal posicionamento só se torna possível a partir de uma crítica ontológica que tem como função a manutenção e a garantia de uma *intentio recta*<sup>1</sup>:

Se for verdade que esse critério é válido para o próprio trabalho e – de modo parcial – nas experiências, também é verdade que, em casos mais complexos, deve-se empreender uma crítica ontológica consciente se não se quer comprometer a constituição fundamentalmente correta dessa função de critério da práxis. Vimos, com efeito, – e também a isto nos referimos várias vezes e não faltará ocasião de retornarmos ao assunto – como na *intentio recta*, tanto da vida cotidiana como da ciência e da filosofia, possa acontecer que o desenvolvimento social crie situações e direções que torcem e desviam essa *intentio recta* da compreensão do ser real. Por isso, a crítica ontológica que nasce dessa exigência deve ser incondicionalmente concreta, fundada na respectiva totalidade social e orientada para a totalidade social (Lukács, 2013, p. 97).

Desse modo,

a crítica ontológica deve orientar-se pelo conjunto diferenciado da sociedade – diferenciado concretamente em termos de classes – e pelas inter-relações dos tipos de comportamentos que daí derivam. Só desse modo se pode aplicar corretamente a função da práxis como critério da teoria, decisiva para qualquer desenvolvimento espiritual e para qualquer práxis social (Lukács, 2013, p. 98).

Vê-se assim, que para Lukács, a tarefa prioritária é a construção de uma cientificidade que, tendo por base uma crítica ontológica, leve em consideração a totalidade do ser social, para que na medida certa,

---

<sup>1</sup> O termo *intentio recta*, Lukács o herda de *Nicolai Hartmann*.

seja possível reconhecer e diferenciar aquelas determinações que apreendem a partir da própria coisa a natureza peculiar de suas categorias, propriedades e leis, daquelas cujas determinações não se encontram objetivamente fundadas, mas postas a partir de necessidades sociais que desvirtuam a *recta* compreensão de um dado complexo de ser. Cabe à filosofia a crítica dos desvios da *intentio recta*, a ela cumpre permitir que os dados alcançados pela investigação científica possam ser elaborados com vistas a um maior aprofundamento do conhecimento acerca de dados fenômenos ou leis naturais, isto é, propiciar a construção de uma ontologia objetivamente fundada, e para tanto é fundamental que estejam ancorados prioritariamente na natureza efetiva dos seres. Portanto, aqui se afirma basicamente a existência de posturas ontológicas distintas e contrapostas entre si, “aquele que vê, de um lado, o autêntico conhecimento do ser por intermédio do elevado desenvolvimento científico do pôr causal e, de outro lado, a limitação a uma simples manipulação prática dos nexos causais concretamente conhecidos” (Lukács, 2013, p. 96).

Desse modo, segundo Lukács, o problema da relação entre a consciência e seus objetos deve ser formulado e resolvido no terreno da ontologia. Trata-se de estabelecer a natureza do conhecimento a partir da relação prática do homem com o seu mundo, de compreender a gênese da atividade ideal a partir de sua relação de reciprocidade determinativa com as propriedades naturais. Relação esta que não é de modo algum simples, imediata e direta, ao contrário, trata-se na verdade de um complexo de múltiplas determinações nos quais estão envolvidos não apenas os nexos causais dos objetos naturais com os quais os homens lidam na sua prática – quer laborativa, quer científica –, mas também aqueles aspectos humano-sociais que compõem a totalidade do ser social em um dado período ou contexto histórico. Podemos afirmar, portanto, que na ontologia lukacsiana a questão do conhecimento não constitui um problema autônomo, independente dos outros elementos ou categorias comuns à prática humana, na medida em que não opera sobre esquemas lógicos ou epistemológicos, mas, pelo contrário,

se realiza sob a forma de uma expressão ideal da realidade fundada essencialmente no confronto com os atributos próprios à materialidade, isto é, na relação prática do homem com o mundo, ao mesmo tempo em que não desconsidera as relações práctico-históricas que os homens desenvolvem entre si. Toda relação de conhecimento que o homem estabelece em relação à natureza ocorre sempre no interior da totalidade do ser social, e nesse sentido, toda pergunta humana é sempre uma busca de respostas para os problemas reais e concretos do mundo em que os homens vivem.

o ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto (Lukács, 2012, p. 28).

As considerações da questão do conhecimento e da relação entre ontologia e ciência, nesse capítulo, não vão além dessas considerações que aqui analisamos. Na verdade essas questões são apenas referidas, não sendo de forma alguma analisadas em toda sua complexidade. Conforme o próprio autor declara, trata-se tão somente de percurso introdutório que visa responder prioritariamente à pergunta de como e em que medida a prática pode funcionar como critério para a elaboração do conhecimento científico, determinando desse modo a relação entre a forma originária da prática laborativa com as atividades superiores da prática social. Entretanto, apenas para acrescentar algo mais ao problema da relação entre ontologia e ciência, valeria referir algumas passagens do capítulo sobre Marx, em que analisando o caráter do pensamento econômico marxiano nosso autor afirma que “cabe à filosofia “meramente” o papel de operar um controle e uma crítica ontológicos contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, bem como – aqui e ali – fazer generalizações no sentido de uma ampliação e de um aprofundamento” (Lukács, 2012, p. 316). Na sequência ele acrescenta que “essa função

da generalização filosófica não diminui a exatidão científica das análises teórico-econômicas singulares, mas ‘simplesmente’ as insere nas concatenações que são indispensáveis para compreender adequadamente o ser social em sua totalidade” (Lukács, 2012, p. 316). E mais à frente referindo explicitamente a economia marxiana, Lukács diz que

As análises econômicas, mantidas num plano científico rigoroso e exato, abrem continuamente perspectivas fundadas, de tipo ontológico, sobre a totalidade do ser social. Nessa unidade, manifesta-se a tendência básica de Marx: desenvolver as generalizações filosóficas a partir dos fatos verificados pela investigação e pelo método científicos, ou seja, a constante fundação ontológica das formulações tanto científicas quanto filosóficas (Lukács, 2012, p. 321).

À filosofia cumpre, a partir das conquistas e explicitações de determinados fenômenos promovidos pela ciência, diferenciar o acidental do essencial, o arbitrário do necessário, em síntese cabe a ela a partir da crítica do existente abrir caminhos para a compreensão sobre a totalidade do ser social. O sentido da filosofia, em Marx, refuta portanto aquela antinomia “tão desgastada na história da filosofia, entre racionalismo e empirismo”:

A elaboração puramente ideal, por conseguinte, pode facilmente cindir o que forma um todo no plano do ser, e atribuir às suas partes uma falsa autonomia, não importando se isso sucede em termos empírico-historicistas ou em termos abstrativo-teóricos. Tão só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstituir no pensamento a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos. A economia política burguesa sempre padeceu do dualismo produzido pela rígida separação desses dois procedimentos. Em um polo, surge uma história econômica puramente empírica, na qual desaparece a conexão verdadeiramente histórica do processo global; no outro polo – da teoria da utilidade marginal até as pesquisas manipulatórias singulares de hoje –, surge uma ciência que, de modo pseudoteórico, faz desaparecer as conexões autênticas e decisivas, mesmo

que, em casos singulares, casualmente possam estar presentes relações reais ou seus vestígios (Lukács, 2012, p. 306).

Postas em evidência estas considerações, caberia finalizar concluindo pela descrição concisa do duplo sentido em que o trabalho pode ser considerado o modelo da prática social: em primeiro lugar, pelo reconhecimento que as generalizações dos nexos é algo que já está posto enquanto tendência na estrutura originária do trabalho, e que é o seu processo de aprofundamento e intensificação que possibilita a gênese do pensamento cientificamente orientado; em segundo lugar, a forma com que se efetiva no trabalho a relação entre teoria e prática, fortemente determinada pela relação entre causalidade e teleologia, isso é, “precisamente aqui, o trabalho como modelo pode ajudar de um modo esclarecedor” para a compreensão do papel dos interesses sociais na formação do pensamento científico, assim como da relação entre ciência e a ontologia nas formas superiores da prática social. A estrutura mais geral do pôr teleológico permanece como válida para a ciência, porém não de modo imediato e direto, mas como um grupo de tendências e traços mais gerais, que delineiam uma identidade abstrata entre estas formas de procedimentos radicalmente distintas entre si. O trabalho revela a gênese de determinados traços que, articulados de um modo distinto, também podem ser encontrados nas formações superiores do pensamento científico, ou seja, o intrincado com que se encontram os interesses sociais e a necessidade de um correto conhecimento dos processos causais da natureza.

A consideração da estrutura originária do trabalho nos ajuda a compreender o modo como a relação entre teoria e prática pode se estabelecer nas formas superiores, possibilitando inclusive, uma maior compreensão acerca do “estatuto fundamentalmente correto” que a prática possui no processo de construção do conhecimento nas ciências. Entretanto é imprescindível tornar a advertir que os traços específicos do trabalho não podem ser transpostos diretamente para as formas mais complexas da prática social. Se quisermos ter uma visão correta de como

a análise do complexo trabalho pode iluminar a compreensão das formas superiores da organização social, é necessário levar em conta que essa relação deve ser estabelecida sempre em termos de uma identidade de identidade de não identidade. Extraindo a consequência desta determinação para a questão aqui tratada, podemos dizer que o trabalho nos auxilia na compreensão das relações específicas no interior da ciência tão somente na medida em que a partir dele pode ser determinada a gênese das questões e problemas que dizem respeito às formas mais complexas do ser social. Dito de outro modo, nele podemos localizar princípios e tendências para as práticas futuras – nesse caso, a ciência –, que porém, se apresentam nas formas superiores de modo mais complexo, mais socialmente mediado, na medida em que contém em si diferenças profundas e essenciais em relação a sua forma genética. É nesse sentido que para abordar esta questão adequadamente é imprescindível o estabelecimento das diferenças. Temos, portanto, que ter claro que lidamos sempre com uma *continuidade na descontinuidade*, isto é, com a noção de uma identidade abstrata entre a forma originária e as formas superiores decorrentes dela. Esta tese central do pensamento lukacsiano é tratada com maior acuidade na sequência, em que analisando a gênese das categorias do dever-ser e do valor, Lukács considera com uma maior riqueza de detalhes as diferenças e relações existentes entre a forma originária e as formas superiores da prática social.

## Trabalho e gênese das categorias do dever-ser e do valor

As postulações de Lukács em torno da relação entre ciência e trabalho não pretendem ser de modo algum uma análise minuciosa de todas as nuances dessa relação, devem tão somente ser entendidas como considerações que têm como objetivo central estabelecer e demonstrar o caráter do trabalho como modelo de toda prática social. Importa referir tais considerações novamente pelo simples fato de que dando prosseguimento a sua análise, nosso autor tratará de demonstrar o caráter de modelo do trabalho desta vez considerando o lado subjetivo que se

manifesta no interior do processo laborativo. Dizendo de outro modo, se com o tratamento anterior há o enfoque preponderante sobre o lado do processo objetivo do trabalho, na medida em que dá maior destaque à atividade prática humana em seu processo de transformação da natureza – fundamentação prática do conhecimento e o problema da ontologia da natureza –, cabe agora apresentar os traços decisivos da formação e construção da subjetividade como consequência direta do surgimento do trabalho, assim como determinar os lineamentos mais gerais das tendências evolutivas que se cumprem no processo de desenvolvimento do ser social.

Na forma originária do trabalho podemos observar a presença de duas categorias de grande relevância para a consideração dos aspectos subjetivos das ações práticas humanas: as categorias *dever-ser* e *valor*. Nosso autor confere a estas categorias o *status* de “fundamento de toda sociedade humana”. Tal consideração pode ser verificada nos diálogos autobiográficos publicados sob o título de *Pensamento vivido*, onde, quando interpelado sobre seus escritos ontológicos que nessa época ainda se encontram em fase de elaboração, ele apresenta a confirmação dessa tese central de seu pensamento ao afirmar: “aquela oposição que existe entre valor e não-valor, entre ‘ter podido realizar’ e ‘ter sido realizado’ constitui, na verdade, toda a vida humana” (Lukács, 1999, p. 145). A característica geral de toda ação humano-social existente – e não apenas da forma originária – está no fato de que toda atividade prática é dirigida sempre por um *dever-ser* e pela realização de um *valor*. As afirmações aqui contidas destacam a validade universal destas categorias para todas as formas da prática humana, não importando a dimensão específica em que elas aparecem.

Também no texto *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, em que Lukács antecipa os principais resultados obtidos nos seus estudos sobre a ontologia do ser social, encontramos a afirmação enfática das categorias *dever-ser* e *valor* como fun-

damentais na caracterização da peculiaridade da prática humana. No contexto desse escrito as observações ali feitas estão voltadas à determinação da especificidade social destas categorias como elementos pertencentes única e exclusivamente ao ser social. Lá ele afirma de forma explícita que

a natureza não conhece nenhuma das duas categorias. Se tomarmos a natureza inorgânica como referência, verificamos que nela as modificações de um modo de ser para outro não implicam de maneira nenhuma qualquer relação de valor. Na natureza orgânica, onde o processo de reprodução significa ontologicamente adaptação ao ambiente, pode-se já falar de êxito ou de fracasso; mas também essa oposição não ultrapassa – precisamente do ponto de vista ontológico – os limites do mero ser-de-outro-modo. Completamente diversa é a situação quando nos deparamos com o trabalho. O conhecimento em geral distingue bastante nitidamente entre o ser-em-si – objetivamente existente – dos objetos, por um lado, e por outro, o ser-para-nós, meramente pensado, que tais objetos adquirem no processo cognitivo. No trabalho, ao contrário, o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente: trata-se precisamente daquela propriedade em virtude da qual o produto, se posto e realizado corretamente, pode desempenhar suas *funções sociais*. Assim, portanto, o produto do trabalho tem um valor (no caso do fracasso possui um desvalor). Apenas a objetivação real do ser-para-nós faz com que possam realmente nascer valores (Lukács, 2007, p. 231).

A citação acima nos permite concluir que o *valor* constitui uma categoria específica do ser social: “o papel efetivo do valor na realidade se limita, pois, ao ser social” (Lukács, 2013, p. 118). Se retomarmos a fórmula posta na mesma citação, sobre a *função social* desempenhada pelo objeto, deveríamos dizer que na natureza seria inconcebível sustentar que algo existe em função de algo (que a utilidade da lebre possa ser a de servir de alimento para a raposa, exemplifica Lukács), pois, “a natureza não conhece em absoluto essa categoria, mas apenas o contínuo processo, casualmente condicionado, de devir outro” (Lukács,

2013, p. 108). Em síntese, o objeto pode possuir *valor* pelo fato de sua existência não ser simples resultado de desdobramentos e relações causais da natureza, mas fruto de um movimento causal posto pela ação teleológica dos homens, de uma produção e relações – essencialmente sociais – estabelecidas com um objeto que transpõe a esfera de meras conexões causais naturalmente constituídas.

Para Lukács, a discussão acerca da gênese das categorias *dever-ser* e *valor*, assim como a determinação de sua primazia no processo de desenvolvimento do ser social, devem ser estabelecidas conjuntamente, pois ambas se encontram entrelaçadas de modo inexorável no interior do processo laborativo:

dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esse papel específico determinante porque o que se pretende é valioso para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade em tal processo se não estiver em condições de colocar no homem que trabalha o dever-ser de sua realização como princípio orientador da práxis. No entanto, apesar dessa íntima interdependência, que à primeira vista atua quase como uma identidade, o valor deve ser discutido à parte. Essas duas categorias são tão intimamente interdependentes porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo comum (Lukács, 2013, p. 106).

A existência de uma categoria implica a existência da outra, ou mais especificamente, o que justifica e explica a estreita ligação entre as duas categorias é o fato de ambas serem “momentos de um mesmo complexo”: o trabalho. De uma forma resumida essa relação pode ser estabelecida do seguinte modo: o *valor* põe para o trabalhador o *dever-ser* de sua realização, e, desse modo, apresenta-se como “critério prático” que orienta todo o processo laborativo. Ao final do processo de trabalho o produto é a efetivação de um dado objeto útil que constitui um *valor* para o homem. Ambas categorias, portanto, mesmo em sua íntima conexão que concede a aparência de uma identidade, desempenham funções específicas uma vez que “o valor influi predomi-

nantemente sobre o pôr do fim e é o princípio de avaliação do produto realizado, ao passo que o dever-ser funciona mais como regulador do próprio processo [...]” (Lukács, 2013, p. 106).

Estas questões são tratadas na mesma perspectiva assumida anteriormente, em que se busca demonstrar como na forma originária do trabalho podemos reconhecer um grupo de categorias e tendências que podem ser determinadas como a gênese e modelo das formações mais desenvolvidas do ser social. Assim como na análise dos processos objetivos da atividade prática laborativa, a teleologia e causalidade também ocupam um lugar central no interior dessas reflexões, pois para Lukács, “o novo que surge no sujeito é resultado necessário dessa constelação categorial” (Lukács, 2013, p. 98) que aparece pela primeira vez com o advento do trabalho. Trata-se de determinar a partir da “essência teleológica do trabalho”, caracterizada pelo confronto com a legalidade natural, os princípios fundamentais que integram decisivamente o processo de transformação e construção da subjetividade.

Quanto à categoria *dever-ser* podemos observar que quando falamos que os produtos da atividade do ser social não são processos espontâneos, mas sim processos que surgem como resultados de um pôr consciente de nexos causais, podemos verificar com clareza que o resultado final desta atividade, o produto de seu movimento, é algo essencialmente engendrado por finalidades – por uma prévia-ideação dos meios e fins – que precedem a realização ou a atuação imediata sobre o material. Toda realização humana tem por fundamento uma anterioridade dos fins em relação à sua atividade material a tal ponto que poderíamos afirmar que esta última só se torna possível, na sua peculiaridade humano-social, pela preexistência do momento ideal. Nesse sentido, toda orientação prática da subjetividade no interior da atividade laborativa tem a atribuição essencial de uma prática orientada por um *dever-ser*:

Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é seu pôr teleológico e a realização deste, fica imediatamente

te evidente que o momento categorial determinante desses atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo *dever-ser*. O momento determinante imediato de qualquer ação intencionada que vise à realização deve por isso ser já esse *dever-ser*, uma vez que qualquer passo em direção à realização é determinado verificando se e como ele favorece a obtenção do fim (Lukács, 2013, p. 98).

O aspecto subjetivo determinante é uma intencionalidade que a cada passo nas decisões entre alternativas recebe a determinação decisiva da finalidade a ser realizada, de forma que todo o seu “agir é guiado pelo *dever-ser* do fim”. Daí deriva que, na prática social humana “não é o passado, na sua espontânea causalidade que determina o presente, mas, ao contrário, é a tarefa futuro, teleologicamente posta o princípio determinante da práxis a tais atos” (Lukács, 2013, p. 105). A referência ao passado e ao movimento espontâneo da causalidade aqui não é casual. Como de costume essas considerações são acompanhadas pelos traços comparativos entre a esfera natural e a do ser social, prevalecendo também a mesma linha de raciocínio em que a elucidação das categorias específicas do ser social é efetuada a partir de sua diferenciação com o processo de reprodução natural. Na esfera do ser biológico verificamos que o princípio que rege o seu processo de reprodução é determinado essencialmente por propriedades e capacidades adaptativas que o passado do organismo produziu, que nele reagem às transformações do meio no qual ele vive, conservando-se ou anulando-se. Naquilo que concerne aos fenômenos da natureza não podemos falar de um *dever-ser* e sim de um “estar a ser”. Contrariamente ao que ocorre na natureza em que o passado é determinante, no ser social é o pôr de um algo a ser realizado (futuro) que determina os passos de sua atividade propriamente humana.

O ponto central dos argumentos lukacsianos é a afirmação de que o “conteúdo do *dever-ser* é um comportamento do homem determinado por finalidades sociais” (Lukács, 2007, 232). Tal assertiva revela a dupla dimensão do *dever-ser* que envolve não apenas a noção de uma atividade dirigida e orientada para a realização da finalidade, mas tam-

bém – como decorrência necessária para o êxito de sua atividade – a noção da adequação dos atos e procedimentos do sujeito no interior do trabalho. Isto significa que ao trabalhar o homem se põe a serviço de um dever-ser objetivo (espelhamentos dos nexos causais, busca dos meios, etc.), fato esse que traz consequências decisivas para a subjetividade, pois no decorrer da prática laborativa

todas as capacidades do homem que são mobilizadas são sempre orientadas, essencialmente, para o exterior, para a dominação fática e a transformação material do objeto natural através do trabalho. Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são formuladas de tal maneira que as mudanças no interior do homem proporcionam um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza (Lukács, 2013, p. 104).

Esta dupla ordem de exigências impõe a transformação do comportamento do homem, pois o êxito de sua atividade depende do disciplinamento e adequação de seus atos e sensações, que devem responder efetivamente não apenas à finalidade, mas à própria legalidade dos nexos e leis que regem os objetos e elementos naturais com os quais lida no decorrer do processo laborativo. Desse modo, o trabalho implica concomitantemente à transformação do elemento natural a transformação do próprio sujeito que trabalha – o homem ao transformar a natureza, *transforma a sua própria natureza*. Com isto tem lugar o desenvolvimento de novas qualidades físicas e psicológicas; surge pela primeira vez o “crescente domínio de sua compreensão sobre as inclinações e hábitos etc. espontaneamente biológicos” (Lukács, 2013, p. 104), e se desenvolvem novas qualidades no sujeito tais como destreza, espírito de observação, disciplinamento das emoções, etc., que favorecem de modo relevante um maior domínio sobre a relação com a natureza. O trabalho é nesta medida considerado como o primeiro lugar em que estão dados os primeiros lineamentos para o desenvolvimento posterior da subjetividade:

A essência ontológica do dever-ser no trabalho dirige-se, certamente, ao sujeito que trabalha e determina não apenas seu comportamento no trabalho, mas também seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho (Lukács, 2013, p. 104).

O autodomínio do homem aparece como efeito necessário do *dever-ser* presente no processo laborativo, precisamente porque a os traços da subjetividade são “regulados e orientados pela objetividade desse processo” (Lukács, 2013, p. 104). Na sequência, como não poderia deixar de ser, as capacidades, habilidades, etc. que se desenvolvem no interior do processo laborativo retroagem sobre a própria vida do sujeito e acabam por determinar um processo de desenvolvimento que vai além da esfera específica da sua atuação no trabalho.

Porém, é imprescindível advertir que o domínio sobre si mesmo e refinamento e desenvolvimento das faculdades humanas que ocorrem no interior do processo do trabalho não necessariamente influem sobre a vida do sujeito, isto é, não envolvem de uma forma definitiva e direta a totalidade de sua pessoa. Não há um determinismo dos procedimentos práticos do trabalho no restante da vida do sujeito. A dinâmica instaurada pela atividade laborativa conduz necessariamente a uma crescente explicitação e desenvolvimento das categorias especificamente sociais – desenvolvimento das faculdades humanas, etc. –, todavia

Essas mudanças do sujeito não se encontram aqui orientadas, pelo menos não imediatamente, a sua totalidade enquanto pessoa; podem funcionar muito bem, no próprio trabalho, sem atuar sobre o restante da vida do sujeito. Há, certamente, grandes possibilidades de que isso aconteça, mas apenas possibilidades (Lukács, 2013, p. 105).

O aspecto decisivo destas determinações é a afirmação de que na forma originária do trabalho toda atividade ou ação humana possui a objetividade como conteúdo basilar e parâmetro regulativo do *dever-ser*. No interior desta relação com o objeto natural a subjetividade confronta os nexos causais no intuito de impor-lhe suas pretensões, ade-

quando o material à sua vontade e, ao mesmo tempo, se adequando às exigências dos atributos do elemento natural. Esta regulação posta pela objetividade do processo do trabalho é uma condição necessária para a efetivação da finalidade e torna-se, nesse contexto, critério e fundamento para o desenvolvimento de suas próprias aptidões subjetivas. O homem ao objetivar as coisas no mundo objetiva a si mesmo, constrói a si mesmo e ao seu próprio mundo. A produção humana do seu mundo coincide com o processo de formação e construção de si mesmo. A subjetividade, portanto, somente pode ser corretamente considerada em sua inter-relação com a objetividade. Não é necessário insistir sobre estas considerações, visto que já foram de certo modo referidas no capítulo anterior. Aqui convém sobretudo chamar a atenção para a advertência lukacsiana de que o *dever-ser* tem a “objetividade como função regulativa” e para o fato de que o trabalho originário apresenta-se diretamente vinculado à relação orgânica entre homem e natureza, sendo esta uma determinação válida fundamentalmente para essa situação originária da prática social.

A advertência anterior é essencial de ser enfatizada, pois os aspectos que encontramos na forma do *dever-ser* da prática laborativa ganha novas configurações com advento das formas superiores da prática social. É necessário distinguir claramente a peculiaridade desta situação inicial se quisermos compreender de maneira correta o caráter de modelo do trabalho no processo de desenvolvimento do ser social. Para tornar mais claros os aspectos mais gerais destas diferenças bastaria referir os pores teleológicos secundários, onde a finalidade da ação humana consiste em induzir outros homens a determinados pores teleológicos, o que faz com que nas formas superiores da prática social o *dever-ser* assuma um maior grau de complexidade, apresentando-se sob a forma uma prática voltada diretamente para alternativas morais, para as alternativas postas pela persuasão política etc. Entretanto essas radicais diferenças qualitativas não impedem de constatar o “fato fundamental comum” existente entre formas de pôr fundamentalmente distintas do *dever-ser*: todo o movimento que se efetiva no campo do

ser social, toda ação prática humana é sempre um *dever-ser* que necessariamente envolve decisões entre alternativas concretas – sejam elas de caráter natural ou social.

Em síntese, assim como as caracterizações próprias à condição originária não podem ser diretamente transferidas para as formas superiores da prática social, não podem igualmente ser contrapostas a elas como simples antíteses, como formas que se excluem mutuamente. Estas duas posições aqui rechaçadas coincidem para Lukács com as proposituras teóricas do materialismo mecanicista e do idealismo, respectivamente. É precisamente a forma problemática de consideração desta questão que nosso autor procura superar quando traça em linhas gerais a crítica ao duplo erro presente nessas perspectivas radicalmente contrapostas. No que diz respeito ao idealismo, Lukács afirma que

A incapacidade do pensamento idealista de compreender as relações ontológicas mais simples e evidentes se baseia metodologicamente, em última análise, no fato de se contentar a analisar, em termos gnosiológicos ou lógicos, os modos de manifestação das categorias mais desenvolvidas, mais espiritualizadas, mais sutis, ao passo que, não são apenas mantidos à parte, mas inteiramente ignorados os complexos de problemas que, na sua gênese, indicam o caminho ontológico; desse modo, são apenas consideradas as formas da práxis social que se acham mais afastadas do metabolismo da sociedade com a natureza, e não só não se presta atenção às mediações, frequentemente muito complexas, que as vinculam às suas formas originárias, mas até mesmo se constroem antíteses entre estas e as formas desenvolvidas (Lukács, 2013, p. 100).

Temos assim, aquilo que nosso autor designa como a *fetichização dos fenômenos* superiores da prática social, em detrimento da correta compreensão dos vínculos genéticos que as formas superiores possuem com a forma originária do *dever-ser*. Tal terminologia cunhada por Lukács põe em destaque a denúncia da desconsideração da processualidade do ser, de um procedimento que toma em consideração apenas uma forma específica de configuração do fenômeno, ou seja, nos

termos do autor, que termina por cair “naquela fetichização objetivista e coagulante que se verifica sempre que os resultados de um processo são considerados apenas em sua forma definitiva e acabada, e não também em sua gênese real e contraditória” (Lukács, 2012, p. 370)<sup>2</sup>.

A perspectiva crítica é revelada quando se coloca nitidamente em evidência o princípio essencial que nos auxilia a compreender adequadamente o sentido com que o trabalho pode ser tomado como modelo de toda prática social: no trabalho originário compõem-se determinados elementos e complexos parciais que na sua gênese indicam a *direção ontológica* do processo de desenvolvimento do ser social. Sinteticamente, com isto se afirma uma continuidade, mesmo nas diferenças, no processo de desenvolvimento de complexos parciais próprios à esfera do ser social. Seria, pois, incorreto tomar as formas mais diretamente vinculadas à relação homem/natureza como contrapostas às formas mais espiritualizadas da prática humana. A determinação da gênese das categorias, neste caso, a forma geral do *dever-ser* que podemos localizar como a estrutura originária do trabalho, permite estabelecer as diferenças específicas entre as várias formas possíveis de sua configuração, assim como estabelecer os atos de mediação que tornam qualitativamente distintas as formas superiores da forma primária.

São esses mesmos apontamentos que orientam a crítica lukacsiana em relação ao tratamento dado pelo idealismo à categoria do *dever-ser* e que lhe permitem igualmente denunciar os limites da consideração do materialismo mecanicista em relação à mesma questão. Para nosso autor, o velho materialismo termina por “simplesmente ignorar o papel

---

<sup>2</sup> A filosofia kantiana é lapidar neste sentido. Segundo Lukács é onde essa fetichização pode ser vista com maior clareza, pois nela podemos verificar a ausência de qualquer consideração acerca da gênese da categoria do *dever-ser*: a prática humana é estudada somente através das formas mais elevadas da moral. Em Kant encontramos uma “fetichização hipostasiante da razão”, uma absolutização da *ratio*, que faz com que o *dever-ser* se apresente como “destacado das alternativas concretas dos homens”, de forma que as alternativas que esses devem assumir na sua prática social “aparecem simplesmente como encarnações adequadas ou inadequadas de preceitos absolutos e portanto transcendentem em relação ao homem” (Lukács, 2013, p. 101).

do dever-ser no ser social e procurar interpretar toda essa esfera segundo o modelo da pura necessidade natural” (Lukács, 2013, p. 105). O seu procedimento é reducionista e determinista, pois compreende a gênese das categorias do ser social como meros resultados ou simples efeitos de determinações naturais. Segundo Lukács,

O velho materialismo comprometeu intelectualmente o caminho “a partir de baixo” porque queria deduzir os fenômenos mais complexos, de estrutura mais elevada, diretamente a partir dos inferiores, como simples produtos deles (a famigerada dedução com a qual Moleschott fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural) (Lukács, 2013, p. 105).

Nesse ponto o procedimento analítico do materialismo vulgar converge com o idealismo, sem que com isso coincidam nas suas conclusões: ambos acabam por tomar fenômenos ou planos específicos de manifestação de uma dada categoria como um aspecto isolado e decisivo, terminando por definir a forma posta no centro da análise como o critério privilegiado para a determinação da realidade de dadas categorias. Quanto a esse aspecto o procedimento do materialismo pode ser identificado como similar à anteriormente referida peculiaridade da análise do idealismo, isto é, trata-se também de uma tematização baseada na “fetichização do fenômeno”. Se o idealismo toma as formas mais abstratas – moral etc. – como uma universalidade, o materialismo mecanicista reduz toda a questão à mera naturalidade quando enfatiza aqueles aspectos ontologicamente secundários<sup>3</sup> das determinações biológicas do ser social, obscurecendo desse modo a correta compreensão da especificidade do movimento humano de transformação da natureza e conseqüentemente do seu processo de autoconstrução, que aparece sob suas proposituras como uma mera resposta humana às determinações naturais.

---

<sup>3</sup> Aqui não está presente nenhuma hierarquia de valor, mas o reconhecimento ontológico fundamental daqueles momentos preponderante e decisivos na determinação do ser social.

Portanto, se por um lado, através da consideração ontológica da gênese de dados complexos de ser – o reconhecimento de uma continuidade entre a forma originária e as formas posteriores – é rejeitada a posição que toma unicamente os resultados de um processo como uma forma acabada e definitiva, por outro lado, rejeitando a ideia comum ao materialismo, para não incorrer no mesmo erro, é necessário desfazer a ideia de um determinismo da base laborativa na configuração das formas superiores da prática social: a correta compreensão da relação entre a forma originária e as formas superiores não pode implicar uma transposição imediata da estrutura originária ou uma dedução direta das formas superiores a partir da forma genética. Precisamente nesse sentido, ainda em relação à categoria do dever-ser, Lukács acrescenta que

Seria errado tentar derivar logicamente as formas mais complexas a partir do dever-ser do processo de trabalho, como o dualismo, do mesmo modo com seria falso derivar o dualismo da contraposição presente na filosofia idealista. Como já vimos, o dever-ser no processo de trabalho já contém, enquanto tal, possibilidades de variados tipos, tanto objetivas como subjetivas. Quais dessas e de que modo se tornam realidade social, depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e – também sabemos isto – somente se pode compreender tal desenvolvimento de maneira adequada, em suas determinações concretas, *post festum* (Lukács, 2013, p. 106).

A propositura que se constitui como um *tertium datur* frente às concepções idealista e do ‘velho’ materialismo tem como perspectiva crítica a afirmação de “que entre o modelo e as suas sucessivas e mais complexas variantes há uma relação de identidade de identidade e não identidade.” (Lukács, 2013, p. 104). Dois pontos fundamentais complementam o sentido desta argumentação: em primeiro lugar, sob outra forma Lukács retoma sua determinação anterior em que afirma que “os traços específicos do trabalho não devem ser transferidos de qualquer modo para formas mais complexas da prática social” (Lukács, 2013, p. 93). Em segundo lugar, para assimilar plenamente esta questão não bas-

ta apenas mencionar o princípio de uma *identidade de identidade e não identidade*, mas compreender que a concepção de modelo contém em si a ideia do complexo trabalho como aquele que fornece – ‘tão somente’ – o campo de possíveis realizações e desdobramentos do processo de desenvolvimento do ser social. De forma que não poderíamos falar de modo algum em uma predeterminação das formas superiores ou de um simples desenvolvimento a partir da forma originária, mas, contrariamente a isto, devemos entender essa determinação como um conjunto de possibilidades e tendências presentes na estrutura originária do trabalho que delineiam o campo real de suas possíveis efetivações. É nesse sentido que pode ser afirmado que toda análise relativa ao processo de desenvolvimento do ser social, os processos e configurações que ganham curso na totalidade histórica do ser social, somente podem ser corretamente compreendidos *post festum*.

Com tudo isto trazemos ao centro de nossa reflexão apenas alguns princípios gerais que nos permitem negar uma radical descontinuidade entre as formas superiores e a forma originária da prática social, mas não demonstramos qual a efetiva relação existente entre elas. Sob esse aspecto, as análises lukacsianas da categoria do *dever-ser* não elucidam com maior amplitude o problema, se limitam apenas a apresentá-la destacando como a prática humana, tanto nos seus aspectos originários como naqueles mais espiritualizados, possuem uma base comum que se conserva mesmo nas atividades humanas de constituição radicalmente distintas daquelas do trabalho. A argumentação mais detalhada sobre tal relação é apresentada na sequência, quando Lukács, dando prosseguimento à análise dos aspectos subjetivos do processo laborativo, dirige sua atenção para a categoria do *valor*. A introdução desta problemática não implica de modo algum uma ruptura com fio analítico anteriormente desenvolvido por Lukács, pois conforme mencionamos no início desta seção, a questão da determinação da gênese da categoria do *valor* se encontra indissolúvelmente ligada à análise ontogenética do *dever-ser*. Com esta análise Lukács dá início a uma elucidação mais pormenorizada da relação existente entre a forma valor de uso e as

formas mais espiritualizadas do valor, tendo por base a determinação essencial de que as diferenças entre elas não eliminam de modo algum a estrutura básica de sua gênese ontológica.

Tal propositura é na verdade uma continuidade da linha crítica estabelecida em relação àquelas posições teóricas que cindem momentos específicos do processo de desenvolvimento das categorias do ser social. Segundo Lukács, na história da filosofia, também no caso da categoria do *valor*, encontramos vários exemplos em que

são julgados sem valor ou irrelevantes sistemas de valor que são socialmente reais, para, ao contrário, atribuir um valor autônomo somente aos valores ou sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. O fato de que em ambos os sistemas sejam descartados valores do mesmo nível, mas de conteúdo diferente (por exemplo: o maniqueísmo por parte de Agostinho), não altera em nada esse estado das coisas. Pois em ambos extremos o que importa é negar a unitariedade última do valor como fator real do ser social, mesmo levando em conta as suas mudanças estruturais, mudanças qualitativas extremamente importantes, que têm lugar no curso do desenvolvimento da sociedade (Lukács, 2013, p. 110).

Importa centrar nossa atenção sobre o que nosso autor refere como *unicidade* [*einheitlichkeit*] do valor. O ponto a considerar nesta passagem é que a estrutura originária do trabalho apresenta determinações que são válidas para todas as formas do valor, seja ele econômico, moral, estético, etc. Falar em *unicidade* nos termos lukacsianos implica sustentar o valor como atributo essencial de toda prática humana, implica também dizer que todas as formas que surgem ao longo do processo de desenvolvimento do ser social se fundam sobre uma mesma base originária, não sendo portanto formas contrapostas ou excludentes, mas modos estruturalmente e qualitativamente distintos de alternativas que, como já mencionamos anteriormente, estão presentes em toda prática humana. Feitas estas considerações é imprescindível indagar como e de que modo poderíamos afirmar a validade desses fundamentos originários do valor como uma universalidade? E se esta base comum

se mantém, de que modo permanece, isto é, que mudanças estruturais (qualitativas) poderíamos verificar no curso do desenvolvimento social”?

Responder as estas questões implica considerar o quê para Lukács aparece como a alternativa dialética de superação da dicotomia gerada por estas posições extremas:

O *tertium datur* em relação a esses dois extremos só pode ser oferecido pelo método dialético. Somente por meio desse método se pode evidenciar que a gênese ontológica de uma nova espécie de ser já traz em si as suas categorias decisivas, – e por isso o seu nascimento significa um salto no desenvolvimento, – mas que essas categorias, de início, apenas estão presentes em si, e o desdobramento do em-si ao para-si deve ser sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico. Essa superação [*Aufhebung*] do em-si através da sua transformação em um para-si contém as consistentes determinações do anular, conservar e elevar a um nível superior, que parecem excluir-se mutuamente no plano lógica formal. Por isso, é necessário também, ao comparar as formas primitivas com as superiores do valor, ater-se a esse caráter complexo da superação (Lukács, 2013, p. 110).

A ênfase é posta no caráter processual e histórico do desenvolvimento de uma dada categoria, na medida em que inicia sua análise pelo reconhecimento de que o processo histórico de desenvolvimento subentende a possibilidade da contradição, da desigualdade, da continuidade na descontinuidade como momentos no interior do desdobramento do complexo do ser social. Compreender o sentido e o modo como o trabalho ou as categorias originárias nele presentes pode ser entendido como modelo para as práticas sociais superiores, envolve esta noção de *Aufhebung*. A *Unicidade* do valor envolve, portanto, o conceito de identidade abstrato já referido por nós anteriormente. Trata-se de apreender aqueles traços que seriam comuns a todas as práticas sociais, sem desconsiderar o fato de que são formas qualitativamente distintas, planos práticos de alternativas humanas radicalmente diferentes umas das outras.

A argumentação que acima relatamos desenvolve-se basicamente no interior do tratamento da seguinte questão: “o valor é uma propriedade objetiva de algo que, no ato valorativo do sujeito, é simplesmente reconhecida – de maneira certa ou errada – ou ele surge como resultado de tais atos valorativos?” (Lukács, 2013, p. 106). A discussão que Lukács estabelece está desse modo direcionada diretamente para um confronto aberto com o problema axiológico da fundamentação objetiva ou subjetiva do valor; visa a negação de ambas posições unilaterais na tentativa de superar suas dificuldades, e nesta medida encontrar o termo exato da efetiva relação existente entre, por um lado, a subjetividade e a objetividade no interior do processo de formação do valor, e, por outro, entre a forma originária e as formas superiores – mais espiritualizadas – do valor. Veremos como ambas questões encontram-se em profunda relação uma com a outra.

Pelo próprio caráter da análise ontológico-genética lukacsiana é necessário iniciar determinando a gênese da categoria do valor a partir do seu modo de apresentação mais elementar – no instante da passagem do ser natural ao ser social – em que aparece como “ineliminavelmente ligado à existência natural” (Lukács, 2013, p. 107) na forma de um valor de uso (de um bem produzido no trabalho). O valor no interior desse quadro apresenta-se em uma relação direta com as propriedades objetivas dos elementos naturais, encontra-se diretamente referido à capacidade do objeto de satisfazer necessidades humanas: um objeto possui valor, é útil, se ele é capaz de suprir determinadas necessidades e cumprir determinadas funções: “no trabalho como produção de valores de uso (bens) a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades está posta como problema de utilidade, como elemento ativo do ser social” (Lukács, 2013, p. 111).

O modo como é colocado o problema na forma originária do trabalho fornece por si só os argumentos para a refutação da posição subjetivista do valor, simplesmente porque no trabalho originário o valor de uso aparece como uma utilidade objetiva de um determinado objeto, e

nesta medida, necessariamente, o objeto com o qual o homem se relaciona deve possuir propriedades que satisfaçam suas necessidades. Em outras palavras, o fato de um dado elemento ou objeto servir para satisfazer uma dada necessidade, independe da atribuição subjetiva, são suas propriedades reais, efetivamente existentes, que constituem pela sua natureza uma utilidade frente a uma dada necessidade humano-social.

o valor de uso não é um simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas, ao contrário, estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é a constituição objetiva do valor de uso que demonstra a correção ou incorreção deles e não o inverso (Lukács, 2013, p. 108).

Entretanto, a tese de uma atribuição objetiva ao valor de uso não pode ser afirmada de modo imediato simplesmente porque refutado logo de saída a posição contrária. Lembremo-nos de que a posição lukacsiana visa a refutação dos dois polos contrapostos do problema axiológico, e nesse sentido não pode deixar de ver também como problemática a afirmação da existência de objetos que sejam valiosos por si mesmos. Trazer novamente à baila a observação mencionada por nós no início desta seção é imprescindível nesse contexto. Lá afirmamos que o valor não pode ser identificado como uma propriedade inerente ao objeto – precisamente porque tal categoria não existe na esfera da natureza. Valemo-nos, pois, da afirmação várias vezes reposta por Lukács, sob diferentes maneiras, de que

nenhum natural contém em si, enquanto prosseguimento de suas propriedades, de suas leis naturais, a propensão a ser utilizável (ou não utilizável) por finalidades humanas enquanto meio de trabalho, matéria-prima etc. (Lukács, 2012, p. 360-361).

Acrescente-se a isto a observação de que, em um plano mais geral, trata-se de uma evidência facilmente constatável quando consideramos as formas superiores do valor (os valores espiritualizados como por exemplo os estéticos, éticos, etc.). A mesma relevância dessa negativa pode também ser constatada na consideração da esfera econômica,

onde o valor – enquanto valor de troca – aparece como algo essencialmente não natural, bastando lembrar, para confirmar o que aqui se afirma, uma famosa passagem do livro *O capital* em que Marx observa ironicamente que “até então nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou diamante” (Marx, 2013, p. 158). De forma que “o valor não pode ser obtido diretamente a partir das propriedades naturalmente dadas de um objeto” (Lukács, 2013, p. 106), simplesmente porque a essência do valor é algo não natural.

Na forma originária eminentemente vinculada à prática laborativa humana, que deve ser discutida à parte, o valor se encontra diretamente referido à utilidade ou não utilidade de dado objeto, “o valor caracteriza o produto final de certo trabalho como provido ou desprovido de valor” (Lukács, 2013, p. 106). O valor se apresenta sempre em referência às atividades desenvolvidas pelos homens que almejam a satisfação de suas necessidades. A objetividade do valor de uso envolve, necessariamente, a relação das propriedades objetivas do elemento natural com as necessidades sociais. Nesse sentido, pela dimensão relacional que por esta via se instaura, algo somente pode possuir valor sempre em referência a um pôr teleológico, ou em outras palavras, sempre em referência a uma prática humana: “com efeito, só referida a um pôr teleológico a utilidade pode determinar a espécie de ser de qualquer objeto, apenas nessa relação pertence à essência desse último, enquanto existente, ser útil ou o seu contrário” (Lukács, 2013, p. 108).

O valor não é uma propriedade natural do objeto, mas essa propriedade em sua relação ao pôr teleológico. É a dimensão objetivante da ação teleológica do homem que faz com que no objeto possa ser reconhecido a existência de um valor.

Disto se segue que podemos considerar o valor de uso como uma forma objetiva de objetividade social. Sua socialidade está fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, da atividade etc. dos objetos naturais, e esse processo, enquanto afastamento das barreiras

ras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se desdobra sempre mais, tanto em extensão como em profundidade (Lukács, 2013, p. 107).

A redundância terminológica aqui – *forma objetiva de objetividade social* – enfatiza a dupla existência do objeto: de um lado, ele permanece sempre, tomado em sua dimensão interna, vinculado aos processos causais da natureza – submetido às suas propriedades físico-químico naturais –, e se constitui nesta medida como algo que, mesmo que posto pela atividade humana, opera sempre a partir dos nexos causais que lhes são próprios; por outro, na medida em que produzido pelo homem, ele é ao mesmo tempo um objeto natural humano – ou humanizado –, ou seja, possui para além de sua objetividade natural, também uma objetividade social. O objeto não é mais meramente um objeto natural pelo simples fato de que ele é *produzido* com a finalidade de desempenhar uma *função social* específica. É o processo laborativo que determina o modo de ser do objeto enquanto uma utilidade. Através do trabalho “o ser-para-nós do produto torna-se uma sua propriedade objetiva realmente existente” (Lukács, 2007, 231).

Os aspectos aqui revelados são passíveis de serem constatados mesmo naquelas atividades mais primitivas do homem, onde é possível encontrarmos casos limites em que os valores de uso não são produtos derivados diretamente do trabalho, mas são objetos formados naturalmente, como por exemplo, a terra, a lenha colhida nos bosques, o ar, etc. Mesmo nesses casos, em que os objetos não são produtos diretos da atividade humana, a afirmação do valor de uso como algo que se define como uma utilidade sempre em referência a um pôr teleológico permanece válida, pois tais elementos funcionam como base para a criação e realização dos produtos do trabalho, isto é, são em grande medida matérias-primas sobre as quais incidem as ações dos homens. Tais elementos naturais, nesta medida, também aparecem como valores não na forma de objetos que possuam valor em si mesmos, mas através da relação efetiva que esses possuem com a atividade prática do homem. Em suma, podemos dizer que as propriedades naturais dos

objetos, que formam a base necessária do valor, aparecem como valiosas apenas potencialmente. Para que as propriedades dos elementos naturais ou os objetos da natureza possam constituir-se efetivamente como valores, para passar a ato, é necessário que se apresentem em uma relação prática com os interesses e com as necessidades sociais.

Nesse contexto, podemos afirmar com segurança de que “todos os objetos do ser social não são simplesmente objetividades, mas sem exceção objetivizações” (Lukács, 2013, p. 374). Bastaria lembrar aqui – e esse é um argumento do próprio autor – que no ato da coleta já estão presentes, em gérmen, as categorias subjetivas e objetivas do trabalho. Portanto – e é conveniente insistir nesse ponto – não se trata de um objeto natural, mas de uma forma de objetividade produzida pela atividade prática humana, uma forma de existência posta essencialmente através de uma mediação humano-social. É somente no interior desta relação prática que algo pode possuir valor, pode se constituir como um “existente útil ou não útil”.

Com essas considerações, Lukács conclui:

Neste sentido, o valor que aparece no trabalho enquanto processo que reproduz valor de uso, é sem nenhuma dúvida objetivo. Não só porque o produto, no pôr teleológico pode ser medido, mas também porque esse mesmo pôr teleológico em sua relação “se... então” com a satisfação da necessidade também pode ser demonstrado e comprovado como objetivamente existente, como válido (Lukács, 2013, p. 111).

As reflexões lukacsianas acerca do valor, como não poderia deixar de ser, acompanham os mesmos passos presentes na análise da gênese do dever-ser, em que a ênfase recai no papel de regulação da objetividade no processo de autoformação do ser social. Essa objetividade, porém, não pode ser entendida independentemente da subjetividade. É o que nos revela a análise do valor de uso, em que constatamos que, se por um lado o valor não pode existir independentemente dos objetos reais, não pode igualmente existir fora da relação com o sujeito.

Na análise da categoria do valor encontramos duas indicações centrais que podem ser afirmadas como traços comuns e como base necessária para a realização de todas formas de valor: o primeiro reafirma a objetividade como fundamento primário da processualidade do ser social, como fundamento de sua prática, e nesta medida, é a objetividade do valor “no interior do ser social que decide acerca da correção ou falsidade dos pores alternativos orientados para o valor” (Lukács, 2013, p. 118); e o segundo destaca, por decorrência, que toda ação subjetiva é sempre uma resposta objetiva a demandas e processos igualmente objetivos – e, neste sentido, não são simples atribuições subjetivas de juízos de valor.

Se foi possível identificar estas assertivas na forma originária do valor, cabe pois agora extrair as consequências desta generalidade para as formas superiores da prática social, demonstrando a peculiaridade com que em cada âmbito elas se realizam, para desse modo demonstrar que “o fato de que os valores, nos níveis mais altos da sociedade, assumam formas mais espirituais /.../ não elimina o significado básico dessa gênese ontológica” (Lukács, 2007, 231).

Tomando agora como referência a análise do valor na esfera da economia o primeiro aspecto desta continuidade pode ser observado pela relação existente entre essas formas qualitativamente distintas do valor, isto é “o valor é a unidade entre valor de uso e valor de troca”. O valor econômico não elimina a essência originária do valor sob a forma de valor de uso, que constitui, segundo Lukács, uma universalidade comum a toda formação social precisamente por ser a expressão primordial da relação orgânica entre homem e natureza. O valor econômico pressupõe – e aqui não é relevante com que grau de mediações – a existência do valor de uso: “A objetividade do valor econômico está fundada na essência do trabalho como metabolismo entre sociedade e homem e, no entanto, a realidade objetiva do seu caráter de valor vai além desse nexos elementar” (Lukács, 2013, p. 116).

O valor econômico está assentado na *essência do trabalho*, porém

a *realidade objetiva do seu caráter de valor* possui especificidades que não podem ser encontradas na forma originária do valor, isto é, contém elementos que o tornam distinto do valor que comparece na gênese do trabalho. Aqui a referência se volta fundamentalmente à diferença entre a imediatidade do valor de uso como critério da prática no trabalho originário e o valor na economia, onde podemos verificar que nas formas superiores a relação que se estabelece com a produção de um dado valor não é do mesmo modo imediata. Com ele surgem mediações que remetem para além da esfera específica da relação homem/natureza, ou melhor, esta relação sofre o impacto sempre crescente de uma maior mediação social no seu processo de efetivação.

Assim se produz no valor econômico, uma intensificação qualitativa diante do valor que já existia na atividade simples, produtora de valores de uso. Surge assim um duplo movimento contraditório: de um lado, o caráter de utilidade do valor sofre uma intensificação em direção ao universal, para o domínio de toda a vida humana, e isso acontece simultaneamente ao tornar-se cada vez mais abstrato da utilidade, na medida em que o valor de troca, sempre mediado, elevado à universalidade e em si mesmo contraditório, assume um papel de guia nos intercâmbios sociais dos homens. Sem que com isso se possa esquecer que a vigência do valor de troca sempre pressupõe que este se baseie no valor de uso. O novo, então, é um desdobramento contraditório, dialético, das determinações originárias, já presentes na gênese e não a sua simples negação abstrata (Lukács, 2013, p. 116).

O caráter mais complexo do valor econômico pode ser observado pela relação de dependência e independência com o valor de uso, que revela sua peculiaridade contraditória, isto é, o fato de que ele não pode se realizar sem se assentar sobre um valor de uso, mas que porém, ao mesmo tempo, assume o caráter de uma universalidade e determina de forma decisiva o próprio modo da produção dos valores de uso<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Lukács faz neste contexto uma rápida menção à análise marxiana da “metamorfose das mercadorias”, demonstrando como os aspectos mais complexos destas relações superiores podem ser vistos no caráter contraditório com que a compra e venda

os valores de uso, os bens, representam uma forma de objetividade social que se distingue das outras categorias da economia somente porque, sendo a objetivação do metabolismo da sociedade com a natureza e constituindo um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos, não está sujeita – considerada na sua universalidade – a nenhuma mudança histórica; naturalmente, que se modificam continuamente os modos fenomênicos, até mesmo no interior da mesma formação (Lukács, 2013, p. 107).

Convém, feitas estas considerações iniciais que apontam para o caráter universal dos valores de uso e que ao mesmo tempo estabelecem em linhas gerais a relação intrincada com que o valor de troca se encontra com esse, retornarmos ao problema da determinação da objetividade do valor na esfera da economia. Vale portanto dizer que aqui iremos tratar daquela noção anteriormente referida, *Aufhebung*, pela qual se compreende a existência de formas qualitativamente distintas de uma dada categoria, mas que entretanto guardam entre si uma relação de identidade no que diz respeito a determinados traços decisivos que podem ser identificadas na análise de sua forma originária. Dentre esses traços a objetividade, assim como o critério de utilidade como determinante decisiva da sua definição, se mantém na forma dos valores econômicos, porém sofrem com a complexificação da prática social-humana uma “elevação no universal”, perdendo seu aspecto de uma prática singular vinculada a necessidades sociais específicas e terminando por se estender por todo o domínio da vida.

O caráter mais universal e complexo do valor na esfera da economia, a que trataremos a partir de agora, possibilita já de início fazer os apontamentos necessários para refutar qualquer perspectiva de uma fundamentação subjetivista. A descrição dessa generalidade do valor

---

se apresentam na sociedade capitalista: elas aparecem na prática como atos cindidos, “reciprocamente autônomos, casuais um em relação ao outro”, muito embora sejam “atos objetivamente solidários”. Donde Lukács conclui conjuntamente com Marx: “a unidade interna se move em oposição externa”.

econômico, assim como a refutação da fundamentação subjetivista é formulada nos seguintes termos:

Também a mais complexa economia é o resultado de pores teleológicos singulares e de suas realizações, ambos na forma de alternativas. Naturalmente, o movimento do conjunto das cadeias causais assim originadas produz, mediante suas interações imediatas e mediatas, um movimento social cujas determinações últimas se sintetizam numa totalidade processual. Esta, porém, a partir de certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares – que operam os pores e decidem entre as alternativas – de maneira tão imediata de tal modo que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com segurança absoluta, como acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender corretamente as conseqüências de suas próprias decisões. Como poderiam, pois, seus pores de valor constituir o valor econômico? O próprio valor está presente objetivamente e é exatamente a sua objetividade que determina – mesmo que objetivamente não com a certeza adequada e subjetivamente sem uma consciência adequada – os pores teleológicos singulares, orientados para o valor (Lukács, 2013, p. 113).

As tendências e leis mais gerais da economia surgem como a resultante “de uma indissociável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua” (Lukács, 2012, p. 345), são a síntese das inúmeros pores teleológicos singulares efetivados no processo histórico de desenvolvimento da humanidade. Grife-se aqui ‘singulares’, pois o processo não possui um *telos*, um fim último para o qual caminha arrastando consigo as individualidades, ele é fruto dos pores teleológicos singulares assumidos pelos indivíduos que determinam através de suas decisões práticas imediatas a diretriz do processo, sendo concomitantemente determinados pela totalidade do complexo do ser social desse modo constituída. Nos termos de Lukács, podemos portanto dizer que a complexidade que tem lugar nas práticas superiores nasce dos próprios atos singulares dos indivíduos, que ao decidirem

entre alternativas postas em suas práticas singulares põem em movimento uma série de outras determinações sociais gerais, que transcendem a imediatividade de suas decisões, produzindo “outras alternativas de estrutura análoga e fazendo surgir séries causais cuja legalidade vai além das intenções contidas nas alternativas” (Lukács, 2012, p. 345)<sup>5</sup>.

O problema que aqui se coloca diz respeito ao aspecto não mais direto das ações singulares dos indivíduos em relação às alternativas da esfera da economia. A formação do valor econômico não se estabelece tal como no trabalho originário em que o pôr do valor aparece de forma direta como o dever-ser da prática laborativa. Nas sociedades mais avançadas da produção essa relação aparece com tal complexidade que impossibilita ao próprio sujeito que realiza e produz o valor, uma exata compreensão daquilo que efetivam em suas posições singulares. Ou seja, o indivíduo responde à sua prática imediata, porém essa prática está baseada em alternativas que transcendem a singularidade de suas decisões e que, precisamente por isso, põem em movimento um conjunto de nexos que criam novas alternativas, sobre as quais ele não necessariamente possui consciência. Não há, pois, como sustentar que o valor seja neste caso atribuições subjetivas, já que os indivíduos dificilmente conseguem acompanhar – pelo menos não necessariamente acompanham – a repercussão de seus atos singulares na formação desses valores. A objetividade ontológica das alternativas dos valores da economia se mantém de forma independente das intenções conscientes dos indivíduos, no entanto, são as posições singulares por eles assumidas que realizam o valor econômico na exata medida em que condizem, encontram-se em conformidade com as tendências mais gerais das leis econômicas. Por isso, podemos dizer que assim como no trabalho,

---

<sup>5</sup> Lukács caracteriza este processo como uma *causalidade social*: “Todo evento social decorre de pores teleológicos individuais; mas, em si, é de caráter puramente causal. [...] O processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades” (Lukács, 2007, p. 235).

na práxis econômica são orientadas a valores que não representam de modo nenhum simples resultados, sínteses etc. dos valores subjetivos singulares, mas, ao contrário, é sua objetividade no interior do ser social que decide acerca da correção ou falsidade dos pores alternativos orientados para o valor (Lukács, 2013, p. 118).

A argumentação acerca da objetividade dos valores econômicos é elucidada com maior clareza no exemplo colhido por Lukács nos *Grundrisse*, onde Marx sustenta a ideia da “economia de tempo e a repartição planificada do tempo de trabalho nos diversos ramos da produção” como “a primeira lei econômica sobre a base da produção social”. Tal lei se revela em toda sua amplitude quando considerando o desenvolvimento econômico da humanidade observamos que o crescente e incessante aumento da quantidade de valores produzidos implica paralelamente a correspondente diminuição do trabalho socialmente necessário para a sua produção. No universo da produção capitalista, o valor, enquanto tempo socialmente necessário para a produção de um dado bem ou valor de uso, apresenta-se como tendência mais geral determinante, e nesta medida se põe como critério necessário e objetivo, ou melhor, põe a necessidade de sua realização como alternativa concreta para os pores singulares. A este propósito, Lukács ressalta aquilo que é uma afirmação do próprio Marx, que assim “como a sociedade deve repartir seu tempo de forma planificada para conseguir uma produção adequada às suas necessidades globais, assim o indivíduo singular deve repartir justamente o seu tempo para obter conhecimento em proporção adequada ou para satisfazer as variadas exigências da sua atividade” (Marx, 2011, p. 119). A objetividade desta lei econômica está dada na imediatez da vida de cada indivíduo, pois “os efeitos causais dos diferentes fenômenos se sintetizam exatamente em uma lei tal e desse modo retroagem sobre os atos singulares, determinando-os, e o singular deve, sob pena de ruína, adequar-se a essa lei” (Lukács, 2013, p. 113).

Esta ação de retroagir sobre os próprios atos singulares dos indivíduos não possui apenas o caráter pernicioso acima referido. Paralelamente ao aumento da produção e a conseqüente diminuição do tempo

de trabalho necessário para a produção, ocorre a explicitação da sociabilidade, pela via do recuo das barreiras naturais: estes desdobramentos imanentes às próprias tendências econômicas realizam, mesmo que os homens não tenham a exata consciência deste fato, o desenvolvimento de capacidades e faculdades humanas. O desenvolvimento da riqueza, o aumento da produção, promovem paralela e simultaneamente o desenvolvimento do domínio humano sobre as *forças da natureza*, “tanto sobre as da chamada natureza, quanto sobre as da sua própria natureza” (Marx). Novamente aqui Lukács traceja seus argumentos com base nos *Grundrisse*, em que a partir de uma longa citação, afirma que “o que na lei do valor, entendida em geral, expressa-se como diminuição quantitativa do tempo de trabalho socialmente necessário na produção de mercadorias é apenas um lado da conexão global, cujo elo integrativo é formado pelo desenvolvimento das faculdades humanas.” (Lukács, 2012, p. 347). É esta mesma lei que aqui se coloca como uma necessidade para as práticas singulares dos indivíduos que forma a base do processo de desenvolvimento tanto objetivo quando subjetivo do ser social.

Aquele mesmo processo formativo dos atributos e faculdades humanas que tem início na base originária do trabalho não se encerra com o advento das formas superiores do valor econômico, ao contrário, este se conserva de modo mais mediado, desta vez subjugado às leis do valor da economia que fazem com que os homens, mesmo sem terem uma consciência adequada desse fato, desenvolvam suas faculdades especificamente humano-sociais, e, desse modo, ampliem simultaneamente sua capacidade de dominar a natureza e realizar seu próprio mundo. Mesmo que pela via da contradição imanente, mesmo que esse processo implique a efetivação das mais tortuosas fases de transição, das mais perversas, cruéis e mutiladoras trajetórias do ponto de vista humano e individual, o desenvolvimento das capacidades produtivas humanas aparece por si só como um valor, e neste sentido como um processo que em si mesmo promove a explicitação e o desenvolvimento das categorias específicas dessa forma de ser, ou seja, mesmo que de modo contraditório e antagônico o ser social realiza a si mesmo no interior desse processo.

A práxis econômica é consumada pelo homem – através de atos alternativos –, mas a sua totalidade constitui um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe opõem como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica da realidade, e, apesar disso, produzem e reproduzem, na sua objetiva dialética processual, em nível sempre mais elevado, o homem social; mais precisamente: produzem e reproduzem tanto as relações que tornam possível o desenvolvimento superior do homem como, no próprio homem, aquelas faculdades que transformam em realidade tais possibilidades (Lukács, 2013, p. 115).

A total independência desse processo de desenvolvimento diante da singularidade avaliativa dos homens é o componente decisivo que confirma o caráter objetivo do valor econômico e igualmente das tendências que decorrem da sua explicitação. Diz Lukács:

A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos aqui com o termo ‘valor’, é efetivamente, sem prejuízo de sua objetividade, em última análise, mas somente em última análise, o fundamento ontológico de todas as relações sociais a que chamamos valores; e, por isso, também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevantes que são chamadas de avaliações (Lukács, 2012, p. 344).

Essas afirmações levam-nos ao entendimento de que a objetividade do processo deve ser compreendida como a resultante sintética do movimento singular e do processo global. No interior dessa interação os valores econômicos aparecem como momentos reais, concretos, formados na processualidade histórica do ser social que atua objetivamente na formação e configuração do seu processo de desenvolvimento. A prática dos homens torna-se real e efetiva, capaz de realizar valor, na medida em que corresponde à legalidade econômica imanente, ou é capaz de incidir sobre ela e a partir de sua própria objetividade transformá-la efetivamente (a questão da revolução). A especificidade do processo de desenvolvimento do ser social é dada por essa dupla

face de determinação que é caracterizada como uma “simultânea dependência e independência dos seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, imediatamente, os fazem surgir e prosseguir” (Lukács, 2012, p. 345). Expressa-se, deste modo, a perspectiva marxiana de que homens fazem sua própria história, porém não em circunstâncias por eles escolhidas<sup>6</sup>. O que equivale a dizer que esta totalidade processual não pode ser tomada como algo transcendente às próprias individualidades, como totalmente independente das ações dos homens, mas pelo contrário, deve ser vista como a resultante das pores teleológicos singulares, que na sua totalidade retroagem sobre os próprios indivíduos provocando neles consequências e desdobramentos que explicitam formas cada vez mais sociais de mediação de suas relações com a natureza e entre si mesmos. E nesta medida, promovem não apenas o desenvolvimento de suas capacidades humano-sociais, mas geram uma série de outras alternativas que extrapolam o campo da esfera econômica propriamente dita.

Essa última referência força nossa análise ao reconhecimento de outra questão importante a ser tratada por nós. Diz respeito ao fato de que, se por um lado, a economia aparece como *momento preponderante* da realização dos momentos do ser social, por outro, é essencial demonstrar que “não podem existir atos econômicos privados de uma intenção” (Lukács, 2012, p. 109) que seja independente daqueles indivíduos que a realizam pela via de suas finalidades mais imediatas. Para que as pores da esfera econômica se realizem é necessário que surjam outros tipos de pores teleológicos, que se apresentam mais diretamente voltados à forma de organização dos homens no interior de uma dada sociedade. Já fizemos referência a essa questão anteriormente, aqui temos a possibilidade de retomá-la para abordá-la de uma forma mais

---

<sup>6</sup> “Os homens fazem 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.” (Marx, 2011a, p. 25).

concreta e efetiva. Trata-se, portanto, de estabelecer os nexos mais gerais daquilo que referimos como uma continuidade da base material da sociedade com as formações mais espiritualizadas da prática social. Podemos iniciar dizendo que assim como na inter-relação existente entre a forma do valor de uso com o valor de troca, nestas instâncias, a economia e as práticas sociais superiores, também encontramos um vínculo estrutural entre essas distintas formas de valores. A estrutura que identificamos como a gênese da categoria do valor, a relação que estabelecemos entre ela e as formas do valor econômico, lança luz sobre outras instâncias da prática social, tais como – o direito, moral, etc. Nessa medida, introduzir aqui a problemática dos valores humano-morais não se choca com a perspectiva lukacsiana, pois, para o autor, quando co-tejamos as formas primárias da prática social com as formas superiores podemos constatar que a

diferença decisiva entre as alternativas originárias no trabalho apenas orientado para o valor de uso e no trabalho em um nível mais elevado se baseiam, acima de tudo, em que o primeiro contém os pores teleológicos que transformam a própria natureza, ao passo que no segundo o fim é, em primeira linha, a influência sobre a consciência de outros homens, a fim de induzi-los aos pores teleológicos desejados. O âmbito da economia socialmente desdobrada contém pores de valor de ambos os tipos entrelaçados de modos diversos, porém, nesse complexo, também os do primeiro tipo, sem perder a sua essência originária, sofrem mudanças que os tornam diferentes. Através dele surgiu, no âmbito da economia, uma complexidade maior do valor e dos pores de valor. Quando, então, entramos em âmbitos não econômicos, nos encontramos diante de questões ainda mais complexas e qualitativamente diversas. Isso de modo nenhum significa que a continuidade do ser social tenha cessado de existir, de manter-se constantemente ativa (Lukács, 2013, p. 118).

Quando observamos as formações superiores do ser social em sua totalidade verificamos que as alternativas aí presentes não são apenas de conteúdo eminentemente econômico, mas, ao contrário, são formadas por um conjunto interligado de alternativas econômicas e extraeconômi-

cas. No conjunto das formas superiores da prática social podemos encontrar aquelas alternativas típicas dos porões teleológicos secundários, em que estão envolvidos valores que não se vinculam diretamente com o pôr de valores econômicos, mas que guardam em última análise uma relação com este complexo específico da totalidade do ser social.

A relação entre a esfera jurídica e a esfera da economia é exemplar para compreender o conteúdo das inter-relações existentes entre as instâncias distintas das formações sociais superiores. O direito faz parte daquele conjunto de práticas sociais que se tornaram autônomas no curso da história, que assumiram uma forma heterogênea e de relativa independência em relação à esfera da economia, mas que entretanto, tem sua origem e é por sua essência uma forma de mediação que visa a uma melhor regulação da reprodução social. A complexificação da produção material promove o surgimento do direito enquanto necessidade de “ordenar e regulamentar atividades materiais decisivas”<sup>7</sup>. Neste sentido, os valores existentes na esfera do direito não são um código de convenções espontaneamente produzido pelos juristas<sup>8</sup>, mas respondem a alternativas efetivas postas pela totalidade da prática social, e que, a partir de um plano de decisões não mais estritamente ou diretamente baseado na posição de valores econômicos, regulam aspectos específicos da esfera da economia; ou, nos termos de Lukács, a regulamentação jurídica, “não tem nada a ver com a produção material em si; entretanto, a partir de um determinado estágio, esta não poderia

---

<sup>7</sup> Conforme escreve Ester Vaisman a esse respeito, em “A Ideologia e sua Determinação Ontológica”;; para Lukács, “/.../ o direito nasce a partir da necessidade de resolver e ordenar conflitos derivados do processo produtivo e em apoio a este, e a gênese do direito se dá concomitantemente à diferenciação e complexificação da divisão social do trabalho, de tal forma que, gradativamente, ele se torna uma esfera específica na qual atuam profissionais especializados que vivem de sua atividade” (in: *Revista Ensaio*, n. 17/18; São Paulo: Ed. Ensaio, 1989, p. 422).

<sup>8</sup> Com base nesses argumentos é possível para Lukács denunciar um dúplice erro presente nas formas de consideração dos valores pertencentes à esfera não econômica: por um lado, a concepção do pensamento idealista que considera o direito como algo que repousa sobre si mesmo, e por outro, o erro do materialismo vulgar que acaba por derivar “mecanicamente este complexo a partir da estrutura econômica” (Lukács, 2013, p. 119).

mais ocorrer sem fricção, sem uma regulamentação jurídica da troca, do intercâmbio, etc.” (Lukács, 2013, p. 497). Em síntese, são esferas que se encontram na realidade em determinação reflexiva.

É exatamente a dependência objetivamente social do âmbito do direito em relação à economia e, ao mesmo tempo, a sua heterogeneidade, assim produzida, nos confrontos com esta última que, na sua simultaneidade dialética, determina a peculiaridade e a objetividade social do valor (Lukács, 2013, p. 119).

O direito tem por base o mesmo conjunto de alternativas concretas postas pelo “*hic et nunc* histórico-social”. No entanto, afirmar a existência de uma base comum – o processo histórico social – não significa tomar as formas de alternativas extraeconômicas como meramente derivadas ou simples reflexos passivos da esfera da economia. Elas surgem por necessidade ontológica e constituem uma determinante decisiva e necessária para o próprio desdobramento do processo. Significa dizer, portanto, que na medida em que as leis e normas do direito regulam o caráter das alternativas presentes na própria esfera econômicas, necessariamente interagem – determinando e sendo determinados – com as alternativas concretas presentes na esfera da economia e deste modo atuam de forma decisiva na própria realização dos valores econômicos. A prioridade do momento econômico não é neste sentido uma atribuição valorativa de tipo hierarquizante, mas o reconhecimento de sua anterioridade no interior deste processo de inter-relação. É importante, portanto, ter presente que um não se realiza sem o outro, são momentos que aparecem como uma unidade no interior do complexo total do ser social, mas ao mesmo tempo é essencial considerar, para que essa relação seja corretamente compreendida, a peculiaridade dessas interações e, nesse sentido, vale o reconhecimento de que a esfera do direito se põe por uma necessidade da esfera econômica, que a engendra e não contrário. A anterioridade e a prioridade é nesse sentido da economia.

Contudo, quando falamos da esfera do direito lidamos com uma instância que se encontra em uma relação mais imediata com o proces-

so reprodutivo da vida social e deste modo a continuidade existente entre estas esferas revela-se com mais clareza. A situação é mais densa e complexa quando consideramos aqueles valores, cujas alternativas se põem quase sempre de modo profundamente heterogêneo às tendências econômicas intrínsecas ao processo de reprodução. Demonstrar a objetividade das formas designadas como extraeconômicas, como por exemplo do conjunto de valores e alternativas humano-morais, é uma tarefa necessária se se pretende confirmar a tese da continuidade entre as formas de valores mais diretamente ligadas à relação homem/natureza (valor econômico como base da reprodução social) e aquelas mais espiritualizadas. Lukács delinea este problema a partir de um relevante exemplo literário:

Balzac, como o mais profundo historiador do desenvolvimento capitalista na França, mostra, no comportamento de Birotteau<sup>9</sup>, o fracasso face aos procedimentos capitalistas de então e, embora os seus motivos psicológico-morais sejam dignos de respeito, no plano do valor o fracasso continua no plano dos valores, como algo negativo, ao passo que o fato de que o seu assistente e hábil genro Popinot seja capaz de resolver os mesmos problemas econômicos é, com razão, valorizado positivamente. Não é por acaso que Balzac, e aí está a sua característica lucidez, apresenta, no desenvolvimento ulterior de Popinot, de modo implacavelmente negativo os lados obscuros humano-morais dos seus êxitos econômicos (Lukács, 2013, p. 120).

Revela-se a natureza distinta dessas alternativas, que em sua heterogeneidade culminam, neste exemplo, na exclusão ou impossibilidade da outra. É próprio desta base mais ampla e distinta típica dos valores nas formas superiores da prática social, assumir também a forma de uma *contraditoriedade* e *antagonismo* com as alternativas e tendências da própria base econômica da sociedade. No entanto, visto sob a ótica ontológica, é fundamental reconhecer que a fonte, tanto dessa hetero-

---

<sup>9</sup> Personagem protagonista do romance *História da grandeza e da decadência de César Birotteau*, de Honoré de Balzac, de 1837.

geneidade como do caráter conflituoso do antagonismo entre valores, é dada pela própria dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social, e isto

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 (Lukács, 2013, p. 119).

A objetividade e legalidade do processo global do ser social encontra-se indissociavelmente vinculadas às decisões entre alternativas dos indivíduos, entretanto, na sua totalidade processual, possuem concomitantemente uma “estringência social” que se impõe – em certa medida – aos atos singulares. De forma que os pores singulares dos indivíduos não necessariamente acompanham, pelo menos de modo direto e imediato, a unicidade dos valores da economia, podendo inclusive assumir a forma de uma reação a essas tendências que se colocam diante deles como uma necessidade causal-legal. Neste sentido, adverte Lukács, “a contraditoriedade aqui é apenas um momento importante da interdependência” (Lukács, 2013, p. 119).

Lukács recorre a Engels para mostrar a gênese destes antagonismos e destas heterogeneidades – a não linearidade entre valores econômicos e valores morais – surgidos diretamente da base do processo de desenvolvimento do ser social. Engels, na introdução à obra marxiana *Miséria da filosofia*, demonstra que, se de um lado a dissolução do comunismo primitivo aparece como um movimento progressivo do processo do ser social, por outro lado, tal processo leva no plano mais imediato ao surgimento dos mais baixos e vis interesses no plano moral (avareza, rapina, violência, traição, etc.). Estes sentimentos corrompem e praticamente levam à ruína a sociedade antiga sem

classes. Todavia, isto que no plano das alternativas morais humanas aparece como uma degradação, como prevalência de aspectos negativos, no plano objetivo aparece como congruente com as tendências mais gerais do processo de desenvolvimento do ser social. Nesta medida, mesmo que degenerescentes no plano das virtudes humanas, essas reações tornam-se verdadeiras potências sociais e contribuem de modo não desconsiderável para a dissolução da sociedade “genética sem classe”. Vemos pois que o antagonismo que aqui se revela não é apenas uma base irresolúvel, mas demonstra, em sua própria contraditoriedade – desenvolvimento humano e degenerescência humano-moral –, a forma não linear que este processo pode assumir em dados contextos. Não há, portanto, uma cisão entre instâncias distintas da prática social, mas uma continuidade não imediata, posta pelo *hic e nunc* histórico-social.

Nosso autor sumariza suas considerações sobre a base comum destes valores contraditórios fazendo referência às utopias:

Toda utopia é determinada, em seu conteúdo e em sua orientação, pela sociedade que ela repudia; cada uma das suas contraimagens histórico-humanas refere-se a um determinado fenômeno do *hic et nunc* histórico-socialmente existente. Não existe nenhum problema humano que não tenha sido, em última análise, desencadeado e que não se encontre profundamente determinado pela práxis real da vida social (Lukács, 2013, p. 119).

No caso acima descrito deparamo-nos com uma situação em que alternativas são fundamentalmente heterogêneas, o que permite estabelecer com certa facilidade a distinção entre alternativas econômicas e extraeconômicas. A situação torna-se bem mais complexa quando as alternativas implicam decisões que devem ser assumidas pelos indivíduos entre valores antagônicos. Isto ocorre prevalentemente nas formas superiores da prática social em que

surge um espaço de ação para os fenômenos conflituais enquanto o conteúdo das alternativas ultrapassa decisivamente

o metabolismo da sociedade com a natureza. As alternativas orientadas para a realização de valores muitas vezes assumem com frequência inclusive a forma de conflitos insolúveis entre deveres, uma vez que nessas alternativas o conflito não se dá apenas entre o reconhecimento de um valor como “o que” e o “como?” da decisão, mas determina a práxis como um conflito entre valores concretos, dotados de validade concreta; a alternativa está orientada a uma escolha entre valores que se opõem mutuamente (Lukács, 2013, p. 121).

Em outras palavras, nestes casos, não encontramos uma rígida separação entre formas de valor, mas valores que se referem diretamente ao mesmo âmbito de realizações, mas que porém são contrapostos. Ambas as partes são passíveis de realizar valor, a alternativa está, portanto, em qual valor realizar. Esta forma de antagonismo entre valores, se encarada sem as devidas precauções, pode reforçar a tese de uma fundamentação subjetiva dos valores, pois estes, na medida em que contraditórios e opostos, aparecem estar sempre referidos aos próprios atos e decisões individuais. Porém contrariamente a isto Lukács se pronuncia, afirmando que:

A legalidade imanente à economia não só produz esses antagonismos entre a essência objetiva de seu processo e suas respectivas formas fenomênicas na vida humana, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento em seu conjunto, na medida em que, por exemplo, o comunismo primitivo foi dissolvido, por necessidade econômica, pela sociedade de classes, e com isso o pertencimento a uma classe e a participação na luta de classes determinam fortemente as decisões vitais de cada membro da sociedade (Lukács, 2013, p. 121).

O exemplo esclarece o sentido que essa complexidade assume nas formas superiores da prática social: com o fim do comunismo primitivo e o advento da sociedade de classes, as decisões dos indivíduos passam a ser determinadas pela classe a que pertencem e pela luta entre as classes existentes no interior da sua formação social. A gênese destas alternativas antagônicas postas às individualidades é resultado

das contradições presentes na própria estrutura do processo social. Nesta medida, não se poderia afirmar que estas alternativas entre valores opostos e divergentes sejam fruto de atribuições subjetivas, mas, ao contrário, são constituídas objetivamente pelas reais condições do *hic et nunc* histórico social na qual vivem os indivíduos.

Entretanto, se por um lado, estas afirmações refutam a tese subjetivista quando vê na objetividade do processo econômico a base dos antagonismos entre valores, por outro lado, elas parecem concordar com a concepção “trágico-relativista” de Weber, para quem “esse indissolúvel pluralismo conflitivo de valores constitui o fundamento da práxis humana na sociedade” (Lukács, 2013, p. 121). Contraindo-se a esta concepção Lukács afirma que se a tese weberiana apreende corretamente a natureza do fenômeno, esta permanece, no entanto, presa à sua aparência. Lukács resume sua crítica a Weber, assim como às várias formas que a concepção relativista dos valores podem assumir, desvelando os equívocos de seus fundamentos teóricos, ao afirmar que por trás do pluralismo de valores de Weber

não se oculta a própria realidade, mas, por um lado, a permanência na imediatidade com a qual se mostram os fenômenos e, por outro, um sistema hiper-racionalizado, logicizado, hierárquico, dos valores. Esses extremos igualmente falsos produzem, quando são postos em marcha de maneira autônoma, ou um empirismo puramente relativista ou uma construção racionalista não aplicável adequadamente à realidade; na medida em que um é relacionado com o outro, nasce a aparência de que a razão moral é impotente diante da realidade (Lukács, 2013, p. 121).

A correta refutação desta concepção somente pode se dar quando o problema é afrontado com a perspectiva ontológica fundamental que compreende a substancialidade do ser sob uma consideração completamente distinta:

A substância é aquilo que, na contínua mudança das coisas, mudando ela mesma, pode conservar-se em sua con-

tinuidade. No entanto, esse dinâmico conservar-se não está necessariamente ligado a uma “eternidade”. As substâncias podem surgir e perecer, sem que com isso deixem de ser substâncias – desde que se mantenham dinamicamente durante o tempo da sua existência (Lukács, 2013, p. 122).

Muda-se a perspectiva ontológica clássica que via naquilo que permanecia na diferença os atributos universais de uma dada substância, para tomar a substância como algo passível de modificações da sua essência – o conteúdo e a forma sofrem continuamente radicais modificações qualitativas. Desse modo, não se afirma que a substância é aquilo que permanece nas diferenças, mas que ela permanece na sua transformação, o que condiz com a ideia de que o movimento e a transformação da sua essência fazem parte do seu ser. A substância não é aquilo que se movimenta, mas o próprio movimento, ela é em-si movimento. Neste sentido não é pelo fato de o processo social aparecer sob a forma de uma complexidade antagônica entre valores que se pode afirmar que esta seja uma base ou condição necessária do ser social, mas deve-se compreender que este antagonismo é fruto do movimento incessante da sua própria processualidade. Ao ater-se ao fenômeno perde-se a dimensão correta da dinâmica mobilidade da essência do ser social, e nesta medida, toma-se o fenômeno pela essência. Em outros termos, tal propositura apenas afirma a contraditoriedade como essência do processo social, não revela nem a gênese dos antagonismos entre valores e nem mesmo sua natureza específica.

É por isso que na sequência a suas observações acerca da noção de substância que norteia os rumos de sua compreensão, Lukács acrescenta que

Todo valor autêntico é, pois, um momento importante no complexo fundamental do ser social que nós denominamos como práxis. O ser do ser social se preserva como substância no processo de reprodução; no entanto, este último é um complexo e uma síntese dos atos teleológicos que são de fato inseparáveis da aceitação ou da rejeição de um valor. Desse modo, em todo pôr prático é intencionado –

positiva ou negativamente – um valor, o que poderia produzir a aparência de que os valores nada mais são do que sínteses sociais de tais atos. A única coisa correta que daí deriva é que os valores não poderiam adquirir uma relevância ontológica na sociedade se não se tornassem objetos de tais pores. Essa condição da realização do valor no equivale, entretanto, simplesmente à gênese ontológica do valor. A fonte autêntica dessa gênese é, muito mais, a transformação ininterrupta da estrutura do próprio ser social, e é dessa transformação que emergem diretamente os pores que realizam o valor (Lukács, 2013, p. 122).

A condição para que um valor seja realizado é que ele seja efetivamente posto pelos atos singulares dos indivíduos, porém sua gênese não é da mesma ordem destas decisões singulares. Se tomarmos como foco a imediatidade da prática dos indivíduos, parece que os valores nada mais são do que a *síntese social* de suas decisões alternativas singulares. Tal aparência se deve ao fato de que na prática singular as realizações do valor se encontram diretamente vinculadas às intenções do indivíduo, que se realiza diretamente pela aceitação ou recusa de dados valores. Porém, na verdade, estes se ligam na sua prática imediata a alternativas objetivamente existentes no complexo social de reprodução. Para aquele que age, o conjunto das tendências mais gerais ao desenvolvimento do processo aparece em uma unidade com aquele conjunto das tendências particulares de uma dada época, formando desde modo uma unidade indissolúvel na imediatidade da prática singular, na qual os homens tomam suas decisões entre as alternativas sem terem a exata noção dos processos causais que eles põem em movimento. Neste sentido, tanto a recusa quanto a aceitação de dados valores podem operar socialmente, mas sempre em referência às condições históricas sociais existentes. O conjunto destas decisões podem assumir as mais variadas formas, podem por exemplo “orientar-se para o essencial ou para o transitório, para o progressivo ou inibitório” (Lukács, 2013, p. 125), porém são sempre respostas às alternativas concretas que são postas pelas reais possibilidades do processo de desenvolvimento do ser social. O que descreve e revela a natureza das decisões humanas –

se estas tocam a essência ou são simplesmente contingentes – não são as decisões por si mesmo, mas a efetividade de suas pores diante das reais possibilidades existentes no processo de desenvolvimento do ser social. Lukács recorda Marx nesse momento: “os homens respondem – mais ou menos conscientemente, mais ou menos corretamente – às alternativas concretas que lhes são apresentadas a cada momento pelas possibilidades do desenvolvimento social” (Lukács, 2013, p. 122).

Quando se afirma que a gênese destes valores é a *ininterrupta transformação da estrutura do ser social*, afirma-se também que a objetividade dos valores é antes de tudo uma objetividade histórica. Não no sentido de um relativismo histórico dos valores, mas no sim no fato de as alternativas a que estes indivíduos respondem em sua efetiva prática social acompanham a própria mobilidade histórica do processo desenvolvimento do ser social. “A objetividade dos valores se funda, pois, no fato de que todos esses são componentes moventes e movidos do conjunto do desenvolvimento social” (Lukács, 2013, p. 124). O que corresponderia dizer, em outro nível de elaboração, que os valores possuem uma objetividade histórica, na medida em que eles sempre correspondem ao *hic et nunc* histórico social.

Este é apenas um lado das determinações presentes nas reflexões de Lukács. O outro lado, igualmente importante para nós, consiste no fato de que estas determinações rompem com qualquer ideia de um determinismo da base econômica sobre as decisões dos indivíduos:

essas relações, processos, etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos, e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais (Lukács, 2012, p. 344-345).

Isto é, os valores não são entidades sobre-humanas – existentes em-si – mas, pelo contrário, do mesmo modo como antes definido, devem ser entendidos como formas *objetivas de objetividade social*. Ou

seja, são formas de objetividade humanamente formadas no processo de desenvolvimento. Desse modo é importante advertir que, quando a ênfase é posta na objetividade dessa totalidade processual frente às decisões singulares dos indivíduos, não se pretende com isto negar a importância dos aspectos subjetivos na definição deste processo. Como o próprio autor nos adverte

Tivemos que sublinhar fortemente esse momento da independência para dar a devida relevância ao caráter de ser, ontológico-social, do valor. Este é uma relação social entre fim, meio e indivíduo e por isso possui um ser social. Por certo, esse ser contém, ao mesmo tempo, um elemento de possibilidade, uma vez que, em si, apenas determina o espaço de ação das alternativas concretas, seu conteúdo social e individual, as orientações nas quais podem ser resolvidas as questões presentes nelas. O valor, através dos atos que o realizam, alcança o desdobramento desse ser em si, sua elevação para o verdadeiro ser-para-si. É, no entanto, característico da situação ontológica que aqui se apresenta o fato de que essa realização na práxis humana – ineludível para a realidade em última instância do valor – se mantenha vinculada indissolivelmente com o próprio valor. É o valor que impõe sua realização a suas determinações, não o inverso. Isso não deve ser entendido no sentido de que a realização possa ser “deduzida” intelectualmente do valor, de que a realização seja o simples “produto de trabalho” humano. As alternativas são fundamentos insuprimíveis do tipo de práxis humano-social e somente de modo abstrato, nunca realmente, podem ser separadas da decisão individual. No entanto, o significado de tal resolução de alternativas para o ser social depende do valor, ou melhor, do complexo respectivo das possibilidades reais de reagir praticamente ante a problematidade de um hic et nunc histórico-social. Desse modo, aquelas decisões que realizam em sua forma mais pura essas possibilidades reais – afirmando ou negando o valor – realizam, em cada estágio do desenvolvimento, uma exemplaridade positiva ou negativa (Lukács, 2013, p. 123).

A tese central é que o valor “dá à sua realização as determinações que lhe são próprias”, porém estas só podem vir a se efetivar mediante

a ação e as decisões entre as alternativas assumidas pelos indivíduos na sua prática. A objetividade não é, nesse sentido, uma objetividade transcendente, radicalmente independente dos indivíduos, pelo contrário, esta só se realiza através de suas realizações. Isso significa dizer que as coisas não se transformam por si mesmas, que não estamos diante de um processo espontâneo que põe a si mesmo, mas de uma totalidade processual cuja dinâmica é dada pela unidade entre as tendências globais do complexo e o conjunto de decisões tomadas pelos indivíduos em resposta a alternativas objetivas – valores – existentes na sociedade na qual vivem. A objetividade do processo global “determina apenas o campo da resolubilidade das alternativas concretas, o seu conteúdo social e individual, as direções que podem vir a ser resolvidas as questões que estão presentes nele”. É a escolha entre aqueles valores que poderiam ter sido realizados e os valores efetivamente postos enquanto realidade que dá o curso e o direcionamento do processo. No entanto essas possibilidades são sempre dadas objetivamente pelo processo histórico do desenvolvimento do ser social.

O momento subjetivo não é irrelevante na diretriz deste processo, porém enquanto momento do ser social este só se realiza em uma relação inexorável com a objetividade – seja de ordem social, seja de ordem natural. Vale lembrar que quando falamos em alternativas lidamos sempre com a unidade desses dois momentos. Daqui é possível extrair a determinação mais geral que condiz com o modo como Lukács compreende a dinâmica da prática social: o homem é um ser prático que decide entre alternativas objetivas postas pelo *hic et nunc* histórico-social.

Todas estas determinações encontram-se sintetizadas na passagem que se segue, em que nosso autor estabelece os lineamentos mais gerais do processo autoconstitutivo humano:

a alternativa de determinada práxis não se expressa somente em dizer “sim” ou “não” a um determinado valor, mas também na escolha do valor que forma a base da alternativa

concreta e nos motivos pelos quais se assume esse pôr. Já sabemos: o desenvolvimento econômico provê a espinha dorsal do progresso efetivo. Os valores decisivos, que se conservam ao longo do processo, são sempre – conscientemente ou não, de modo imediato ou com mediações às vezes bastante amplas – referidos a ele; no entanto, faz diferença objetivamente importantes quais momentos desse processo em seu conjunto resultam aludidos e afetados pela alternativa em questão. É desse modo que os valores se conservam no conjunto do processo social, renovando-se ininterruptamente, é desse modo que eles, a seu modo, se tornam partes reais integrantes do ser social no seu processo de reprodução, elementos do complexo chamado ser social (Lukács, 2013, p. 125).

A totalidade do processo de desenvolvimento do ser social oferece uma gama de possibilidades de alternativas, possibilidades estas, que implicam decisões entre valores que se contrapõem uns aos outros. Todo pôr teleológico se apresenta sempre na forma de uma alternativa, e deste modo resultam já excluídas todas as pré-determinações. As tendências mais gerais do processo global, independentes da vontade humana, formam a base de todas as alternativas do ser social, mas base neste contexto deve ser entendida como possibilidade objetiva e não como uma necessidade fatal, que determina tudo antecipadamente, que faz com que tudo aconteça a seu modo. O conjunto dos pores teleológicos assim efetuados pode também agir sobre o caminho concreto do próprio desenvolvimento do ser social, intensificando ou obstaculizando-o. O modo como agem e a repercussão que podem ter no processo global, os pores de valor que predominam no processo do ser social, que dão o curso e o direcionamento do processo só são racionalizáveis *post festum*.

Todo ato humano é sempre “feito de pores alternativo-teleológicos”, por isso, impreterivelmente está sempre associado às reais condições objetivas existentes socialmente, respondendo a elas sempre de uma forma igualmente objetiva. Quando nosso autor revela a estrutura objetiva do caráter íntimo destas alternativas, que se situam no plano

quase que exclusivamente das soluções e decisões pessoais das alternativas sociais, prova a validade da estrutura originária, isto é, a continuidade do critério alternativo objetivo de toda prática social humana. É neste sentido que ao final da análise acerca da objetividade dos valores espiritualizados, ele conclui que

também nos casos em que a alternativa, no imediato, já tenha se tornado puramente interna, sempre há, como fundamento da intenção das decisões, determinações objetivamente sociais da existência e que, portanto, o valor realizado na práxis não pode deixar de ter um caráter socialmente objetivo (Lukács, 2013, p. 125).

A continuidade da estrutura originária do valor no que diz respeito ao caráter alternativo das decisões humanas frente a determinações objetivas – seja a objetividade presente no valor de uso, seja a objetividade tal como se apresenta no valor econômico – prevalece como válida também para a esfera dos valores morais, jurídicos, etc. Este é o caráter insuperável de toda forma do valor, é isto que determina a sua *unicidade*. Falando em termos mais diretos, toda prática social humana, todo ato efetivo humano é um pôr teleológico, e neste sentido, implica necessariamente *tomadas de decisão entre alternativas*. Isto nos permite acrescentar à questão que tem atravessado praticamente todas nossas discussões em torno do trabalho como uma especificidade do ser social, a distinção fundamental existente entre o homem e as formas de vida predominantes no reino animal: há animais que decidem entre possibilidades, mas o homem decide entre alternativas de produzir ou não valor. Vale dizer, a atividade propriamente humana

não consiste na mera escolha entre duas possibilidades – algo assim também pode suceder na vida de animais de organização mais elevada –, mas na escolha entre o valioso e adverso ao valor, eventualmente (em estágios mais elevados) entre duas espécies de valor, entre complexos de valor, justamente porque a escolha entre objetos não se dá de modo, em última análise, estático, apenas biologicamente determinado, mas tomam-se decisões de modo ativo e prático sobre

se e como determinadas objetivações podem ser realizadas (Lukács, 2013, p. 374).

Retornamos desse modo à questão de certo modo deixada em aberto ao final do capítulo anterior quando analisamos a relação entre a distinção das escolhas no reino dos animais superiores e as alternativas sobre as quais os homens tomam suas decisões. A resposta definitiva a esse problema pode ser dada pela determinação do valor como categoria específica do ser social, ou seja, o complexo formado pelo trabalho determina de saída uma ruptura com o *modus operandi* da natureza na medida em que no ser social trata-se antes de tudo da formação de valores e não apenas da satisfação de necessidades naturais. Esta condição surge pela primeira vez a partir do trabalho e permanece como válida, em seus aspectos mais gerais, para toda prática humano-social. A estrutura originária da prática laborativa representa o ponto de partida das formas sucessivas e ao mesmo tempo expressa os fundamentos mais gerais insuprimíveis de toda prática social humana.

Convém aqui não perder de vista o veio analítico por nós já ressaltado existente na obra lukacsiana: na forma originária estão contidos os traços mais gerais, a identidade abstrata presente nas formas qualitativamente distintas posteriores. Porém não basta ter apenas ideia destes traços mais gerais e universais da estrutura do ser social, é indispensável a especificação dos complexos e de suas efetivas conexões históricas.

Naturalmente, isso representa apenas uma preservação extremamente geral e, por isso, abstrata da peculiaridade da gênese. Tanto o teor como a forma estão continuamente sujeitos a mudanças qualitativas revolucionárias; por essa razão, eles jamais podem nem devem simplesmente ser “derivados” da forma originária da gênese como simples variantes desta. Porém, o fato de que essa forma originária fique preservada em todas as mudanças é sinal de que, nesse caso, trata-se de uma forma básica fundamental e elementar do ser social, assim como, por exemplo, a reprodução do organismo, a despeito de todas as suas mudanças qualitativas,

continua sendo uma forma permanente da natureza orgânica (Lukács, 2013, p. 372).

Retomamos com isto nossa afirmação presente no início do capítulo, onde enfatizamos a existência de uma *identidade abstrata* entre formas qualitativamente distintas de alternativas práticas sociais, porém, agora a natureza desta determinação universal da prática humana, que lá apenas foi revelada, mostra-se aqui pela análise da peculiaridade de cada alternativa em sua real instância de realização, onde podemos encontrar e determinar aqueles traços comuns que revelam o caráter mais geral de toda prática social humana. Cabe, portanto,

expor a estrutura originária que se constitui no ponto de partida para as formas posteriores e, simultaneamente, tornar visíveis as diferenças qualitativas que, no curso do desenvolvimento social posterior, se apresentam de maneira espontaneamente inevitável e modificam a estrutura originária do fenômeno de modo necessário, inclusive de maneira decisiva em algumas determinações importantes (Lukács, 2013, p. 137).

Para concluir, vale reafirmar que o trabalho não é apenas “o fenômeno basilar de toda prática econômica”, mas também o complexo que fornece a estrutura e a dinâmica do processo de desenvolvimento do ser social. É possível afirmar, portanto, que todas as manifestações do comportamento especificamente humano, mesmo que através de amplas mediações, surgem do trabalho e por isso, sob o plano ontológico-genético, devem ser entendidas a partir dele (Lukács, 2013, p. 355). A alusão à análise ontogenética, nesse caso, nos remete a duas considerações fundamentais na determinação lukacsiana do trabalho como modelo da prática social: a primeira a destacar é a afirmação de que estes fundamentos analíticos nos permitem determinar com precisão o ponto de ruptura decisivo com o processo de reprodução natural, nos auxilia na compreensão dos traços que caracterizam o comportamento especificamente humano como algo que surge pela primeira vez e tem seu curso a partir do trabalho: o trabalho pela sua própria estrutura,

leva necessariamente ao desenvolvimento de processos que remetem para além dele mesmo. A segunda consideração é a afirmação de que através da correta determinação ontológica da gênese do ser social, podem ser eliminados diversos mal entendidos que desvirtuam a *recta* compreensão dos fenômenos presentes nas formações superiores da prática social:

Com essa concepção ontológica fundamental, dispomos também da direção e do método para compreender geneticamente, no interior de uma esfera do ser, o desenvolvimento das categorias superiores (mais complexas e mais mediadas), tanto de tipo contemplativo quanto prático, a partir das categorias mais simples, fundantes. Deve-se, portanto, rejeitar qualquer “dedução ontológica” do edifício, do ordenamento das categorias (aqui os valores), partindo do seu conceito geral, abstratamente apreendido. Pois, através dele, conexões e constituições cuja peculiaridade se acha fundada, de modo ontologicamente real, na sua gênese histórico-social contém a aparência de uma hierarquia conceitual-sistemática, através da qual, como consequência dessa discrepância entre o ser autêntico e o conceito supostamente determinante, acabam sendo falsificadas a sua essência concreta e a sua interação concreta. Deve-se rejeitar, do mesmo modo, a ontologia vulgar-materialista que vê as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das mais elementares e fundantes e, desse modo, por um lado, obstrui para si mesma toda compreensão da particularidade das primeiras e, por outro, cria entre as primeiras e as segundas uma falsa hierarquia, supostamente ontológica, segundo a qual só se pode atribuir um ser em sentido próprio às categorias mais simples (Lukács, 2013, p. 117).

Demonstrar o fundamento ontogenético auxilia a compreender a constituição específica das formas superiores, assim como revela o princípio ontológico fundamental do processo de desenvolvimento do ser social, aqui determinado, em linhas gerais, como um contínuo e sempre crescente afastamento das barreiras naturais, pelo predomínio intensivamente e extensivamente ampliado de formas mais sociais de intercâmbio das relações entre os homens e dos homens com a na-

tureza. Pelo que vimos, podemos portanto determinar a objetividade deste processo de desenvolvimento como algo fundado a partir dos próprios complexos sociais. A legalidade do processo de desenvolvimento do ser social não é algo extrínseco ao próprio homem, mas fruto de um “movimento interno, imanente, legal do próprio ser social” (Lukács, 2012, p. 358). Isso equivale a dizer que a objetividade desse processo é engendrada pelos próprios homens quando estes põem em movimento a totalidade do processo a partir de suas pores alternativo-teleológicos singulares, sejam aquelas diretamente vinculadas a sua inter-relação com a natureza, seja, ainda, através daquelas alternativas de níveis mais espiritualizados típicas das formas superiores da prática social. São precisamente os princípios e determinações mais gerais que regem o processo de desenvolvimento do ser social, que orientam de forma decisiva a explicitação de formas cada vez mais sociais de mediação da existência do homem em sua insuperável relação com a base natural, assim como aquelas consequências mais imediatas que daí decorrem, que serão tratados no capítulo que se segue.



# 3

## A DUPLA BASE DO SER SOCIAL E A GÊNESE DA LIBERDADE

### A dupla base do ser social

**M**esmo com tudo o que foi exposto até aqui, ainda estamos longe de esgotar as implicações e consequências extraídas por Lukács na determinação do trabalho como complexo preponderante do processo de desenvolvimento do ser social. Vimos que o trabalho ocupa um lugar central neste processo, pois através do pôr teleológico é dada a linha e o direcionamento nos quais se cumprem a transformação e construção humana do seu mundo e simultaneamente de si mesmo. Com o trabalho não apenas estão dadas as possibilidades de ruptura com o modo de reprodução especificamente natural, mas também estão postas as tendências e possibilidades de desenvolvimento posterior que se realiza sempre sobre a base de uma relação insuperável com a natureza. O processo de autoconstrução do ser social é determinado como um desenvolvimento que se cumpre sobre “a dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social desta base” (Lukács, 2012, p. 285).

Essas referências acerca da relação entre homem e natureza estiveram presentes durante toda nossa análise, todavia não poderíamos afirmar que nada mais poderia ser acrescentado a este respeito. Resta ainda uma questão fundamental a ser explicitada, até então tratada apenas de maneira indireta e tópica. Referimo-nos à noção lukacsiana

da dupla base de constituição do ser social, isto é, a compreensão do processo de desenvolvimento do ser social como algo que se realiza sobre a base das leis e nexos causais que compõem as esferas da natureza e sobre a base de complexos especificamente sociais. Não há como entender a dimensão da importância que Lukács atribui ao complexo trabalho sem elucidar o modo como ele compreende esta relação, a que poderíamos designar como a *teoria da dupla base do ser social*.

Vale iniciar a exposição do problema lembrando que a inter-relação entre esferas do ser não deve e não pode ser vista como algo próprio apenas ao ser social. Do ponto de vista ontológico é uma constituição que encontramos também nas esferas do ser natural. Basta citar, para efeito desta demonstração, o vínculo intrincado da historicidade do mundo orgânico com os processos do mundo inorgânico, que nas suas fases evolutivas essenciais não pode ser separada da história geológica da terra (Lukács, 2013, p. 178). Este caráter relacional do ser é, conforme referido anteriormente, uma determinação universal:

por mais diferente que seja a relação do ser social com o biológico quanto à relação que existe entre ser orgânico e inorgânico, esse vínculo do sistema superior mais complexo com a existência, a reprodução etc., daquilo que o funda “desde baixo” permanece um fato ontológico imodificável (Lukács, 2013, p. 130).

Esta ideia envolve a noção de uma escala de gradação dos seres, em que se afirma a existência de formas específicas de ser, que podem ser pensadas e classificadas a partir das dinâmicas distintas de suas atividades e dos aspectos essenciais de sua constituição. Os seres aparecem deste modo definidos como mais complexos ou menos complexos, e, nesta medida, classificados como inferiores e superiores uns em relação aos outros. Quanto a isto é preciso levar em conta que tal classificação não é de modo algum valorativa, mas o reconhecimento do grau de complexidade da dinâmica interna e externa, da complexidade das conexões, articulações de suas categorias e das formas de interação do complexo do ser com as outras formas da esfera da natureza. É a forma

da sua existência efetiva que determina o grau de complexidade, determinando portanto o *locus* na escala da gradação do seres.

Esses esclarecimentos são necessários para entender o que Lukács afirma quando refere que as esferas inferiores constituem a base necessária sobre a qual se desdobra o processo de reprodução dos seres superiores. Aqui encontramos expressa a ideia da conexão necessária existente nas formas superiores com os traços específicos das esferas inferiores do ser, que aponta para a determinação ontológica essencial da objetividade como critério ontológico primário de todo ser. Isso “que funda por baixo” compõe, conjuntamente com aquelas categorias que constituem a peculiaridade ontológica de uma dada forma de ser frente às formas imediatamente inferiores, o conjunto de determinações que enformam o processo global de sua reprodução. Contudo, é crucial reconhecer que as condições e determinações postas pelos complexos inferiores não constituem os princípios determinantes mais decisivos do processo de reprodução das formas superiores. Apesar de constituírem componentes insuperáveis, naquilo que concerne ao processo reprodutivo enquanto tal, atuam sempre associados e subsumidos às categorias específicas deste. É com vistas nesse aspecto que Lukács delinea o princípio geral em que apresenta como tendência evolutiva universal a subsunção das propriedades e atributos dos graus inferiores àqueles mais complexos e evoluídos. Esta determinação se encontra no interior da análise comparativa que o autor realiza entre a historicidade do ser biológico e o processo de desenvolvimento do ser social:

Essa história [do ser biológico] mostra inclusive que, com relação ao último princípio ontológico, há uma orientação análoga à do ser social, uma vez que em ambas as esferas um momento decisivo do desenvolvimento consiste em que as categorias dos estágios inferiores do ser sejam subjugadas, transformadas, em favor da dominação das suas próprias categorias (Lukács, 2013, p. 171).

Quanto aos seres orgânicos podemos verificar um crescente domínio das categorias específicas da esfera da vida sobre aquelas que con-

duzem a sua existência a partir da esfera inferior do ser. No mundo da natureza orgânica os elementos inorgânicos aparecem como patamar necessário para a reprodução de sua existência, estes porém são orientados de maneira prevalente pelas categorias da reprodução da vida, que assumem nos complexos biológicos a primazia diretiva do processo evolutivo e de manutenção da existência.

Quanto à peculiaridade ontológica do ser social, a generalidade e universalidade destas determinações permanecem também como válidas: o desenvolvimento do ser social é caracterizado pelo predomínio das categorias sociais no processo de reprodução da sua existência, ou para utilizar a expressão que Lukács toma emprestado de Marx, pelo contínuo e sempre crescente ‘afastamento das barreiras naturais’. A este propósito é bastante significativa uma passagem presente no capítulo sobre Marx, na qual são delineados os traços mais gerais do processo de desenvolvimento do ser social:

a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (basta pensar nos animais domésticos), e continuar a explicitar, a partir dessa base, as determinações puramente sociais. A tendência principal do processo que assim tem lugar é o constante crescimento, quantitativo e qualitativo, dos componentes pura ou predominantemente sociais, aquilo que Marx costumava chamar de “recuo da barreira natural” (Lukács, 2012, p. 289).

Essa passagem aparece na sequencia de um significativo exemplo, que contribui de modo decisivo para a compreensão do problema aqui suscitado:

com o pôr socialmente objetivo do valor de uso, surge, no curso do desenvolvimento social, o valor de troca, no qual, se considerado isoladamente, desaparece toda objetividade natural: como diz Marx, o que ele possui é uma “objetividade fantasmagórica”. Em certo ponto, Marx afirma com ironia, contra alguns economistas: “Até o momento presente,

nenhum químico descobriu valor de troca na pérola ou no diamante”. Por outro lado, porém, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe, não importa se com mediações mais ou menos aproximadas, objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor de troca sem valor de uso etc.). Assim, até existem categorias sociais puras, ou melhor, é o conjunto delas que constitui a especificidade do ser social, mas esse ser não só se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, como também se reproduz constantemente nesse quadro e jamais pode se separar por completo – precisamente em sentido ontológico – dessa base (Lukács, 2012, p. 288).

Sem adentrar muito no exemplo, tomando-o apenas como referência para a exposição das elaborações lukacsianas, podemos afirmar que o que aqui é designado como categorias sociais puras diz respeito a determinados atributos e propriedades do ser social cuja gênese e desenvolvimento não são produtos da espontaneidade dos nexos causais da natureza; sua raiz é o campo social, ainda que para existir e se realizar necessite sempre se apoiar sobre a base natural. O valor enquanto forma de objetividade social, enquanto expressão da relação dos homens, se efetiva e se põe sobre a base de objetos reais, de forma que as relações dos homens implicam em última instância também a relação com a transformação de sua base material, isto é, da natureza. A natureza aparece como base insuperável para o advento e desenvolvimento de categorias sociais, se apresentando deste modo como um componente imprescindível do processo de reprodução do ser social. Ou ainda, nos termos do autor, “as categorias e as leis da natureza, tanto orgânica quanto inorgânica, constituem uma base em última instância (no sentido da modificação fundamental da sua essência) irrevogável das categorias sociais” (Lukács, 2012, p. 288).

A concepção lukacsiana envolve a ideia de que com o desenvolvimento do ser social encontramos o predomínio de formas de mediação sociais sempre crescentes, seja das relações que os homens estabelecem entre si, seja das relações entre estes e a natureza. A linha evolutiva do ser social é caracterizada pelo advento de formas cada vez mais

sociais de mediação da relação entre homem e natureza. A título de ilustração, vale referir as condições que podemos encontrar nas formas remotas das atividades dos homens em que divisão do trabalho se encontrava baseada essencialmente na capacidade orgânica dos indivíduos – divisão de tarefas entre homens, mulheres, crianças –, enquanto nas formações sociais superiores tal divisão apresenta-se alicerçada em formas e necessidades mais socialmente determinadas. É esse um dos aspectos essenciais pelo qual Lukács retoma incessantemente a afirmação marxiana do “afastamento das barreiras naturais”. Com o progressivo e crescente desenvolvimento de formas cada vez mais sociais de mediação, nas relações dos homens entre si e em particular com a natureza, diminui simultaneamente a prevalência das determinações naturais, extensivamente e intensivamente, no processo de reprodução social da vida. A determinação natural é aqui um componente de uma totalidade que perde no processo de desenvolvimento do ser social a primazia determinativa das formações sociais.

Contudo, isto não significa que nas origens tenha existido um determinismo natural posto como condição necessária e preponderante da forma com que se estruturam as relações dos homens. Desde os primórdios, as relações entre os homens não são relações exclusivamente ou preponderantemente determinadas pela natureza. Já no início, elas se apresentam de forma mesclada – *formas ontológicas mistas* – em que encontramos juntamente com as circunstâncias e condicionamentos naturais, determinações eminentemente sociais. Deste modo, a advertência que se segue torna-se fundamental:

Mesmo o trabalho mais simples, como já vimos, efetiva, através da dialética entre fim e meio, uma relação nova entre imediatidade e mediação, pelo fato de que toda satisfação de necessidades obtida através do trabalho já é, por sua essência objetiva, uma satisfação mediada; o fato igualmente ineliminável de que todo produto do trabalho, uma vez terminado, possui para o homem que o utiliza, uma nova imediatidade – não mais natural – reforça a contraditoriedade dessa situação (Lukács, 2013, p. 128).

Desde logo, natureza não está mais presente para o homem de modo imediato e direto. Mesmo as satisfações das necessidades mais imediatas – vinculadas diretamente à reprodução orgânica, por exemplo – implicam a mediação social. Elas ocorrem de um modo típica e especificamente humano. De modo que já nas primeiras fases do seu desenvolvimento o homem encontra diante de si uma dupla base de origem para as alternativas às quais ele deve responder: naturais e sociais. Não se trata de determinar as proporções, primazia e força com que as determinações naturais desdobram o processo de desenvolvimento do ser social, mas o modo como estas determinações se encontram imbricadas nas origens do trabalho e as tendências evolutivas de suas articulações. O que importa é compreender que o momento preponderante deste complexo, que delinea sua diretriz objetiva, é, fora de qualquer dúvida, o componente diferencial da atividade humana que surge com o trabalho. As formas superiores são o desdobramento e a intensificação desta possibilidade e ruptura postas nas origens pelo trabalho.

A natureza permanece sempre presente para o homem, porém a imediatidade à qual o homem responde não é mais uma imediatidade natural, mas estritamente social. A própria gênese do ser social é por si só expressão privilegiada da ruptura com a imediatidade natural. É por isso que, retomando o exemplo dado acima, devemos atentar para o fato de que “mesmo quando o objeto da natureza parece permanecer imediatamente natural, sua função de valor de uso já é algo qualitativamente novo em relação à natureza” (Lukács, 2012, p. 288). Fato este que pode ser constatado naqueles atos mais diretamente ligados a reprodução biológica do corpo: “cozinhar ou assar carne é uma mediação, mas comer a carne cozida ou assada é, nesse sentido, um fato tão imediato como o de comer a carne crua, ainda que esse último seja natural e o primeiro social” (Lukács, 2013, p. 128).

A necessidade orgânica “permanece um fato ontológico imodificável”. Entretanto, se de modo geral podemos definir ambos os atos como imediatos, o que os torna distintos é a forma com que é satis-

feita a necessidade. No ser social a necessidade natural permanece, contudo ela é satisfeita de modo especificamente social. De tal modo que esse fato ao aparecer como uma necessidade orgânica imediata sofre imediatamente a determinação decisiva da mediação social, e, portanto, deixa de ser um ato meramente natural para se tornar parte do conjunto de atos socialmente mediados. A naturalidade orgânica do homem se funde, portanto, com os momentos sociais de sua atividade: muito embora seja uma necessidade de reprodução do corpo biológico, o comer passa a ser um ato eminentemente social. A fome é acima de tudo uma fome social, adverte Lukács recorrendo à tematização marxiana a respeito. Nesses termos, toda imediatidade para homem é essencialmente uma imediatidade específica do ser social, que implica desde logo a presença de alternativas propriamente sociais vinculadas, das mais variadas formas, às necessidades naturais. Para o ser social a imediatidade aparece sempre sob uma nova forma: uma imediatidade socialmente mediada, ou, para fugir do antagonismo dos termos, uma imediatidade social. E isso sob uma dupla perspectiva: do lado do objeto, é necessário destacar que o objeto da nutrição deixa de ser um simples elemento natural na medida em que suas propriedades naturais são socialmente processadas antes de utilizá-lo; do lado do sujeito, o ato da nutrição vem acompanhado de uma série de comportamentos e procedimentos, cujas origens não podem ser definidas na sua gênese através da necessidade biológica do organismo – etiqueta, a culinária, etc.

Em outra ocasião, no capítulo “A reprodução”, a ideia desta dupla base de mediação é reposta através afirmação de que

o homem como ser vivo não só biológico, mas ao mesmo tempo como membro trabalhador de um grupo social, não se encontra mais numa relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem mesmo consigo como ser vivo biológico, mas todas essas interações inevitáveis são mediadas pelo *medium* da sociedade; mais exatamente, como a sociabilidade do homem representa seu comportamento ativo e prático em relação a seu meio

ambiente como um todo, essa mediação ocorre de modo tal que ele não aceita simplesmente o meio ambiente e suas transformações nem se adapta, mas reage ativamente a eles, contrapondo às mudanças do mundo exterior um mundo de sua própria práxis, no qual a adaptação à irrevogabilidade da realidade objetiva e seus novos pores do fim que lhe correspondem formam uma unidade indissociável (Lukács, 2013, p. 204).

Pelo simples fato de as necessidades naturais aparecerem frente ao homem como alternativas, isto já é por si só expressão de uma mediação específica do ser social. Neste sentido, a conclusão, para efeito do problema que aqui tratamos, é de extrema relevância: “a adaptação à insuprimível realidade objetiva e as novos pores teleológicos que lhes correspondem formam uma indissolúvel unidade”. Aqui estão presentes com clareza os aspectos decisivos da tematização de Lukács que define a totalidade do ser social como uma fusão entre as determinações naturais e sociais. Deste modo, segundo o filósofo húngaro,

se quisermos apreender a reprodução do ser social de modo ontologicamente correto, devemos, por um lado, ter em conta que o fundamento irrevogável é o homem em sua constituição biológica, em sua reprodução biológica; por outro lado, devemos ter sempre em mente que a reprodução se dá num entorno, cuja base é a natureza, a qual, contudo, é modificada de modo crescente pelo trabalho, pela atividade humana; 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 (Lukács, 2013, p. 171).

A base natural permanece, porém não na forma de uma primazia determinativa do processo de desenvolvimento do ser social, mas enquanto momento do processo de reprodução. A constituição biológica do homem *permanece um fato ontológico imodificável*, porém apenas na medida em que *funda por baixo* o processo global do ser social.

Em linhas gerais, encontramos deste modo descrito o duplo cará-

ter pela qual a natureza se apresenta como base do processo de reprodução do homem: no plano da determinação biológica corporal como patamar da vida e da existência dos indivíduos e na relação de apropriação e produção dos objetos para a formação de seu mundo (espelhamento, conhecimento, transformação dos elementos naturais, etc.). É necessário fazer esta distinção com clareza se não quisermos distorcer a teoria lukacsiana da dupla base do ser social. Neste sentido, vale insistir um pouco mais na explicitação do primeiro aspecto, já que o segundo foi de certo modo amplamente discutido por nós nos capítulos anteriores. A respeito da base biológica do homem e de sua imbricação com as categorias especificamente sociais é relevante a seguinte passagem do texto de Lukács:

Quanto ao homem, ele é, num primeiro momento e de modo imediato, mas, em última instância, irrevogavelmente, um ser [*Wesen*] que existe biologicamente, um pedaço da natureza orgânica. Essa sua constituição já faz dele um complexo, pois essa é a estrutura básica de todo ser vivo, até do mais primitivo. Na natureza orgânica, [...], o desenvolvimento ocorre de tal maneira que os impulsos do mundo exterior no organismo, originalmente ainda simples impulsos físicos ou químicos, adquiriam a sua figura objetiva em modos de manifestação especificamente biológicos; é assim que vibrações do ar, que como tais originalmente tinham um efeito puramente físico, convertem-se em sons; é assim que reações químicas convertem-se em cheiro e sabor; é assim que nos órgãos da visão surgem as cores etc. O devir homem do homem pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, não se limitando a isso, mas, partindo dessa base, já produz formações puramente sociais: no nível auditivo, linguagem e música, no nível visual, artes plásticas e escrita. Essa constatação complementa aquilo que anteriormente foi detalhado sobre alimentação e sexualidade. O homem certamente permanece irrevogavelmente um ser vivo biologicamente determinado, compartilhando o ciclo necessário de tal ser (nascimento, crescimento, morte), mas modifica radicalmente o caráter de sua inter-relação com o meio ambiente, pelo fato de surgir, através do pôr teleológico no trabalho, uma interferência ativa no meio ambiente,

pelo fato de, através desse pôr, o meio ambiente ser submetido a transformações de modo consciente e intencional (Lukács, 2013, p. 202-203).

Este denso e longo parágrafo, além de retratar a perspectiva lukacsiana frente às heterogeneidades existentes entre as esferas do ser natural, apresenta os aspectos decisivos da relação dos atributos especificamente sociais do homem com a base reprodutiva da sua constituição biológica. Consideremos antes de tudo, o problema das distinções entre as esferas do ser e suas relações com as formas menos complexas que constitui a esfera da natureza inorgânica. No que diz respeito ao ser orgânico, mais precisamente aos animais superiores, as reações físico-químicas se apresentam na forma dos sentidos – olfato, visão, paladar, audição etc. – de modo que fenômenos naturais específicos adquirem no organismo a forma de sensações que possibilitam e os auxiliam a desempenhar suas funções reprodutivas, delimitando a especificidade e peculiaridade do modo de existência dos seres que compõem esta esfera específica da natureza. Quanto ao ser social é necessário destacar que sua condição biológica, instintiva etc., não é mais, como no caso dos animais, uma condição isolada determinante, ela é assimilada e subsumida às categorias sociais puras. Neste sentido, ouvir música é um ato especificamente humano, mas para ouvir é necessária a audição, isto é, a condição insuperável posta pela base biológica do organismo humano. Por outro lado, não há nada de biológico na música, no sentido de que não existe nenhuma determinação natural que faça com que a música possa existir. Basta pensar que os animais também escutam, nem por isso fazem música<sup>1</sup>.

Isto que permanece como condição natural necessária para a existência do homem não é a condição preponderante do processo de desenvolvimento do ser social. O biológico constitui um complexo parcial cuja relação insuperável com os complexos especificamente sociais

---

<sup>1</sup> Os pássaros não fazem música. Os sons por eles emitidos são fruto de determinações biológicas estáticas – basta verificar que todos os membros de sua espécie sempre cantam da mesma forma, ou seja, os pássaros não compõem.

forma, em seu conjunto, a totalidade do ser social. O corpo, a constituição biológica do homem, determina e condiciona a reprodução da existência do homem, mas, no entanto, não o define enquanto tal, isto é, não é o atributo primordial do complexo do ser social – mesmo que continue a ser uma condição necessária. Aqui devemos atentar para o seguinte problema: em que medida algo que é condição necessária não pode ser definido como atributo primário ou decisivo de um ser, e como, em contrapartida a esta questão, os atributos especificamente sociais poderiam ser determinados como o momento preponderante se estes necessariamente encontram-se em uma relação de dependência ontológica com a base natural?

Essa questão presente particularmente no capítulo “A reprodução” – de onde extraímos a maior parte destas citações – apresenta no capítulo que é objeto direto desta dissertação o aspecto fundamental da problemática que ora abordamos, quando trata da relação entre a consciência e a constituição biológica humana:

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, p. 130).

Em termos mais simples e diretos: a base biológica permanece como condição necessária para a existência da consciência humana.

Lukács se contrapõe abertamente à ideia da existência de uma consciência que possa existir fora da relação com o patamar biológico, o que não quer dizer que ao postular de tal modo a relação de dependência ontológica entre a consciência e corpo, nosso autor incorra em um naturalismo que explica as relações e os processos da consciência a partir de determinações prevalentemente biológicas. Todo esse problema da relação entre o corpo e a consciência é mais complexo do que parece à primeira vista, pois no plano de sua manifestação imediata essa conexão aparece diante de nós de um modo profundamente contraditório:

Temos, assim, diante de nós, dois fatos aparentemente opostos: em primeiro lugar o fato objetivamente ontológico, onde percebemos que a existência e a ação da consciência estão ligadas de modo indissolúvel ao curso biológico do organismo vivo, e por isso cada consciência individual – e não existem outras – nasce e morre junto com seu corpo. Em segundo lugar, a função dirigente, de guia, determinante, que provém do processo de trabalho, da consciência diante de seu corpo; este último, nessa precisa conexão, aparece como órgão executivo a serviço dos pores teleológicos, que só podem provir da e ser determinados pela consciência (Lukács, 2013, p. 131).

Em outros termos, quando consideramos prevalentemente a forma imediata de sua manifestação deparamos com o fato de que o domínio consciente por parte dos homens sobre o seu corpo pode levar à ideia de que a consciência “não poderia guiar e dominar o corpo dessa maneira se não tivesse uma existência independente, qualitativamente diversa, se não possuísse uma existência autônoma dele” (Lukács, 2013, p. 131). É quase que desnecessário dizer que esta é a origem, segundo Lukács, das concepções religiosas e filosóficas da alma, concepções essas fundadas essencialmente na ideia de que a consciência constitui uma substância separada e autônoma. Desse modo, é natural que tal concepção tenha predominado fortemente na história da filosofia – Lukács cita diretamente os nomes de *Descartes* e *Spinoza* – pois, de fato, considerando apenas a forma mais imediata do fenômeno, tal ideia não seria incorreta.

No cerne de toda essa problemática podemos encontrar novamente a noção nuclear do trabalho como modelo do ser social. A ideia de uma autonomia e independência da consciência em relação ao corpo é dada no interior do processo laborativo, nele, pela primeira vez de modo claro, se revela o papel ativo e predominante da consciência no processo reprodutivo do ser social. Para nosso autor a origem da concepção de alma

está, sem sombra de dúvida, no trabalho, cuja análise leva, por sua própria natureza, a esse grupo de fenômenos, ao passo que todas as outras tentativas de explicação pressupõem, sem o saber, as autoexperiências do homem surgidas através do trabalho (Lukács, 2013, p. 134).

Segundo Lukács outros fatores também contribuíram para a construção da noção de alma, porém são cronologicamente posteriores às condicionantes postas pelo trabalho. O trabalho aparece como a gênese da concepção, ele fornece os pressupostos necessários sobre as quais outras atribuições contribuem para a edificação e fixação desta ideia, pois ele é o lugar onde se revela pela primeira vez um grupo de fenômenos em que a consciência assume papel preponderante e relativamente autônomo frente às necessidades biológicas do organismo<sup>2</sup>.

É necessário atentar que estamos diante do que nos termos de nosso autor pode ser identificado como contradição entre essência e fenômeno. Esta contradição não é algo incomum, já que contradições

---

<sup>2</sup> Nosso autor refere dentre outros componentes sociais decisivas, dois aspectos importantes para o desenvolvimento desta ideia: 1- a projeção de conteúdos especificamente humano-sociais na explicação de fenômenos estritamente orgânicos, tais como a busca de justificativas para a morte, de sentido para a vida etc. – a necessidade de sentido, a ideia que busca na natureza a finalidade de dados acontecimentos, tidos como absurdos do ponto de vista humano, corrobora com a condição de desvio da *intentium recta*; 2- a noção amplamente difundida na antropologia de que os homens começaram a supor a existência de vida *pós-mortem*, a existência de almas, através da imagem dos mortos que apareciam nos seus sonhos. Quanto a este segundo aspecto Lukács adverte contra a ideia antropológica de que esta é a gênese da concepção de alma, afirmando que estes são na verdade aspectos que colaboraram com a construção da ideia de alma, pois a verdadeira gênese está na autonomia adquirida pela consciência no interior do processo de trabalho.

dessa mesma ordem podem ser observadas, por exemplo, quando consideramos o problema da órbita dos planetas em torno do sol em que o fenômeno – para os habitantes da terra o sol se move em torno da terra – aparece diametralmente oposto à essência. No que diz respeito à nossa questão, devemos observar que se em sua manifestação imediata a consciência aparece como independente do corpo, porém, quando consideramos a essência dessa relação notamos que a sua existência depende necessariamente de sua condição orgânica, de forma que a supressão da base biológica implica simultaneamente na sua destruição. No entanto, essa forma pronunciada da contradição entre essência e fenômeno no entanto, não contradiz “o papel autônomo, dirigente e planejador da consciência com relação ao corpo, pelo contrário, é o seu fundamento ontológico” (Lukács, 2013, p. 131). Assim, a contradição aqui descrita é para nosso autor uma dinâmica própria desse complexo de relações. Quanto a isso, Lukács argumenta lançando mão de uma tese fundamental:

No interior dos limites em que qualquer ente é, no seu ser, autônomo – e essa relação é sempre relativa –, a autonomia deve poder ser deduzida em termos ontológico-genéticos, a autonomia de função dentro de um complexo não é prova suficiente. Tal prova – naturalmente apenas no âmbito do ser social e, portanto, também aqui num sentido relativo – pode ser fornecida pelo homem no seu conjunto, como indivíduo, como personalidade; nunca, portanto, pelo corpo ou pela consciência (alma) de cada um por si, considerados isoladamente; trata-se de uma insuprimível unidade ontológica objetiva, na qual é impossível o ser da consciência sem o ser simultâneo do corpo (Lukács, 2013, p. 131).

Se na imediatidade do fenômeno, a consciência se apresenta sob a forma de uma função autônoma no interior da atividade humana, isto não prova de modo algum sua independência frente às condicionantes orgânicas: “é impossível o ser da consciência sem o simultâneo ser do corpo”. As palavras de Lukács a este propósito são enfáticas, pois para ele, “é possível a existência de um corpo privado de consciência, por

exemplo quando em função de uma doença esta deixa de funcionar, enquanto uma consciência privada de base biológica não pode existir” (Lukács, 2013, p. 131). E como contrapartida, podemos afirmar que o corpo por si só não pode definir o ser social como tal, ou dito de outro modo, o biológico é condição para a existência, porém tomado isoladamente não pode constituir o homem enquanto tal. De fato, se insistirmos em tratar esta questão lidando separadamente com os dois polos dificilmente poderíamos estabelecer em termos adequados a noção lukacsiana da dupla base do ser social. Esse sem dúvida não é, nos termos do nosso autor, o procedimento correto para o tratamento desta problemática. Ao contrário, é necessário levar em conta que a dupla base se apresenta como uma unidade no interior do complexo do ser social: o homem somente pode realizar-se assentado sobre essa base, ou seja, as categorias puras sociais se realizam necessariamente sobre a base da natureza, recebem a determinação daquilo que é específico dessa esfera – suas necessidades e possibilidades –, porém a forma do desdobramento dessa relação tem por primazia as categorias sociais ‘puras’, que determinam de forma preponderante o seu processo reprodutivo e autoconstitutivo – o que nos termos acima tratados poderia ser identificado pelo caráter diretivo que a consciência possui no processo de reprodução do ser social. No âmbito da consciência, podemos dizer que essa se mantém em uma relação de dependência ontológica com base biológica do organismo, que ela se desenvolve sobre essa base, mas tem por conteúdo essencial as categorias sociais puras, na medida em que se forma essencialmente através do desenvolvimento das categorias específicas do ser social. A consciência é produto do devir humano do homem. O plano da naturalidade permanece como patamar necessário da realização do ser social sempre em conjunto com as propriedades que definem a peculiaridade ontológica desta forma de ser. Ou em termos mais precisos, a peculiaridade do ser social se revela pela forma com que ocorre a imbricação desses planos, pela forma com que as categorias sociais puras se desdobram e interseccionam com as categorias específicas da esfera natural.

Em um plano mais amplo, extraindo as consequências do que acabamos de analisar, podemos dizer que a totalidade dos processos do ser social é constituída por uma dinâmica que se efetiva sobre a base da natureza e sobre a base daquelas categorias específicas da forma do seu ser. A noção prevalente aqui continua sendo, como nos outros momentos da elaboração lukacsiana, a da *totalidade do ser social como um complexo de complexos*:

a ontologia geral ou, em termos mais concretos, a ontologia da natureza inorgânica como fundamento de todo existente é geral pela seguinte razão: porque não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interação com elas. E as novas categorias do ser social relacionam-se do mesmo modo com as categorias da natureza orgânica e inorgânica. A questão marxiana sobre a essência e a constituição do ser social só pode ser formulada racionalmente com base numa fundamentação assim estratificada. A indagação acerca da especificidade do ser social contém a confirmação da unidade geral de todo ser e simultaneamente o afloramento de suas próprias determinidades específicas (Lukács, 2012, p. 27).

Temos desse modo uma coexistência entre as categorias da esfera da natureza e as categorias sociais específicas do ser social. O natural aparece como condição de possibilidade para a existência do homem. Contudo, isso que é condição ou campo de suas realizações não é ao mesmo tempo a base formativa das categorias sociais e nem mesmo a estrutura preponderante do seu processo de desenvolvimento e especificação. A base orgânica da existência humana, as necessidades por ela postas, nunca se realizam isoladamente no que diz respeito ao processo de reprodução e desdobramento das formações específicas do ser social. Por si só a condição orgânica do homem não abre os caminhos da realização humana, na medida em que não são seus atributos e determinações que promovem a marcha para o desenvolvimento das

formas sociais; no ser social o processo de desenvolvimento deve ser entendido como a tendência ao constante e crescente recuo das barreiras por elas impostas, que tem início com o advento do trabalho e que se intensifica a partir da especificação e aprimoramento das chamadas *categorias sociais puras*, isto é daqueles atributos que constituem a especificidade e a peculiaridade ontológica do ser social.

A afirmação, aqui várias vezes referida, do crescente “afastamento das barreiras naturais”, enquanto princípio preponderante do processo de especificação e diferenciação da peculiaridade ontológica do homem, nos remete de modo direto a outro problema de suma importância na ontologia do ser social: o complexo da liberdade. O modo como este problema se vincula ao que aqui tratamos, bem como a determinação da gênese da liberdade a partir do complexo trabalho é o objeto de análise da próxima seção.

## A gênese da liberdade

Cabe iniciar a análise da gênese da liberdade por uma das últimas afirmações de Lukács no capítulo “O trabalho”, na medida em que sintetiza a relação que tentamos descrever acima:

o homem se tornou homem exatamente nessa luta, por meio dessa luta contra a própria constituição naturalmente dada, e que o seu desenvolvimento ulterior, o seu aperfeiçoamento, só pode seguir se realizando por esse caminho e com esses meios (Lukács, 2013, p. 155).

Os meios aqui são aqueles dados pelos componentes do trabalho, componentes estes que prescrevem o salto que retira o homem da esfera natural. Vimos que no ser social não há uma pré-determinação do campo de suas realizações, o homem cria através de sua atividade novas condições e mediações que ampliam constantemente sua capacidade de produção. Deste modo, ele afasta os limites impostos pelas condicionantes naturais, alarga seu domínio sobre a natureza ampliando o

campo de suas possíveis realizações. No confronto com a natureza – no sentido intensivo e extensivo – o homem constrói o seu ser assim como o seu destino. É precisamente este processo de produção de si mesmo e de seu mundo que Lukács identifica como a primeira manifestação da liberdade do homem. A humanização do homem através do trabalho é em si um ato nascente de liberdade. Basta pensar, para compreender os argumentos desta definição, por um lado, no crescente domínio dos limites naturais como uma contínua construção e ampliação objetiva da capacidade humana de transformar a natureza e deste modo criar as próprias condições de sua existência; e por outro, na adequação subjetiva/objetiva ao processo produtivo que apresenta como consequência necessária o controle dos indivíduos sobre si mesmos, que pensam e produzem a si próprios a partir de sua atividade. A argumentação lukacsiana é inequívoca nesse sentido:

Pode-se inclusive dizer, de fato, que o caminho do autocontrole, o conjunto das lutas que leva da determinidade natural dos instintos ao autodomínio consciente, é o único caminho real para chegar à liberdade humana real. Pode-se discutir quanto se quiser acerca das proporções nas quais as decisões humanas têm a possibilidade de impor-se na natureza e na sociedade, pode-se dar a importância que se queira ao momento da determinidade em todo pôr de um fim, em toda decisão alternativa; a conquista do domínio sobre si mesmo, sobre a própria essência, originalmente apenas orgânica, é indubitavelmente um ato de liberdade, um fundamento de liberdade para a vida do homem. Aqui se encontram os círculos de problemas da generidade no ser do homem e a liberdade: a superação da mudez apenas orgânica do gênero, sua continuação no gênero articulado, que se desenvolve, do homem que se forma ente social, é – do ponto de vista ontológico-genético – o mesmo ato de nascimento da liberdade (Lukács, 2013, p. 155-156).

Ao produzir, ao transformar a natureza e, no interior desse processo, transformar a si mesmo, o homem efetiva e desenvolve sua essência de modo fundamentalmente distinto dos princípios que regem o movi-

mento da esfera natural. É precisamente esta condição do desenvolvimento e formação do seu próprio ser que demonstra o caráter aberto – e neste sentido, livre – das realizações humanas. O ato da reprodução humana não significa simplesmente repor os mesmos patamares da sua existência – não há uma estaticidade interna em sua atividade –, mas implica sempre em um alargamento, refinamento e desenvolvimento das categorias e atributos especificamente humano-sociais.

Entretanto, se apresentamos antecipadamente alguns aspectos centrais da tematização de Lukács não podemos de modo algum fugir a uma série de problemas que a questão da liberdade pode suscitar e que o simples enunciado destas determinações por si só não resolve. O primeiro deles provém da constatação de que a liberdade aparece um dos “fenômenos mais multiformes, multilaterais, e cambiantes do desenvolvimento do ser social” (Lukács, 2013, p. 137). Quando se observa o fenômeno da liberdade em toda sua amplitude e multiplicidade percebe-se claramente que não se trata de um fenômeno homogêneo e uniforme; em cada âmbito de sua presentificação podemos verificar dinâmicas radicalmente distintas que demarcam a natureza heterogênea do conjunto de determinações e características que ela pode assumir em instâncias específicas das práticas sociais superiores. Lukács dirá a propósito que “a liberdade no sentido jurídico é algo substancialmente diferente do que sentido político, moral, ético, etc.” (Lukács, 2013, p. 137). Neste sentido, o correto entendimento da questão impõe necessariamente a consideração da especificidade do fenômeno, a partir da instância própria de sua manifestação. Esta observação é de extrema relevância, já que, o tratamento dispensado ao problema da liberdade no decorrer da história da filosofia, na maior parte das vezes, tinha seus postulados baseados fundamentalmente em uma falsa homogeneização de planos heterogêneos da liberdade, ou naquele procedimento – que poderia ser descrito como a segunda variante da mesma perspectiva – em que se tomava as formas mais avançadas e complexas como modelo para o entendimento das formas mais simples. Tal veio analítico tem como consequência, por um lado, a inviabilização do correto en-

tendimento da gênese da liberdade no ser social, e por outro, a impossibilidade de uma análise correta das diversas e distintas dinâmicas da liberdade existentes no interior de complexos sociais específicos que compõem a totalidade das práticas do ser social.

A tese de Lukács não difere aqui dos casos que analisamos anteriormente: o esclarecimento da gênese do complexo da liberdade humana é essencial para estabelecer as determinações mais gerais da configuração das formas superiores. Isto porque a discussão da peculiaridade e distinção das formas específicas de um dado fenômeno envolve a compreensão dos traços comuns que prescrevem em linhas gerais sua estrutura e dinâmica. As bases genéticas de um complexo são critério decisivo para capturar conceitualmente os lineamentos ontológicos que estabelecem as diferenças existentes entre os complexos superiores da prática do ser social. Estas considerações tornam inevitável o questionamento dos argumentos que autorizam nosso autor, também neste caso, a definir o trabalho como o modelo das formas da liberdade nos complexos sociais que se desenvolvem e passam a vigorar nas práticas sociais mais avançadas. Por ora, deixaremos a resposta a esta questão em suspenso, já que sua explicitação requer uma análise mais pormenorizada do problema da liberdade enquanto fenômeno surgido pela primeira vez no trabalho.

Neste âmbito nossa tematização deve necessariamente se dirigir à análise da gênese da liberdade na atividade laborativa. Nesta instância a liberdade pode ser definida como as decisões entre alternativas sempre e necessariamente presentes no processo de trabalho:

Para tentar esclarecer, [...] a gênese ontológica da liberdade a partir do trabalho, temos de partir, tal como corresponde à natureza da questão, do caráter alternativo dos pores teleológicos nele existentes. Com efeito, é nessa alternativa que aparece, pela primeira vez, sob uma figura claramente delimitada, o fenômeno da liberdade, que é completamente estranho à natureza: no momento em que a consciência decide, em termos alternativos, qual finalidade quer estabelecer e como se propõe a transformar as cadeias causais correntes

em cadeias causais postas, como meios de sua realização, surge um complexo de realidade dinâmico que não encontra paralelo na natureza. O fenômeno da liberdade, pois, só pode ser rastreado aqui em sua gênese ontológica. Numa primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência que dá origem a um novo ser posto por ele (Lukács, 2013, p. 137-138).

A função diretiva da consciência no interior do processo de trabalho, o caráter decisivo da atividade humana que efetiva algo de novo no mundo da natureza – e que amplia esta sua capacidade de efetivação na medida em que os meios e processos do trabalho se desenvolvem – contém em si o fundamento da liberdade e expressa de forma privilegiada a relação que tentamos estabelecer acima quando falamos do processo de afastamento das barreiras naturais como gênese da liberdade do homem. O processo de transformação da natureza que tem curso com o trabalho não é resultado de um movimento espontâneo causal da natureza, mas de uma atividade posta em movimento e levada a mover-se de tal maneira pela ação e deliberação do trabalhador. É este aspecto fundamental que define a atividade humana como essencialmente livre, pois o que é efetivado no processo do trabalho é resultado das deliberações do trabalhador diante das alternativas concretas de sua prática. Obviamente tais decisões implicam a capacidade de uma correta apreensão e um correto pôr em movimento dos nexos causais contidos no objeto para o qual está dirigida sua atividade. Nesse sentido o conhecimento da natureza aparece como expressão da capacidade humana de dominá-la e transformá-la conforme suas finalidades e necessidades. Em linhas conclusivas, segundo nosso autor,

quanto mais apropriado é o conhecimento que o sujeito adquiriu dos nexos naturais em cada momento, tanto maior será o seu livre movimento na matéria. Dito de outra forma: quanto maior for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais adequadamente elas poderão ser transformadas em cadeias causais postas, tanto maior será o domínio que o sujeito exerce sobre elas, ou seja, a liberdade que aqui ele pode alcançar (Lukács, 2013, p. 140).

Portanto, no que diz respeito à consideração da gênese da liberdade a partir do trabalho enquanto produtor de valores de uso é necessário reconhecer que “o livre movimento do material é e permanece o momento preponderante para a liberdade, quando se fala no âmbito das alternativas do trabalho” (Lukács, 2013, p. 141). Note-se aqui, que falando deste modo, chama-se a atenção para o fato de que na atividade laborativa o fenômeno da liberdade encontra-se sempre vinculado a uma determinada prática, a um determinado modo específico da atividade produtiva. Nesta instância, a liberdade é consequência e expressão real do processo efetivo de transformação da natureza. Isto quer dizer que a liberdade é sempre, no interior desta relação com a causalidade natural, uma “decisão concreta entre diversas possibilidades concretas” (Lukács, 2013, p. 138). O complexo da objetividade enquanto realização da finalidade pretendida também neste caso possui uma relevância central, pois “até que a intenção de transformar a realidade tenha sido demonstrada, os estados de consciência – como as reflexões, os projetos, os desejos etc. – não têm nenhuma relação real com o problema da liberdade” (Lukács, 2013, p. 138). Tal proposição é exposta com a clara intenção de ressaltar o fato de que nas formulações da filosofia geralmente predomina a concepção da liberdade como uma escolha elevada ao mais alto nível da abstração, em que se perde todo o vínculo com a realidade quando se destaca sua compreensão das deliberações particulares concretas dos homens, terminando por se chegar a uma concepção da liberdade como uma indeterminação, no sentido de um ato puro da vontade humana. Estas concepções baseadas fundamentalmente em critérios lógico-abstratos, assim como os questionamentos e problematizações delas provenientes estão obviamente implicadas em uma vertente que contrapõe como pares antagônicos o determinismo e a liberdade. Lukács se volta contra elas afirmando que em termos corretos a gênese da liberdade deve ser entendida em primeiro lugar como “um querer transformar a realidade” (Lukács, 2013, p. 138), onde, por consequência, a realidade natural, suas determinações, necessidades, etc., não podem deixar de estar presentes na consideração do fenôme-

no originário da liberdade. Há, portanto, uma relação intrincada entre liberdade e determinação no interior do complexo trabalho.

Agora estamos diante de outro problema essencial no interior da tematização lukacsiana: “a questão sobre em que medida a determinidade externa ou interna da decisão pode ser tomada como critério da sua liberdade” (Lukács, 2013, p. 138). Quando acima foi afirmado o livre movimento sobre o material como o fundamento originário do fenômeno da liberdade, não consideramos o fato de que em um plano extremamente remoto da atividade laborativa todo o processo de trabalho se desenvolveu no interior de limites e obstáculos provenientes de imposições quer naturais quer sociais. Considerando a relação entre liberdade e determinismo nesta atividade ainda rudimentar caberia perguntar em que sentido poderíamos falar da liberdade como a capacidade de decidir com conhecimento de causa – princípio este necessário para a determinação da atividade humana como atividade livre –, sem antes refutar os problemas inerentes aos questionamentos aqui referidos. A isso podemos também acrescentar o fato de que determinadas decisões tomadas no interior do processo de trabalho podem levar a um “período de consequências” no qual o campo das decisões se estreita de forma expressiva, podendo até mesmo em dadas circunstâncias fechar-se completamente – é isso a que Lukács refere quando fala do determinismo interno da decisão. Também neste caso caberia perguntar em que sentido o ato da decisão entre alternativas pode ser considerado uma expressão da liberdade se ao invés de abrir caminhos ele os fecha de maneira vigorosa.

É somente através da consideração do fenômeno da liberdade na sua real e concreta correlação nas práticas reais e singulares do homem que tais relações podem ser esclarecidas de modo adequado. Nestes termos, a alternativa concreta existente no interior de uma prática singular, por mais restrita que seja, é expressão da relação entre determinação e liberdade na medida em que “representa determinado campo de força das decisões no interior de um

complexo social concreto no qual operam, simultaneamente, objetividades e forças tanto naturais como sociais” (Lukács, 2013, p. 141). Quanto a estas dificuldades nosso autor observa que apesar da existência de “pontos modais na cadeia de decisões”, que apesar da ignorância quanto às consequências da causalidade posta em movimento – o que aliás é segundo ele uma estrutura até certo ponto intrínseca de toda alternativa – isso não elimina o caráter de liberdade de toda alternativa no interior do processo do trabalho. Por mais restrita e limitada com que podem se apresentar as possíveis escolhas dos indivíduos, por mais que em determinadas circunstâncias as decisões dos indivíduos possam incorrer em “becos-sem-saída”, é necessário observar que toda efetiva realização humana é sempre uma deliberação em que estão envolvidos um *telos* e o correto pôr em movimento dos nexos causais. A escolha entre alternativas é um ato de liberdade, pois representa uma ruptura com o determinismo natural, na medida em que todo ato propriamente humano não é uma cega imposição de determinações meramente causais. Perante os nexos causais da natureza, que aparecem diante do homem sempre como alternativas, resta sempre a possibilidade de dizer sim ou não. É neste sentido que Lukács contra-argumenta afirmando que “permanece contido um mínimo de liberdade na decisão”, pois “trata-se sempre de uma alternativa, e não de um fato natural determinado por uma causalidade puramente espontânea” (Lukács, 2013, p. 139). Diante das alternativas sempre é possível decidir de um modo diferente daquele em que realmente se decide; isso revela, em linhas gerais, o caráter *aberto* e *livre* – não no sentido de indeterminado – das decisões humanas no interior de sua prática social<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Se os termos que Lukács utiliza quando trata da questão não são os mesmos que aqui utilizamos, eles estão referendados em uma expressiva passagem já citada por nós, que neste contexto é mais que oportuno repetir: “Não existe nenhum problema humano que não tenha sido, em última análise, desencadeado e que não se encontre profundamente determinado pela práxis real da vida social” (Lukács, 2013, p. 19).

Tudo o que aqui dissemos aparece sintetizado no texto de Lukács do seguinte modo:

toda decisão alternativa constitui o centro de um complexo social que conta com a determinidade e a liberdade entre os seus componentes dinâmicos. O pôr de um fim com o qual o ontologicamente novo aparece enquanto ser social é um ato nascente de liberdade, uma vez que caminhos e meios para a satisfação de necessidades não são mais efeitos de cadeias causais espontaneamente biológicas, mas resultados de ações decididas e executadas conscientemente. Mas, ao mesmo tempo e de modo igualmente indissolúvel, esse ato de liberdade é diretamente determinado pela própria necessidade, mediada por aquelas relações sociais que produzem seu tipo, qualidade etc. Esta mesma dupla presença, a simultaneidade e a inter-relação de determinismo e liberdade, também pode ser encontrada na realização do fim. Originalmente, todos os seus meios são fornecidos pela natureza e essa sua objetividade determina todos os atos do processo de trabalho, que, como já vimos, é constituído por uma cadeia de alternativas. Finalmente, o homem que executa o processo de trabalho é, no seu ser-propriadamente-assim, dado, enquanto produto do desenvolvimento anterior; por mais que o trabalho possa modificá-lo, também esse devir outro já nasce sobre um terreno de capacidades cuja origem é em parte natural e em parte social e que já estavam presentes, desde o início do trabalho, na forma de operar do trabalhador como momentos codeterminantes, como possibilidades no sentido da *dýnamis* aristotélica (Lukács, 2013, p. 140).

Desse modo o determinismo aparece apenas como um momento no interior da atividade a qual os indivíduos em sua prática singular e imediata respondem ativamente. A antinomia entre liberdade e determinismo se converte no interior da compreensão lukacsiana em correlação. São momentos codeterminantes no interior do complexo da atividade laborativa humana. A liberdade comparece sempre nesta relação de simultaneidade em que o homem efetivamente é capaz de realizar na natureza suas finalidades. Para entender a posição de Lukács frente a este problema é, portanto, fundamental destacar que não se

pode identificar o determinismo única e exclusivamente com a necessidade, pelo simples fato de que toda determinação no que diz respeito ao ser social implica sempre alternativas, de forma que todo o conjunto de nexos necessários de um dado elemento natural é para o homem a base, condição e possibilidade para a realização de seus fins.

Entretanto, a demonstração e análise da gênese da liberdade não se elucidam completamente apenas com a apresentação desses lineamentos. Lukács reconhece que os indicativos de tal correlação entre liberdade e determinação não é algo relativamente novo na história da filosofia, tais lineamentos já estão dados em termos muito próximos a estes pelo pensamento hegeliano e por algumas vertentes do pensamento idealista alemão. Estes, no entanto, possuem diferenças sutis e essenciais com a formulação lukacsiana. Mencioná-las aqui se torna praticamente inevitável, uma vez que sem a devida análise dessas distinções ficariam obscuras algumas importantes dimensões da tematização de Lukács.

Começando por este último, cabe dizer que dentre os problemas identificados por Lukács no idealismo está a imputação de uma teleologia à natureza, à história humana, etc. Tal procedimento inviabiliza a correta compreensão do fenômeno da liberdade, já que a teleologia é, nos termos lukacsianos já aqui referidos, uma premissa ontológica da liberdade. Diante disso cumpriria questionar como compreender a liberdade como uma especificidade do ser social ou como determinar corretamente a peculiaridade ontológica dos seres naturais quando se projeta na natureza a existência de *telos*? No intuito de reforçar esta crítica, nosso autor adverte para o fato de que na natureza não podemos sequer mencionar a ausência da liberdade, pois, todas as formas de ser que compreendem essa esfera se encontram “aquém da contraposição entre livre e não livre” (Lukács, 2013, p. 143). Em relação a Hegel tal problema se encontra na sua, já referida, perspectivação de um *telos* na história.

Mas o que merece maior destaque em sua crítica é a denúncia de que a filosofia idealista, de modo geral, contrapõe de uma maneira

excessiva a liberdade à necessidade – essa última identificada às leis e atributos dos elementos naturais. Consequentemente, na consideração da liberdade acaba por desaparecer qualquer menção às categorias naturais. Neste ponto encontra-se a essência de sua crítica ao pensamento de Hegel a propósito da relação entre liberdade, determinação e necessidade.

Lukács enfatiza o uso que Hegel faz da expressão “necessidade cega” – “cega é a necessidade somente na medida em que não é compreendida /.../” – quando analisa a relação entre liberdade e necessidade, chamando a atenção para o fato de que tal termo não é apenas uma expressão corriqueira ou casual, mas, no contexto em que é utilizada, reflete um problema de fundo do pensamento hegeliano. Para demonstrar isso nosso autor reproduz uma passagem da obra hegeliana (*Enzyklopädie*) em que o pensador alemão trata diretamente do assunto:

[...] liberdade e necessidade, enquanto se contrapõem abstratamente uma à outra, pertencem somente à finitude e só valem no terreno desta. Uma liberdade que não tenha em si necessidade alguma e uma simples necessidade sem liberdade são determinações abstratas e, por isso, não verdadeiras. A liberdade é essencialmente concreta, determinada em si de maneira eterna e, portanto, ao mesmo tempo necessária. Quando se fala de necessidade, costuma-se entender sob esse termo, antes de tudo, só determinação vinda de fora; como, por exemplo, na mecânica finita, um corpo só se move quando é impelido por outro corpo e certamente na direção que lhe foi transmitida por esse choque. No entanto, isso é uma necessidade simplesmente exterior; não a necessidade verdadeiramente interior, pois essa é a liberdade (Hegel, apud Lukács, II, p. 144).

Tal insistência em precisar a terminologia e o conceito de liberdade visa escapar da armadilha hegeliana, que embora acerte ao afirmar a não existência de uma liberdade sem necessidade acaba por incorrer no erro de identificar a necessidade natural como uma necessidade meramente externa em relação à liberdade. É necessário reproduzir as palavras de Lukács a este respeito:

Vê-se agora a que erros levava o termo “cego” quando referido à necessidade. Lá onde o termo teria um sentido real, Hegel vê “uma necessidade meramente exterior”; esta, no entanto, quanto à sua essência, não se transforma pelo fato de ser conhecida, permanece “cega”, como já vimos, mesmo que seja – no processo de trabalho – conhecida; ela cumpre a sua função, num dado contexto teleológico, somente na medida em que é conhecida e transformada em uma necessidade posta com vista à realização de um pôr teleológico concreto (O vento não se torna menos “cego” que de costume ao contribuir para fazer funcionar um moinho ou um barco a vela). Permanece, no entanto, um mistério cósmico o que Hegel designa como necessidade autêntica em sua identidade com a liberdade (Lukács, 2013, p. 144).

Hegel estabelece a relação entre necessidade e liberdade como algo extrínseco à realidade natural, o que em certa medida é verdade, mas não na medida por ele estabelecida. Ao fazê-lo, Hegel acaba por estabelecer uma rígida cisão entre a liberdade e a realidade natural, deixando em aberto o problema da relação real e concreta entre liberdade e determinismo. Deste modo, Lukács compreende que

Hegel, em consequência de seu sistema, atribui à categoria necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, não percebe a particular peculiaridade da própria realidade, privilegiada categorialmente, e, como consequência, não desenvolve uma investigação a respeito da relação entre a liberdade e a modalidade total da realidade (Lukács, 2013, p. 147).

Perde-se com isso a dimensão mais ampla pela qual a ‘realidade’ deve ser entendida como a totalidade da atividade prática humana e não apenas como a realidade das leis e nexos da natureza. Esta advertência acentua o fato de que na atividade humana

a realização não é apenas o resultado real que o homem real afirma no trabalho na luta com a própria realidade, mas também o ontologicamente novo no ser social em contraposição ao mero devir outro dos objetos nos processos naturais. No trabalho, o homem real se defronta com a toda a realidade em

questão, devendo ser lembrado que a realidade nunca deve ser entendida apenas como uma das categorias modais, mas como quintessência ontológica da totalidade real destas. Nesse caso, a necessidade (entendida como nexos “se... então”, como legalidade sempre concreta) é apenas um componente, mesmo que muito importante, do complexo de realidade em questão. Desse modo, a realidade – vista aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias etc. que o trabalho quer utilizar em determinado caso para sua própria finalidade – não se esgota, de modo algum, na necessidade de determinados nexos etc (Lukács, 2013, p. 145).

A necessidade natural enquanto momento do complexo não pode ser diretamente identificada como a realidade e do mesmo modo não pode ser considerada de uma forma isolada quando se trata de compreender o fenômeno da gênese da liberdade. No interior da totalidade da atividade laborativa, a realidade natural não se limita à mera necessidade de seus nexos e atributos precisamente porque aparece como um momento no interior dessa atividade. Encontramos, na verdade, sempre uma “ligação ontológica entre propriedade e possibilidade”, de forma que a necessidade natural não aparece no processo laborativo como um simples determinismo, ela é ao mesmo tempo possibilidade de efetivação. Nesse sentido,

o que é conhecido, nesse caso, não é qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Não é o caso de que uma necessidade cega se torna consciente, mas de que uma possibilidade latente, e que sem o processo de trabalho permaneceria latente para sempre, é conduzida conscientemente por meio do trabalho à esfera da realidade (Lukács, 2013, p. 140).

O caráter ontológico autêntico da necessidade, o “se... então”, revela com clareza a relação intrincada que toda necessidade possui com a categoria da possibilidade. Desse modo, a necessidade não é concebida como um determinismo absoluto e restritivo, externo e extrínseco ao complexo laborativo humano; forma na verdade um par indissolúvel com a possibilidade na medida em que aparece também

como um campo de possíveis transformações que o objeto pode sofrer. O homem que trabalha reconhece a partir da necessidade natural – dos atributos naturais do objeto – todo um campo de possibilidades para a efetivação de seus objetivos. A realidade é a totalidade dada por essa relação, em que os momentos distintos da atividade laborativa se fundem. A liberdade que surge no interior deste processo é a síntese da capacidade objetivadora humana, isto é, ela se realiza no interior deste intrincado insuperável constituído pelas categorias da necessidade e da possibilidade, *telos*, alternativas, etc. No trabalho, portanto, a liberdade é um ato humano em estrita correlação com as propriedades imanentes dos objetos naturais, ela é expressão da síntese dessa correlação que, tal como descrevemos nos capítulos anteriores, prescrevem os traços essenciais que determinam a essência da *dymanis*, a potência ou capacidade de realização humana.

Além dessas considerações, para expressar o princípio da liberdade como um dos fundamentos da prática humana – o caráter aberto de sua atividade e a necessidade como possibilidade de efetivação –, Lukács salienta o papel da causalidade no interior da atividade do homem acentuando o fato de que os processos causais uma vez postos em movimento podem levar a resultados inesperados, tanto positivos como negativos. Isso aparece como um fator que também revela a natureza ampla e aberta do processo posto em movimento na atividade do homem, ou seja, mesmo que os resultados alcançados pela atividade não sejam aqueles pretendidos inicialmente, estes podem se manifestar como uma ampliação da liberdade na medida em que no erro se reconheça e apreenda novas formas possíveis de realização no elemento natural.

Em suma, a partir do conjunto destes argumentos aqui expostos devemos dizer que

a tradicional definição da liberdade como necessidade reconhecida deve ser entendida deste modo: o movimento livre na matéria – referimo-nos aqui apenas ao trabalho – só

é possível quando a realidade em questão é corretamente conhecida sob todas as formas que assumem as categorias modais e é corretamente convertida em práxis (Lukács, 2013, p. 147).

É importante levar em conta que tais considerações são válidas prioritariamente para o trabalho, pois não podemos exagerar o caráter do conhecimento enquanto princípio decisivo da determinação da liberdade, já que esta problematicidade atinge nas formas superiores uma dimensão tal que leva a manifestações profundamente contraditórias, como por exemplo, a já mencionada relação entre a ciência e a manipulação da natureza. Referimo-nos ao fato de que o conhecimento voltado prioritariamente para a tecnologia coloca determinados impedimentos para a produção autônoma da ciência e mesmo para o entendimento ontológico de determinados complexos do ser, limitando, deste modo, se considerarmos o princípio aqui revelado, os aspectos decisivos da liberdade do homem. O contraditório é: amplia-se o domínio sobre a natureza sob o plano específico do manuseio de dados nexos, porém, perde-se os aspectos decisivos do complexo do ser. Na economia, por exemplo, esse problema redundava em uma teoria manipulatória que nega e impede a apreensão dos veios reais e concretos das formações sociais.

O mais importante para nós nesse momento é reter a noção central apresentada por Lukács em relação à forma originária da liberdade: a liberdade deve ser entendida como momento da realidade do ser social que consiste na capacidade humana de, através do reconhecimento e de sua elaboração na consciência, pôr em movimento de modo efetivo nexos e articulações específicas que existem de forma independente dele, ou em outros termos, é a capacidade de decidir de modo correto frente àquelas alternativas que surgem nos processos causais, em conformidade com as suas necessidades e finalidades transformando, deste modo, a necessidade meramente natural em uma necessidade posta.

Com a exposição da análise lukacsiana da gênese da liberdade a partir da forma originária do trabalho, nos encontramos de posse de

elementos suficientes para abordar o problema deixado em suspenso no início desta seção, ou seja, a questão do trabalho como modelo das formas superiores da liberdade.

Já advertimos anteriormente que, segundo Lukács, não se pode deduzir conceitualmente as formas mais complexas da prática social a partir da forma originária, na medida em que as formas superiores quando corretamente consideradas em sua especificidade e peculiaridade apresentam em relação à forma originária diferenças substanciais. Apenas algumas de suas determinações permanecem nas formas mais avançadas, mesmo assim com um peso e uma relevância diversa daquela que ocupava na forma originária do complexo da prática do ser social. O sentido do trabalho como modelo refere-se especificamente a esta noção, em que se vê na forma originária tão somente – e isso não é pouco – a gênese de determinadas tendências mais gerais que permanecem nas formas ulteriores e mais complexas da prática do ser social como a estrutura mais geral da dinâmica dos processos que aí se instauram.

A essa altura da exposição não é necessário repor em detalhes as diferenças analisadas por Lukács em relação às formas superiores e a forma originária, visto já terem sido mencionadas por nós anteriormente quando tratamos das pores teleológicos primários e secundários. Naquela ocasião, observamos, quando falávamos das pores teleológicos secundários, o fato de que as estruturas da ação humana mudavam radicalmente de caráter tendo em vista a natureza fundamentalmente distinta dos objetos e meios para a realização de suas finalidades. A prática humana passa a ter uma qualidade radicalmente diferente quando se debruça sobre o seu próprio modo de portar, quando se volta para a sua própria interioridade. As pores sócio-teleológicos superiores, diferentemente daquelas posições existentes no interior da atividade laborativa em que encontramos uma maior homogeneidade em seus processos de interação com a legalidade natural, estão sempre em um constante processo de transformação

e devir. Esta nova situação típica das formas superiores cria, na visão de Lukács, uma maior contradição entre os meios e os fins, gera um dinamismo totalmente adverso aos princípios estáticos e estáveis dados pelos nexos e leis da esfera da natureza. Poderíamos dizer que nada garante – como no caso das atividades voltadas diretamente aos elementos da natureza – que os meios e procedimentos utilizados em um dada situação surtiriam o mesmo efeito desejado em momentos distintos, ou seja, a base sobre a qual incidem estes pores teleológicos possui um caráter essencialmente distinto e mais complexo que aquele que encontramos no trabalho. Isto porém não elimina o fato de que para ser uma autêntica efetivação – um pôr teleológico – a atividade prática empreendida pelo homem deve efetivamente pôr em movimento nexos – neste caso de caráter essencialmente social – que atuam e movem-se independentemente da consciência.

Guardando as devidas diferenças, particularmente no que diz respeito ao objeto dos pores teleológicos, podemos dizer que a relação entre possibilidade e necessidade, entre necessidade e liberdade presente no trabalho permanece como o “modelo mais geral da estrutura e dinâmica” da liberdade nas práticas superiores do ser social. Isto porque os acontecimentos sociais também possuem uma “legalidade ‘natural’ imanente” (Lukács, 2013, p. 151), na medida em que, assim como na natureza, se movem independentemente das alternativas singulares dos indivíduos. Esta correlação não é uma identificação dos processos e meios de estruturas práticas qualitativamente distintas, mas vale-se do reconhecimento de que toda essa gama de novas necessidades e determinações com as quais os indivíduos devem lidar nas práticas sociais superiores também constitui um conjunto de atributos e nexos que se põem frente ao indivíduo sob a forma de uma legalidade e dinâmica que transcendem a vontade pessoal de cada um. Deste modo toda forma de realização, neste caso dos pores teleológicos secundários, deve igualmente lidar com complexos heterogêneos em relação às finalidades dos indivíduos, que para se realizarem tem necessariamente de pôr em movimento de um modo eficaz toda uma série de nexos sejam eles

de ordem estritamente natural ou social. É neste sentido que nos termos de Lukács, “as proporções podem mudar muito, até dar margem a mudanças qualitativas, mas a estrutura geral de fundo não pode mudar essencialmente” (Lukács, 2013, p. 151). Diz Lukács:

o homem que age de modo prático na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se da mesma forma que com relação à primeira natureza, ou seja, deve procurar transformar o curso das coisas, que é independente de sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isso é, no mínimo, o que toda práxis social razoável tem de extrair da estrutura originária do trabalho (Lukács, 2013, p. 151).

Neste ponto estamos diante não mais da consideração sobre a forma genética da liberdade – isto é, o trabalho – mas lidando diretamente com aquelas pores designados como sócio-teleológicos superiores. Neste aspecto aqui descrito, típico das formações teleológicas superiores, encontramos a mesma estrutura e dinâmica presente no trabalho em sua forma originária. Esta estrutura mais geral da prática humana não se modifica mesmo quando as atividades práticas humanas tomam ares radicalmente distintos da sua prática originária. A mesma relação existente no trabalho entre possibilidade e necessidade, entre liberdade e determinismo, aqui continua prevalecendo.

Podemos, portanto, dizer que Lukács argumenta em dois níveis acerca da importância da consideração da gênese da liberdade a partir do trabalho: um que corresponde à compreensão do processo originário que instaura a gênese da liberdade não em termos genéricos e abstratos, mas como algo necessariamente pensado e determinado a partir do processo de autoformação do ser social por princípios e movimentos postos e decorrentes da própria prática social dos homens; e o outro nível que busca demonstrar como o desvelamento da forma originária da gênese da liberdade auxilia a compreensão dos aspectos mais gerais do fenômeno nas formações superiores.

Se agora voltarmos nossa atenção para aquilo que tentávamos estabelecer ao final da seção anterior, vale chamar a atenção para o fato de que a análise de Lukács culmina na determinação da gênese da liberdade como algo que se encontra em estreita ligação com o processo de autoconstrução do gênero humano, ou como lá afirmamos, com a identificação do desenvolvimento, intensificação e predomínio das categorias ‘sociais puras’ como a forma e a tendência mais geral e objetiva do processo de explicitação e autoconstituição do ser social:

De fato, toda liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir daqui, mesmo que através de um salto, é um fantasma. Se o homem não tivesse criado a si mesmo, no trabalho, como ente genérico-social, se a liberdade não fosse fruto da sua atividade, do seu autocontrole sobre a sua própria constituição orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade real. A liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva, limitada; isso não altera o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo, e que o seu resultado, não importa o grau de consciência, tenha, em última análise, o mesmo conteúdo: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria singularidade particular, puramente natural. Nesse sentido, acreditamos que o trabalho possa ser realmente entendido como modelo de toda liberdade (Lukács, 2013, p. 150).

Os termos são claros nesta passagem. O domínio e o controle sobre sua singularidade particular, sobre a singularidade natural, constitui a base genética da forma originária da liberdade e expressa a estrutura mais geral das formas superiores do fenômeno da liberdade. Vale dizer, a atividade prática originária prescreve a estrutura mais geral das formas superiores da prática social humana.

Obviamente que nos termos de Lukács a liberdade deve ser analisada sempre na instância e meio específico na qual ele se manifesta<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> Tarefa que Lukács reservou para ser tratada em sua *Ética*, obra que não chegou a ser escrita.

porém podemos dizer, não em termos reducionistas, mas em termos gerais, que a liberdade está em criar e desenvolver a partir das decisões efetivadas na prática humana aquelas categorias especificamente sociais – o que inclui o desenvolvimento e a ampliação da capacidade humana de decidir com conhecimento de causa – sobre a base insuperável seja da legalidade natural seja da legalidade social. O homem “esse processo, produz-se a si mesmo como membro do gênero humano e, desse modo, como o próprio gênero humano” (Lukács, 2013, p. 155). Este é o caráter primordial e mais relevante da liberdade: o ser social como um ser aberto, que produz a si mesmo.



# 4

## AS BASES DO PENSAMENTO LUKÁCSIANO E CONSEQUÊNCIAS CRÍTICAS PARA O PENSAMENTO MODERNO

**T**odo o percurso realizado em torno da tematização lukácsiana acerca da relação entre o complexo trabalho e a gênese do ser social nos permite afirmar que a postura por ele assumida em sua ontologia o coloca como herdeiro crítico das filosofias de Aristóteles e Hegel – no que diz respeito ao que ambos pensadores enfatizaram acerca do trabalho – e como um filósofo que pretende levar a cabo a fecunda inflexão do pensamento marxiano na construção de uma autêntica e correta ontologia. É precisamente no âmbito dessa interrogação essencialmente ontológica do ser do homem, onde, conforme demonstramos, o trabalho ocupa um lugar central na determinação da gênese e do devir homem do homem, que podemos encontrar uma propositura filosófica que se apresenta radicalmente contrária às posições atuais em torno do mesmo problema. A diferença principal está na demarcação e na defesa da ideia do trabalho como complexo central do processo de desenvolvimento do ser social; enfim o aspecto diferencial mais relevante que aparece como algo inusitado frente as tematizações atuais acerca da atividade laborativa humana está em vislumbrar nesse complexo a gênese das categorias preponderantes que especificam a peculiaridade ontológica do ser social.

Nesse sentido é interessante tratar, ainda que rapidamente, a perspectiva crítica que seu pensamento permite dirigir a duas vertentes de grande influência na atualidade – particularmente a *Jürgen Habermas* e *Hannah Arendt* –, que tomam o trabalho exatamente em uma abordagem contrária à que encontramos estabelecida na obra de Lukács. Tanto a propositura de Habermas quanto a de Arendt têm como ponto de partida uma crítica direta ao pensamento marxiano e se identificam também por negar a centralidade do trabalho na determinação dos processos preponderantes do ser social. Tais convergências, no entanto, não significam que ambas as proposições no conjunto sejam idênticas, pelo contrário, a especificidade de ambas obriga que sejam analisadas em separado, deixando claro que nossa intenção é apenas a de explicitar suas diferenças com as reflexões de Lukács, no intuito de demonstrar a posição da obra lukacsiana frente ao debate filosófico de nosso tempo acerca do trabalho. Procedendo desse modo, cremos que ao mesmo tempo em que esclarecemos a posição de Lukács frente a ambos os autores, pela própria proximidade que suas reflexões possuem com Marx, podemos elucidar as determinações referentes ao caráter universal do trabalho existentes no interior da obra marxiana e refutar grande parte daquilo que tanto Habermas quanto Arendt compreenderam a respeito de seus textos.

## A crítica de Habermas a Marx frente à perspectiva lukácsiana

Jürgen Habermas, provavelmente um dos maiores expoentes da vertente crítica da obra marxiana do pensamento filosófico atual, vê como problemática a suposta unidade existente no interior do pensamento de Marx entre *trabalho* e *interação*. A crítica a essa unidade constitui o ponto de partida de suas reflexões sobre as novas formas de dominação que passam a vigorar no sistema capitalista. São noções que estão diretamente associadas ao problema da ideologia e das formas de legitimação da sociabilidade do capital que, segundo o autor, vigoram em

nossos tempos. Desse modo, Habermas compreende que Marx, por respaldar seus argumentos em perspectivas que relacionam de modo direto âmbitos distintos dos processos da ação social, encontra-se preso a toda uma tradição que se limita a compreender os processos sociais, assim como o processo de formação histórica do próprio gênero humano, a partir da esfera específica da produção. Toda esta problemática vai muito além da questão do trabalho, porém referi-la, ainda que rapidamente, é essencial para melhor compreender a crítica que o autor dirige à concepção do trabalho em Marx.

Para Habermas, esta relação foi estabelecida pela primeira vez por Hegel, nos manuscritos das *Lições de Iena*, onde o filósofo idealista, ainda fortemente influenciado por seus estudos econômicos, estabelece uma rígida relação entre trabalho e os processos de interação social, fazendo derivar de modo direto e imediato este segundo do primeiro. Essas considerações fazem parte das conclusões apresentadas em seu artigo “Trabalho e interação” (1967), em que o autor analisa aquilo que considera ser a perspectiva juvenil hegeliana. Segundo Habermas, essa unidade foi estabelecida por Hegel do seguinte modo:

No sistema do trabalho social, estabelece-se a divisão dos processos de trabalho e a troca dos produtos do trabalho. Chega-se assim a uma generalização tanto do trabalho como das necessidades. Pois, o trabalho de cada um é, quanto ao seu conteúdo, algo de geral para as necessidades de todos. O trabalho abstrato produz bens para necessidades abstratas. O bem produzido recebe assim o seu valor abstrato como valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente. A troca de equivalentes é o modelo de comportamento recíproco. A forma institucional da troca é o contrato. Por isso, o contrato é a fixação formal de uma ação prototípica, que se baseia na reciprocidade (Habermas, 1987, p. 32).

O trabalho, ou melhor dizendo, a esfera da produção constituiria o elo essencial dos processos de interação social, de forma que as relações entre os homens que se estabelecem em outras instâncias da prática social teriam sua origem, assim como seu desdobramento, de-

terminados por essa base, constituída fundamentalmente pela esfera da economia. O direito, por exemplo, apareceria como uma noção negativa, uma vez que é derivado e se encontraria diretamente subsumido e condicionado pela forma de ordenamento do sistema de trocas. Essa concatenação entre trabalho e interação é, no entanto, segundo Habermas, abandonada por Hegel em suas obras posteriores, onde o trabalho é reconduzido à esfera da sociedade civil, local onde as relações de troca se estabelecem. Por sua vez, a interação, é pensada e determinada como algo que se estabelece fora da esfera da economia. Sob essas novas determinações, que surgem principalmente no contexto da *Filosofia do direito*, a esfera do *direito abstrato*, passaria a assumir uma função privilegiada no processo de interação social, na medida em que “o direito abstrato é integrado em uma autorreflexão do espírito, entendida como eticidade” (Habermas, 1987, p. 40). O direito é compreendido como uma instância autônoma, que se institui pela via direta da relação entre os homens, “independentemente das categorias do trabalho”, e que somente entra em relação com a esfera da economia posteriormente – sob a forma da *jurisprudência* – ordenando e determinando o “tráfego social” (Habermas, 1987, p. 40) entre os homens. Tem-se deste modo constituída uma noção positiva do direito, que se baseia na ideia primordial de uma interação que se estabelece fora da esfera da produção. Ao final de seus argumentos, Habermas conclui que dessa maneira, em Hegel, “a dialética do trabalho perdeu o seu valor posicional central” (Habermas, 1987, p. 40).

A distinção é decisiva para Habermas, pois com ela o autor defende a tese de que a forma do ordenamento social não constitui algo que tem sua origem na base econômica da sociedade. Habermas volta toda a força desse raciocínio contra o pensamento de Marx, visando principalmente combater a ideia marxiana de que a sociedade civil determina o Estado, bem como a famosa determinação de que “a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política”. Através de vários argumentos – que vão desde a discussão do problema da relação entre trabalho e interação no interior da obra

hegeliana até aos argumentos de *Claus Offe*, que julga que a nova fase do capitalismo caracteriza-se fundamentalmente pelo predomínio das decisões políticas sobre a esfera econômica –, Habermas procura demonstrar que o pensamento de Marx está restrito à análise de determinadas circunstâncias historicamente constituídas, já superadas pelos tempos modernos. O Estado e a sociedade já não se encontram na mesma relação estabelecida pelo pensamento marxiano. A política estatal assume papel decisivo na determinação dos processos sociais, ocupando inclusive uma função decisiva na determinação dos processos de produção capitalistas. A relação se inverte: a base econômica torna-se uma esfera determinada e subsumida, tornando-se em grande medida reflexos da “atividade do Estado e de conflitos decididos na esfera do político” (Habermas, 1987, p. 69).

Toda esta questão forma a base sobre a qual Habermas introduz outras duas noções essenciais que constituem critérios centrais do seu entendimento sobre a sociedade moderna: a ação instrumental e a ação comunicativa. Pela primeira, que é também designada como “ação racional teleológica”, Habermas entende uma ação que “se orienta por regras técnicas que se apoiam no saber empírico”. A segunda noção, a ação comunicativa, é determinada como uma ação que “se orienta segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelos menos, por dois sujeitos agentes” (Habermas, 1987, p. 57). Ou seja, a diferença entre ambas consiste no fato de que “a validade das regras e técnicas depende da validade e enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, (enquanto) a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações” (Habermas, 1987, p. 57-58). De um lado temos a “disciplina de habilidades”, de outro as “normas internalizadas que dotam-nos com as estruturas da personalidade”, que definem a ação instrumental e a ação comunicativa respectivamente.

É claro que, uma vez estabelecidas estas distinções, o trabalho é definido como a atividade que expressa por excelência a ação instrumental, ao passo que à ação comunicativa compete as outras instâncias dos processos sociais em que são estabelecidas as formas decisivas da interação social. É nessa instância que se dá a forma mais comum pelas quais os vários modos de legitimação da dominação se desdobram ao longo da história. Através da noção de ação comunicativa Habermas entende que o ordenamento social durante um longo período da história da humanidade teve por base normas e tradições estabelecidas simbolicamente entre os homens, fundadas sob a forma de um reconhecimento mútuo e, conseqüentemente de uma aceitação mútua, em que são constituídos os vínculos que ordenaram o processo de interação social. Em suma, as ideias oriundas das relações entre os homens agiram e atuaram no sentido de legitimar e garantir a continuidade do ordenamento social. Porém, após o “último quartel do século XIX”, com “o incremento da atividade intervencionista do Estado” para “assegurar a estabilidade do sistema”, entra em colapso essa forma de ideologia. A forma a vigorar na era moderna já não é uma política e uma ideologia que se estabelecem nos mesmos moldes das fases pré-capitalistas – calcadas frequentemente em tradições culturais, “em interpretações cosmológicas do mundo” de cunho religioso, mítico, etc. – ou como na fase do capitalismo liberal – a ideologia da igualdade da troca social –, pois já não se estruturam mais sob a forma de ações comunicativas baseadas unicamente em modos de “interação simbolicamente mediados”, distinguindo-se

*/.../das antigas pelo fato de separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interação em geral e, nesse sentido, os despolitizar, e /.../ os vincular às funções de um suposto sistema de ação racional dirigida a fins (Habermas, 1987, p. 81).*

O novo tipo de ideologia surge na sociedade moderna quando os critérios técnicos próprios da razão instrumental passam a alimentar os rumos da esfera política, tornando-se o meio privilegiado através dos

quais se desdobram os elementos próprios da ação comunicativa que legitimam os processos de dominação. Em outros termos, uma racionalização oriunda do desenvolvimento da técnica e da ciência “começa a assumir o valor posicional de uma ideologia” substituindo as ideologias burguesas falidas. Para Habermas, “a eficácia peculiar desta ideologia reside em dissociar a autocompreensão da sociedade do sistema de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico” (Habermas, 1987, p. 74). A política é “orientada para a resolução de questões técnicas”, visa prevenir as disfuncionalidades e os riscos que ameaçam o sistema, de forma que, toda sua orientação está voltada para o modelo da reconstrução planejada da sociedade. Em suma, Habermas entende que na sociedade atual a interação não se estabelece mais sob o plano das relações simbólicas entre os homens, pelo mútuo reconhecimento de dadas formas da relação, mas por uma tecnização da política e do Estado, que justifica e põe a interação como ações voltadas a fins.

Segundo Habermas, Marx teria se limitado à crítica das ideologias a partir da crítica da economia política e com isso teria, tão somente, posto em evidência a *ideologia da troca justa* vigente em sua época, que dissimulava a “violência social subjacente à relação do trabalho assalariado”, com a ideia da liberdade concedida pela instituição jurídica “do livre contrato de trabalho” (Habermas, 1987, p. 69). Tudo isso teve lugar no passado, onde a sociedade civil se autorregulava e a esfera da economia aparecia como componente decisiva na tomada de decisões políticas. Dessa forma, o pensamento de Marx estaria impossibilitado de ver a nova forma que a ideologia assume, quando os “tecnocratas da planificação capitalista” pautam suas ações no objetivo de “reconstruir a sociedade segundo o modelo dos sistemas autorregulados da ação racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo, do mesmo modo que sujeito ao seu controle a natureza” (Habermas, 1987, p. 86).

Toda esta problemática que para Habermas está presente no interior do pensamento marxiano tem sua origem no problema que constitui

a base sobre a qual Marx ergue todo o seu pensamento: todas as suas determinações baseiam-se em ideias semelhantes àquelas que se encontram presentes nos manuscritos hegelianos de *Iena*, na medida em que ele “redescobre na dialética de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraíra, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos econômicos” (Habermas, 1987, p. 41). Em resumo, o modo como Habermas estabelece a questão, leva ao entendimento de que Marx transpõe as categorias específicas da atividade laborativa para as esferas distintas da atividade do ser social, ou, o que é quase a mesma coisa, julga que Marx reduz todas as suas reflexões em relação ao homem e a seu devir “ao nível do agir instrumental” (Habermas, 1987, p. 60). Tal unidade, entre a ação instrumental e a ação comunicativa, só teria sentido, no entendimento de Habermas, nas fases iniciais do trabalho – período neolítico –, porém em um sentido totalmente inverso ao que Marx concebe. Segundo o autor é o trabalho que aparece como dependente dos processos de interação, pois, “durante um largo período /.../ as ações racionais dirigidas a fins só puderam ser motivadas mediante um vínculo ritual com as interações em geral”. Extraindo as consequências dessas afirmações, Habermas considera que as forças produtivas “não apresentam em *todas as circunstâncias*, um potencial de libertação nem provocam movimentos emancipadores – ou de qualquer modo, deixam de os provocar desde que o incremento incessante das forças produtivas se tornou dependente de um progresso técnico-científico, que assume também funções *legitimadoras da dominação*” (Habermas, 1987, p. 83).

Enfim, o que parece fundamentar a base do pensamento de Habermas é a ideia de que existe uma radical separação entre a produção material e a produção espiritual humana de seu mundo. É somente sobre um fundamento de tal natureza que se poderia afirmar que existe em Marx um determinismo da base econômica sobre as esferas da superestrutura da sociedade e de um determinismo do trabalho em todos os processos superiores da prática social – muito embora Habermas não utilize diretamente esses termos.

Contraopondo-nos a essas conclusões, a partir daquilo que ficou demonstrado no texto de Lukács, podemos afirmar que em Marx não existe uma simples derivação ou dedução lógica de toda atividade prática humana a partir das categorias do trabalho, suas determinações são antes de tudo o reconhecimento da atividade que pressupõe todas as outras, que pela sua identificação revela os traços mais gerais que determinam a peculiaridade ontológica do ser social. Em Lukács, a resposta é apresentada através da ideia do trabalho como *modelo* da prática social, feita com base na identificação do caráter geral de toda atividade humana, ou seja, na determinação do caráter alternativo de toda prática social e na necessária tomada de decisão dos indivíduos frente à objetividade dessas alternativas, seja daquelas de ordem natural, seja daquelas de ordem estritamente social. Tudo isso não implica afirmar uma determinação mecânica dos elementos ou componentes do trabalho ou da atividade produtiva sobre as outras esferas da prática social, mas revela aquilo que se constitui como uma determinação ontológica, que compreende as relações entre os homens no interior de uma determinação reflexiva, cujo momento preponderante é localizado no processo real e objetivo de transformação da natureza e produção do seu próprio mundo, realizado através do trabalho. Por isso não se trata, como várias vezes dá a entender Habermas, de uma redução da compreensão das atividades do ser social a partir de uma viés naturalista ou instrumentalizante das relações autenticamente humanas e sociais, mas da compreensão de que o pressuposto de toda atividade humano-social é o intercâmbio entre o homem e a natureza. O que existe em Marx é o reconhecimento da objetividade como caráter primário de todo ser, o que no caso do ser social, corresponde à relação insuperável existente entre este e a natureza como pressuposto de sua própria existência.

Sobre estes aspectos aqui indicados, vale dizer que Habermas não apreende duas noções essenciais de Marx: a *determinação reflexiva* e o *momento preponderante*. A percepção de que as bases do pensamento marxiano são orientadas sobretudo por uma reflexão ontológica do ser social – tal como Lukács acentua em sua obra – pas-

sa longe dos olhos de Habermas, fato que podemos constatar em seu livro *Conhecimento e interesse*, em que ele discute sob um viés fundamentalmente gnosiológico e epistemológico o método materialista de Marx. Dessa maneira, para ele, toda a concepção de Marx consistiria na verdade em um método, que em última instância teria transformado a ação instrumental “em paradigma para a obtenção de todas as categorias”. O reflexo dessa incompreensão é flagrante no contexto de suas elaborações quando o autor afirma de modo direto que Marx, em *A ideologia alemã*, “não explica efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental” (Habermas, 1987, p. 42).

Ao contrário do que entende Habermas, o que é estabelecido em *A ideologia alemã*, não é feito através de supostos gnosiológicos ou lógicos – ou como parece julgar o autor em tela, a partir de um truque lógico articulado a partir de um conceito inexplicado –, mas efetuado a partir do reconhecimento de um pressuposto ontológico essencial, isto é, o pressuposto de que são os indivíduos vivos e ativos, que em sua atividade prática social, confirmam e produzem o seu ser e seu saber através da realização e efetivação de objetos sensíveis. Marx opõe-se desse modo a concepção de que “as ideias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam, dominam a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais”, ideias estas comuns tanto a Hegel como ao neohegelianos a quem ele critica diretamente em seu texto. Este pressuposto é o reconhecimento de que as representações que os homens fazem de suas relações são frutos de determinações provenientes de suas relações reais e concretas. Deste modo, os homens, enquanto produtores de seus próprios meios de vida, produzem como resultado de sua atividade não apenas objetos, mas também suas ideias e representações, isto é, estabelecem a partir de sua prática sensível e objetiva o campo de possibilidades do pensamento e de suas relações. Diz Marx em *A ideologia alemã*:

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 (Marx/Engels, 2007, p. 93-94).

É importante compreender que não há nessas determinações uma definição que oponha como formas exclusivas ambas as instâncias da atividade social, mas uma diferenciação entre momentos específicos, que, conforme demonstra a passagem acima, se encontram “intimamente entrelaçados”, a tal ponto, que “as representações, o pensamento, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material”. Não existe uma unilateralidade de determinação, pois uma vez surgidas, as outras instâncias da atividade do ser social passam também a determinar o processo social, só que sempre na forma de uma reciprocidade, sempre a partir de uma inter-relação, nunca sob a forma de uma total e completa autonomia e independência que constituiria por si a essência formadora dos modos humanos de interação. Não há uma descontinuidade, esses são termos de Lukács, entre a atividade espiritual e a atividade material. O homem ao transformar seu mundo transforma igualmente suas representações e seu pensamento. Precisamente, demarcando esse sentido, um pouco mais à frente Marx conclui:

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência que 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 (Marx/Engels, 2007, p. 94).

Não possuem uma história no sentido de uma história que se realize em separado ou de modo autônomo, que independa completamente do desenvolvimento da produção material humana. Desse modo, o pensamento e os produtos do pensamento são reconduzidos para suas reais e efetivas relações. Não como entende Habermas, ou seja, como um determinismo da base econômica, mas a partir da ideia de uma preponderância do momento material<sup>1</sup>.

A crítica que Lukács dirige ao pensamento idealista serve como medida para uma crítica a Habermas, pois ao que tudo indica no interior de seu pensamento, salvo um melhor juízo,

isola-se o papel ativo do homem nesse processo, desvincula-se a estrutura alternativa de sua práxis desses fatos realmente causadores da realidade, bem como de suas ações e retroações objetivas sobre os sujeitos dessas atividades. Através disso, é construída uma autonomia inextricável, infundada como base do seu ser e do seu devir (Lukács, 2013, p. 205).

Autonomia esta que, levada aos extremos, conduz à concepção de que a essência seria constituída por “comportamentos ideológicos puramente espirituais”, “ao passo que a luta real dos homens reais pela própria vida é posta em segundo plano como desprezível submundo da existência /.../” (Lukács, 2013, p. 501).

É claro que nossa análise, por uma questão de delimitação do ob-

---

<sup>1</sup> Em sua dissertação *Ontologia e política*, Rubens Enderle, a propósito do texto de *A ideologia alemã*, estabelece em termos bem claros a forma do entendimento marxiano das relações entre a base material e as superestruturas sociais: “A localização do momento preponderante no modo como os indivíduos manifestam sua vida não elimina a reciprocidade entre este modo objetivo e a representação destes indivíduos, isto é, não elimina o caráter reflexivo da determinação do momento real sobre o momento ideal, da estrutura sobre a superestrutura. Tanto isto é verdade que esta última, longe de um reflexo passivo, pode agir (ou retroagir) sobre a estrutura material em maior ou menor grau, sempre, entretanto, no interior das “condições, possibilidades ou impedimentos” que esta lhe determina. Sendo assim, as esferas do pensamento e da vontade, a *ideologia* e a *política*, não se reduzem de modo algum a meros epifenômenos, desprovidos de todo poder sobre a estrutura que os engendra.” [Enderle: 2000, 116-7]

jeto, deve ater-se às considerações específicas acerca do trabalho, não podendo penetrar de modo mais detalhado na compreensão do problema da determinação das efetivas relações existentes entre a base econômica e as superestruturas sociais em Marx e em Lukács, o que seria necessário para contrapormo-nos de modo mais preciso às definições habermasianas. Aqui compete apenas levantar o problema, que só poderia ser apresentado com uma maior adequação com a análise criteriosa da determinação da política ou da ideologia no interior do pensamento de Marx<sup>2</sup>. Apenas para não encerrar sem referência a esse conjunto de problemas cabe remeter o leitor às considerações que Lukács apresenta no capítulo sobre Marx, em que através da noção de “desenvolvimento desigual” determina a relação entre a esfera da economia e as superestruturas da sociedade do seguinte modo:

/.../ a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela diz simplesmente que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que toda a superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico (Lukács, 2012, p. 408-409).

---

<sup>2</sup> A propósito desse conjunto de questões seria importante cotejar os resultados de Lukács com o texto de J. Chasin, “Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica”, em que o autor, a partir de uma cuidadosa leitura dos textos de Marx, revela a existência no interior do pensamento marxiano de uma *determinação onto-negativa da politicidade*; diz o autor a propósito: em Marx, a política “é onto-negativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do *ser social*, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua *pré-história*” (Chasin, 369). Esta percepção escapa totalmente a Lukács que considera a política como uma atribuição ineliminável e universal do ser social: “não pode existir qualquer comunidade humana, por menor que seja, na qual e a propósito da qual não surjam continuamente questões que nós estamos acostumados a chamar, em nível evoluído, de políticas”, e acrescenta “/.../ é difícil imaginar um tipo de práxis social que em determinadas circunstâncias não possa transformar-se em uma questão importante para a comunidade inteira, portanto decisiva para o seu destino” (Lukács, 2013, p. 482).

## Lineamentos sobre a inconsistência da crítica de Hannah Arendt a Marx

Em outra vertente igualmente crítica do pensamento de Marx encontra-se Hannah Arendt. Em um de seus livros mais importantes, *A condição humana*, Arendt combate aquilo que ela considera ser a posição de Marx frente ao problema do trabalho, àquilo que ela julga ser o papel que o pensador alemão confere ao trabalho na hierarquia das atividades humanas. Toda sua crítica baseia-se na distinção por ela efetuada entre três formas de atividades que constituem a condição humana essencial: o trabalho, a obra e a ação<sup>3</sup>. Convém analisar estas noções mais de perto, para entender a base de suas contestações ao pensamento marxiano.

Na visão de Arendt, a “vida ativa” do homem encontra-se ligada a essas três atividades que correspondem às condições básicas de toda vida humana. O *trabalho* aparece definido como a condição ou atividade correspondente ao processo biológico humano, isto é, ao processo mais fundamental e imediato diretamente relacionado à reprodução da vida. Em contraposição ao trabalho encontra-se a atividade designada por *obra* que corresponde “ao artificialismo da existência humana”, à produção de “um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (Arendt, 1991, p. 15). Estas duas atividades estão diretamente relacionadas à relação entre o homem e a natureza e constituem na visão de Arendt a esfera privada da condição humana, uma vez que, dentro de seus limites se localizam cada vida individual. A principal diferença entre *trabalho* e *obra* reside principalmente na proporção com que é transmitida à natureza aquilo que é próprio

---

<sup>3</sup> Aqui é necessário fazer uma ressalva em relação à tradução de Roberto Raposo que verte os termos *labor* e *work* para o português como labor e trabalho, respectivamente. Essa tradução gera profundas confusões, cremos que mais correto seria traduzí-los por trabalho (*labor*) e obra (*work*). Devo essa advertência fundamental ao texto de Theresa Calvet de Magalhães, *A categoria do trabalho (labor) em H. Arendt*, texto este aliás, que aparece como uma rigorosa crítica à noção de trabalho desenvolvida por Arendt, bem como às críticas injustas que Arendt dirige ao pensamento de Marx.

do homem. No caso dos produtos do *trabalho*, a atividade que o homem exerce sobre a natureza pouco acrescenta de si a seus atributos e à sua forma, implica uma relação com o mundo da natureza voltado diretamente ao consumo imediato em vista de satisfazer suas necessidades estritamente biológicas. A *obra* tem um caráter diferente, pois a proporção das características e intervenções propriamente humanas que encontramos em seus produtos é inversamente proporcional à do trabalho, isto é, essa atividade transforma e concede um caráter mais humano às coisas. Arendt exemplifica essa relação pela proporção com que a natureza permanece presente no produto, diz ela: “o grão de trigo jamais chega a desaparecer no pão como a árvore desaparece na mesa” (Arendt, 1991, p. 115).

A última das condições, a *ação*, contrasta com as anteriores por aparecer como a condição humana vinculada à esfera pública, e é assim definida uma vez que é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo”. Arendt afirma que “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política”; mas a *ação*, precisamente pelo atributo da pluralidade “é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (Arendt, 1991, p. 15). Nesse sentido, a *ação* implica o vínculo específico estabelecido entre os homens que provêm a “organização pública do processo vital”. No final das contas, dadas essas determinações, a *ação* termina por assumir em Arendt um perfil decisivo, tornando-se a esfera de realização do humano por excelência.

Dadas essas determinações mais gerais, para a autora, o problema da sociedade humana de nossos tempos consiste no fato de que as necessidades impostas pela conservação do indivíduo e pela continuidade da espécie – esferas essas próprias do domínio privado – terminam por invadir o espaço público, fazendo com que a política

seja reduzida à esfera da ‘intimidade’, uma vez que toda a forma da organização social passa a ser constituída não mais pela atividade da ação, mas pelas “necessidades da vida, a conservação do indivíduo e a continuidade da espécie”. Tudo isso faz com que a ação seja arrancada do seu devido lugar e se restrinja ao domínio privado, retirando dela as qualidades que lhes são próprias, isto é, o exercício puro da atividade que se exerce entre os homens de forma independente das condicionantes naturais. Desse modo, a política passa a ser contaminada pela esfera privada e é assim “rebaixada à posição da necessidade” (Arendt, 1991, p. 96). A tarefa deveria portanto ser a de reconduzir a ‘ação’ aos patamares ideais que lhes são devidos, uma vez que essa constitui a atividade humana essencial.

Essas considerações indicam de maneira clara que na perspectiva da autora a relação homem/natureza que encontramos no trabalho é um vínculo estritamente natural, uma condição insuperável do homem, mas que não constitui o seu atributo essencial e decisivo. Em suma, para Arendt o trabalho não pode de modo algum ser considerado como um valor humano de grande relevância; ele corresponde a uma condição que implica uma similaridade com o mundo da reprodução orgânica dos animais, ou seja, para ela, contrariamente a tudo o que vimos em relação a Lukács – e por decorrência também em relação a Marx – o trabalho não aparece como uma especificidade humana preponderante, implica ao contrário, uma forma de não humanidade do homem, na medida em que é a expressão maior de sua naturalidade, de sua condição biológica. Em posição paralela, por isso rigidamente separada, encontra-se a obra. O que Arendt faz é separar o processo de produção de seu mundo dos processos de reprodução da própria vida. A condição natural do homem assim como a condição de seu artificialismo que transforma o mundo e impõe a ele características essencialmente humanas, devem ser restringidas ao âmbito privado, pois o caráter verdadeiramente essencial e livre do homem estaria além da esfera das determinações e condicionantes naturais.

Se tomarmos como referência as tematizações de Lukács a respeito destas questões, poderíamos dizer que a posição de Arendt revela-se profundamente problemática na medida em que a rígida oposição por ela estabelecida entre *trabalho*, *obra* e *ação* concede um caráter quase metafísico às suas proposições, pois opõe de modo absoluto a natureza ao mundo do homem, concebendo a moderna dominação do trabalho como uma destruição ou destituição do mundo do homem. Do mesmo modo, a divisão estabelecida por Arendt do trabalho como *work* e *labor*, se comparadas aos termos que Lukács estabelece em sua *Ontologia*, é totalmente desprovida de razão, uma vez que, no trabalho os aspectos e determinações biológicas nunca aparecem de forma isolada. As necessidades oriundas da condição biológica do homem mantêm-se como uma necessidade do organismo, mas que é saciada de modo especificamente social, a partir de produtos gerados por uma atividade também especificamente social. Isso condiz com a tese marxiana de que a fome é uma fome social, assim como todo carecimento humano. Neste sentido, podemos dizer que Arendt dá uma relevância excessiva às finalidades do produto – isso a partir da noção do tempo de permanência do produto no mundo, assim como o *quantum* humano de transformação se encontra nele presente – em detrimento da consideração da forma com que ele é produzido e do modo como é consumido. Levando em conta as reflexões de Lukács desenvolvidas no último capítulo, em que demonstramos, o modo como a necessidade das determinações naturais aparecem sempre como possibilidades para o homem, não seria incorreto, portanto, dizer que para H. Arendt a liberdade consiste em liberdade da necessidade, o que, como vimos em Lukács, significa um retorno a concepções da liberdade pré-hegelianas, no instante em que reflete de modo visível a ausência do entendimento da necessidade como possibilidade.

Vemos aqui, uma variante da mesma perspectiva que encontramos em Habermas, pela qual se nega qualquer processo de continuidade entre os processos da produção material e as esferas “espirituais” do homem. Obviamente, não estamos reduzindo uma posição à outra, mas

apenas destacando o ponto em comum da qual ambas as perspectivas partem em suas reflexões: a negação da esfera da produção material humana como aspecto decisivo do processo de formação e determinação do ser do homem.

Porém a crítica das formulações de Arendt não pode se limitar na demarcação dos aspectos divergentes entre o seu pensamento e o de Lukács. Em seu texto encontramos outro problema de grande importância para nós. Trata-se do fato de que quase toda a obra da autora – principalmente quando trata da definição da noção de *trabalho* e de *obra* – é escrita em confronto direto com aquilo que *ela considera* se tratar da posição de Marx em relação ao trabalho. Precisamente nesse ponto, pudemos verificar que quase toda sua crítica a Marx é feita sobre um conjunto de interpretações equivocadas a respeito da obra do pensador alemão. A análise do que ela entende da obra de Marx, assim como a refutação de seus equívocos, é a tarefa sobre a qual iremos nos debruçar a partir de agora.

Podemos dividir os apontamentos que a autora dirige contra a análise marxiana do trabalho, em três pontos principais: 1- o trabalho em Marx é estritamente uma relação natural do homem com a natureza; 2- apesar de Marx ter alicerçado grande parte de seu pensamento sobre a noção de trabalho produtivo e improdutivo, que segundo a autora contém a noção fundamental que diferencia *labor* e *work*, Marx não conseguiu estabelecer a distinção entre essas diferentes formas da atividade humana; por via de consequência, 3- toda fundamentação do pensamento marxiano no trabalho significa o alijamento da condição mais elevada do homem: a ação que, em Arendt, constitui a base e fundamento do político propriamente dito.

Em relação ao primeiro aspecto crítico, vale citar a passagem na qual a autora deixa claro o seu entendimento sobre a tese marxiana do trabalho:

Ao definir o trabalho como ‘metabolismo entre o homem e a natureza, em cujo processo ‘o material da natureza (é)

adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem’, de sorte que ‘o trabalho se incorpora ao sujeito’, Marx deixou claro que estava ‘falando fisiologicamente’ e que, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica (Arendt, 1991, p. 110).

Quando Arendt argumenta que Marx determina o trabalho como *metabolismo* entre homem e natureza, ela o faz em sentido quase literal, querendo afirmar com isso que nele o trabalho implica a relação entre as necessidades naturais do homem e os objetos naturais que precisam ser transformados para o consumo imediato de forma a manter vivo o próprio ciclo da vida biológica. Precisamente aqui podemos apresentar nossas primeiras ressalvas. A passagem da qual Arendt retira suas conclusões correspondem a fragmentos aleatoriamente recolhidos de um trecho presente no livro *O capital*, fundamental nas determinações de Marx. Trata-se de uma daquelas raras passagens onde o autor abordou de forma direta os aspectos mais gerais do trabalho:

Antes de tudo o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu intercâmbio orgânico [metabolismo] com a natureza. Ele contrapõe a si mesmo, enquanto uma das potências da natureza, à materialidade dessa última. Ele põe em movimento as forças naturais que pertencem ao seu corpo, braços e pernas, mãos e cabeça, para fazer seus os materiais da natureza, dando-lhe uma forma que é útil a sua vida. Ao agir através desse movimento sobre a natureza externa e ao transformá-la, ele transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Desenvolve as faculdades que se encontravam adormecidas, e submete a seu poder o jogo de suas forças. Não se trata aqui das primeiras formas de trabalho, animais e instintivas. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem (Marx, 2013, p. 255).

O que aqui é afirmado difere profundamente da forma com que foi reproduzida no texto de Arendt, ou seja, Marx não diz que o trabalho é “um metabolismo entre homem e natureza”, mas sim, que “o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu intercâmbio orgânico [metabolismo] com a natureza”. Esta diferença concede um sentido totalmente diferente daquele dado pela autora ao transcreever – a seu modo – as palavras de Marx<sup>4</sup>. Na perspectiva marxiana o trabalho é um processo em que não está envolvido apenas a produção de um objeto para a satisfação de necessidades biológicas, mas uma transformação do objeto que é ao mesmo tempo a transformação do próprio homem que trabalha, que molda e desenvolve os próprios fins humanamente estabelecidos, assim como suas ideias e faculdades. O trabalho é uma atividade antes de tudo criadora: na transformação e construção prática de seu mundo, o homem se faz objetivo e real, produz a si mesmo ao relacionar-se com a natureza e, por meio desta mesma atividade, constrói as condições de sua própria existência. Essas, por sua vez, deixam de ser simples condicionamentos naturais para se tornarem produtos de determinações especificamente sociais na produção de seu mundo. Em suma, o homem transforma a natureza não apenas por necessidades naturais, mas por necessidades estritamente humanas e isso de modo especificamente social.

Exatamente por desconsiderar a amplitude das afirmações de Marx, Arendt ao separar a atividade humana em duas vertentes básicas, consegue perceber por meio do conceito de *labor* tão somente a ação repetitiva voltada à reprodução da vida biológica, caracterizada fundamentalmente pelo dispêndio de força física. Esta dimensão da atividade humana estaria fundada em necessidades essencialmente biológicas e teria o perfil de uma atividade que envolve a coação do próprio homem; enfim, esta atividade é entendida como um fardo. É sabido que Marx

---

<sup>4</sup> Todas essas observações devemos ao texto supracitado de Teresa Calvet que analisa de forma rigorosa vários equívocos da leitura arendtiana da obra de Marx.

em diversas obras deixa clara sua posição frente a esta problemática; nos *Grundrisse*, por exemplo, a crítica dirigida a Adam Smith mostra o teor de sua consideração a respeito dessa questão, quando argumenta que o economista inglês confunde a coação imanente à atividade, com aquelas coações contingentes e históricas, que se caracterizam fundamentalmente pela hostilidade extrínseca, proveniente de fora da atividade laborativa propriamente dita (basta pensar nas formas de opressão das sociedades escravista, feudal e capitalista, que constituem todas elas, formas distintas de apropriação tanto do produto como da atividade do trabalhador). Diz Marx:

A. Smith considera o trabalho psicologicamente, de acordo com o prazer ou a insatisfação que causa no indivíduo. Mas o trabalho é algo mais que essa relação *prazerosa* do indivíduo com a sua atividade – em primeiro lugar, é algo para outros, uma vez que o mero sacrifício de A de nada adiantaria a B; em segundo, é uma relação determinado do próprio indivíduo com a coisa que elabora e com as suas próprias aptidões ao trabalho. O trabalho é *atividade positiva, criadora* (Marx, 2011, p. 511).

Ao que tudo indica, em Arendt também existe a ausência dessa diferenciação, mas com o agravante de que sua concepção leva tais considerações a patamares não encontrados em Smith. No pensamento de Arendt a ideia é levada a tal nível de radicalidade, que a escravidão, por exemplo, passa a ser explicada pelo fato de alguns homens serem condenados a essa atividade por que aqueles que os dominam não estão dispostos a lidar com os esforços impostos por essa condição inumana<sup>5</sup>. Passa longe dos olhos de Arendt a afirmação marxiana de que esta coação extrínseca ao processo de trabalho é precisamente o fator que transforma o ato de objetivação dos homens em momento de sua negação.

---

<sup>5</sup> “A diferencia de toda forma de exploração capitalista, que persegue primeramente fins econômicos e serve ao enriquecimento, os Antigos exploravam aos escravos para liberar completamente os senhores d trabalho [Arbeit.], de maneira que esses pudessem entregar se à liberdade do político” (Cf. Arendt, 1997, p. 69).

Em Marx, o tema central é a crítica ao trabalho alienado. Muito embora o trabalho seja compreendido como uma dimensão ineliminável e crucial para o ser social, ele não pode ser considerado fora do contexto histórico e social no qual se efetiva a atividade prática humana. Diferentemente do modo como compreende Arendt, não é a atividade do trabalho, seu transbordamento e sua transposição para outras esferas, a desvirtuadora do processo social humana; diametralmente oposta a tal posição, Marx considera que pelo fato desta instância da atividade prática social já se encontrar desvirtuada, ser acima de tudo uma atividade alienada, o humano não se realiza humanamente no mundo.

Vale ainda acrescentar que no bojo de suas considerações a respeito do naturalismo da definição marxiana de trabalho, encontra-se outra questão importante, na qual Arendt acrescenta que Marx herdou a ideia smithiana do trabalho produtivo e improdutivo. Para ela esta distinção constitui o ponto de maior proximidade alcançado pelo pensamento marxiano da diferenciação entre *labor* e *work*, muito embora esteja “eivada de preconceito” pois carrega em si profundo desprezo pelos “criados servis”, uma vez que esses são vistos como “convivas ociosos... que nada deixam através de si em troca do que consomem” (Smith apud Arendt, 1991, p. 97). Nas mesmas páginas Arendt nos lembra que Smith define o trabalho produtivo como “produtor de mercadorias”, entendendo por isso que só é produtivo o trabalho criador de um objeto, ou seja, de um bem material que perdura tempo suficiente para ser trocado como mercadoria; no caso dos ‘criados servis’ o resultado do seu trabalho não representa a produção de uma coisa a ser vendida, pelo contrário, é um trabalho consumido durante a sua operação. Essas noções revelam de modo indireto o critério da diferença entre *labor* e *work*.

Estes seriam, no entendimento de Arendt, aspectos comuns tanto a Marx quanto a Smith, muito embora em Smith tais afirmações não tenham a força e importância assumidos pela obra de Marx. O problema maior do pensamento marxiano, prossegue Arendt, consiste em que mesmo de posse de uma noção que contém o critério decisivo para diferenciar *labor* e *work*, o pensador alemão não foi capaz de perceber

a diferença ‘fundamental’ contida no interior das noções de trabalho improdutivo e produtivo, isto é, o fato de a primeira, por estar assentada na produção de objetos destinados à manutenção da vida, condizer com o *labor*, e a segunda, por implicar maior durabilidade dos seus produtos, ser condizente com o *work*. Sua filosofia estaria, pois, fundada sobre a confusão primordial provocada pela indistinção dos dois termos, e o que é pior, na interpretação arendtiana, Marx termina fundindo uma noção na outra. Tudo isso teria sua origem no fato de Marx ter determinado a produtividade do trabalho introduzindo de modo muito peculiar o critério da durabilidade – que é exclusivo do *work* – nesta atividade. Valendo-se da condição histórica “que tirou o *labor* de seu esconderijo e o guindou à esfera pública”, ele colocou no centro da discussão o problema da durabilidade dos meios de reprodução da própria vida, em detrimento da consideração, para ela mais que necessária, da durabilidade dos produtos do *work*. Diz a autora, que segundo

Karl Marx, é a própria atividade do trabalho, *independentemente de circunstâncias históricas* e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma ‘produtividade’ própria, por mais fúteis ou pouco duráveis sejam seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na ‘força humana’ cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais do que o necessário à sua reprodução (Arendt, 1991, p. 99, grifo nosso).

De acordo com esta argumentação, Marx entende a “força de trabalho” – para Arendt, uma aptidão natural – como o critério da produtividade. Ou seja, sua definição não se baseia “na qualidade ou caráter das coisas que produz”, mas “no excedente potencial inerente à forma de trabalho humana” (Arendt, 1991, p. 105). Assim, Marx fechou as portas para a real compreensão da diferença entre *work* e *labor*, e desse modo, seria tributário da tradição geral da era moderna que lega inadequadamente as características do *homo faber* ao *animal laborans*.

Não há como deixar de refutar estas considerações profundamente problemáticas de Arendt à obra marxiana, pois de modo bastante claro, ao introduzir termos e noções completamente estranhos ao pensamento marxiano, ela não apenas compreende de forma inadequada, como também omite passagens essenciais que revelam o que Marx realmente entende por trabalho produtivo. Por exemplo, Arendt desconsidera completamente ao analisar o problema, a importante demonstração marxiana – amplamente analisada em *Teorias da mais valia* – de que Adam Smith estabelece um duplo critério de diferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo, o que gera em seu pensamento uma profunda dubiedade e imprecisão. A primeira diferenciação estabelecida por Smith baseia-se na definição do trabalho produtivo como uma atividade que cria valor, enquanto que a segunda definição está baseada no trabalho como produtor de mercadorias; esta última definição é precisamente aquela que contém o critério da durabilidade e da permanência do objeto no mundo, tal como tematizado por Arendt. A autora negligencia essa dupla definição que se encontra de forma entrelaçada no pensamento de Smith, privilegiando em suas considerações a segunda definição, atribuindo-a de uma forma não demonstrada a Marx.

Cabe, portanto, remeter as elaborações de Arendt às considerações de Marx sobre este problema. Em relação à definição do trabalho produtivo como uma atividade que cria valor, diz Marx:

Trabalho produtivo não é mais do que a expressão abreviada para indicar o conjunto de relações e o modo com que a força de trabalho figura no processo capitalista de produção, logo em seguida ele acrescenta tornando mais claro ainda o seu entendimento, o trabalho produtivo – no sistema capitalista de produção – é portanto o trabalho que produz mais valia para aquele que o emprega, o trabalho que transforma as condições objetivas de trabalho em capital e o seu possessor em um capitalista, isto é, o trabalho que produz o seu próprio produto como capital (Marx, 1954, I, p. 383).

Contra tudo o que entende Arendt, a passagem acima serve para indicar que a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo não cons-

titui de modo algum uma concepção particular de Marx, algo que ele assume ou herda de Smith ou da tradição moderna, enquanto ponto de partida teórico para a construção de sua economia. Sua posição é extremamente adversa a este tipo de interpretação, pois quando o autor analisa este conceito interroga sobre a forma das relações de produção no interior do sistema do capital e não por uma característica inerente ao processo de trabalho entendido em seu sentido mais geral. Assim, essa distinção não constitui uma atribuição universal e a-histórica do trabalho, muito pelo contrário, ela corresponde ao reconhecimento de uma realização específica e datada das relações de produção, isto é, à forma de sua efetivação no interior da sociedade capitalista. É exatamente isso que ele reconhece como a grande contribuição do pensamento de Adam Smith, ou seja, Marx vê como correta a determinação do trabalho como uma atividade que “acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”.

Por outro lado, quanto à segunda definição – àquilo que Arendt designa como o critério da durabilidade ou permanência do objeto no mundo – de acordo com Marx, Smith introduz um critério completamente estranho à sua primeira definição de trabalho produtivo. Em *Teorias da mais valia*, Marx contrapõe à concepção de Smith aquilo que ele designa como trabalho materializado:

A materialização do trabalho não pode todavia ser concebida do mesmo modo como a concebe Smith. Quando nós falamos da mercadoria como trabalho materializado – no sentido do seu valor de troca – não entendemos se não um modo de existência que tem lugar na representação, isto é, algo puramente social que não tem nada a ver com sua realidade física; a mercadoria é representada como um determinado *quantum* de trabalho social ou de dinheiro. Pode ocorrer que o trabalho concreto, de que ela é o resultado, não deixe nenhum traço na mercadoria (Marx, 1954, I, p. 269).

Marx exemplifica, na sequência, fazendo menção ao trabalho de transporte de mercadorias que não deixa nenhum traço específico no objeto, mas que nem por isso deixa de ser um trabalho produtivo na medida em que acrescenta valor à mercadoria. Com isso, busca de-

monstrar que a segunda noção estabelecida pelo pensador inglês não se encontra mais no interior da definição do trabalho produtivo e improdutivo pertinente às relações de produção do sistema do capital, ou para usarmos seus termos, Smith “se distancia, portanto, da determinação formal, da determinação do ‘operário produtivo’ do ponto de vista da produção capitalista” (Marx, 1954, I, p. 260-1), e nessa medida, sua definição torna-se uma diferenciação desprovida de sentido no que diz respeito às determinações próprias à esfera da economia – coerente talvez com uma dada dimensão moral, e precisamente por isso falsa. Essas passagens revelam com clareza que para Marx não existe sentido nessa segunda diferenciação; menos sentido ainda existe em afirmar que ele compartilha da visão smithiana, como entende Arendt.

Diante disso, vale dizer que independentemente da questão de saber a quem pertence a razão nas definições dos atributos decisivos do ser social, a polêmica que H. Arendt abre contra Marx é em larga medida desprovida de fundamento. Não há como defender ou tomar como razoável uma posição que determina e constrói todas as consequências de sua crítica baseada na ideia equivocada de que em Marx o trabalho é “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano”. Quase tudo que a autora argumenta contra ele pode ser refutado de imediato, uma vez que em Marx o trabalho não pode ser reduzido a um mero esforço orgânico, ao simples dispêndio de energia dirigida à reprodução da própria vida. É difícil compreender porque Arendt simplesmente desconsidera passagens – que ela certamente conhecia – que tornam claras as determinações de Marx a respeito dessa questão.

Creemos que esses exemplos são suficientes para demonstrar a atmosfera a partir da qual se move Arendt na leitura dos textos marxianos. Não seria, portanto, necessário detalhar outros aspectos de sua compreensão em relação ao pensamento de Marx – o que aliás encontra-se muito bem desenvolvido e criticado no texto de Tereza Calvet Magalhães antes citado, ao qual remetemos o leitor –, vale mais tratar diretamente de sua concepção na medida em que a elucidação de suas determinações são suficientes para pôr às claras a inconsistência de suas críticas.

## Lukács entre Hegel e Marx: convergências e divergências

Particularmente dois aspectos das determinações de Marx acerca da determinação do caráter geral do trabalho são interessantes para sintetizar sua concepção frente ao problema. O primeiro condiz com a afirmação de que o trabalho aparece como critério de distinção entre a peculiaridade humana frente à vida animal. O segundo aspecto se dirige a análise marxiana da dinamicidade interna a esse complexo, em que são estabelecidos os principais indicativos acerca da sua importância no processo de desenvolvimento do ser social. Ambos os aspectos, em seu conjunto, constituem a determinação do trabalho enquanto princípio formador da dinâmica essencial do homem.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx determina os termos gerais daquilo que ele afirma como o núcleo formador das categorias específicas do ser social. Nesse texto ele considera que as categorias e atributos que distinguem o ser social dos animais podem ser determinadas a partir do modo peculiar pelo qual o homem passa a produzir sua própria vida material, ou seja, pela especificidade de sua atividade produtiva. O que Marx verifica é que todas as espécies encontram-se em um processo de interação com a natureza através da sua atividade vital. É a forma com que se processa esta atividade de interação que revela o modo de ser de cada espécie. No caso do homem, a atividade vital aparece de modo fundamentalmente diferente das atividades que encontramos na esfera da natureza, de forma que nela aparecem traços e elementos decisivos que diferenciam radicalmente o homem dos demais seres vivos que compõem tal esfera. Diz Marx nos *Manuscritos*:

Certamente o animal também produz. Ele constrói para si ninhos, habitações, como a abelha, o castor, a formiga, etc. Mas produz somente aquilo de que tem imediatamente necessidade, para ele ou para seus filhotes; ele produz de uma maneira unilateral, enquanto o homem produz de um jeito universal; o animal produz sob o império de suas necessidades físicas imediatas, enquanto o homem produz livre

de suas necessidades físicas e só produz verdadeiramente quando está delas liberado; o animal apenas reproduz a si mesmo, enquanto o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal faz parte diretamente de seu corpo físico, enquanto o homem afronta livremente seu produto (Marx, 1982, p. 369-370).

É precisamente no interior da atividade sensível – termo esse amplamente utilizado nos *Manuscritos* – que os indivíduos começam a produzir as condições para a construção de sua vida. Marx encontra no trabalho as categorias decisivas que lhe permitem estabelecer a distinção entre o ser social e os seres que compõem a esfera da natureza. Essa distinção baseia-se fundamentalmente na constatação de que “o animal é imediatamente um com sua atividade vital. É sua atividade vital. O homem [ao contrário] faz da sua atividade vital mesma um objeto do seu querer e da sua consciência. Tem atividade vital consciente”. É, pois, no trabalho, na sua “atividade vital” que “jaz o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (Marx, 1982, p. 370). Ao elucidar a peculiaridade da atividade humana como uma “atividade consciente livre”, Marx encontra os elementos necessários para desvendar a dinâmica humana da produção de seu mundo e de si próprio. Estabelece, com isso, a diferenciação com os processos que caracterizam os seres da esfera natural, determinando os elementos constitutivos e distintivos próprios a uma nova gradação ontológica do ser, que se caracteriza fundamentalmente pelo fato de autoconstituir-se através de sua atividade. É por isso que ao desenvolver seu raciocínio Marx considera que

o homem não é apenas um ser natural, ele é também um ser natural *humano*, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso um ser *genérico*, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser como em seu saber. Por conseguinte, nem os objetos *humanos* são objetos naturais tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediatamente – como ele é objetivamente – é sensibilidade humana, objetividade humana. Nem objetiva nem subjetivamente está a natureza imediatamente presen-

te ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo que é natural deve *nascer* assim também o homem possui o seu ato de nascimento: a *história*, que, no entanto, é para ele uma história consciente, e que, portanto, como ato de nascimento acompanhado de consciência é ato de nascimento que se supera (Marx, 1982, p. 409).

Todo esse jogo entre os termos estabelecidos por Marx são importantes sobretudo para destacar a forma do seu entendimento em relação à dialética – ao movimento real – que se processa no interior da atividade prática humana: nem subjetiva nem objetivamente está a natureza pronta para o homem. Assim, se poderia afirmar, sujeito e objeto se apresentam no interior do processo de trabalho em uma insuperável inter-relação: por um lado, a subjetividade se objetiva no ato do pôr e desse modo transforma e desenvolve a si mesma no interior desta relação, por outro, a objetividade humanamente configurada contém em si os elementos da elaboração subjetiva na medida em que passa a operar de maneira totalmente nova. A natureza é modificada quando, tanto materialmente quanto idealmente, o homem é capaz de compreender e pôr em movimento os nexos causais da natureza em conformidade com seus objetivos.

Isso se confirma em outra passagem dos *Manuscritos*, onde Marx enfatiza o caráter objetivo e objetivante da atividade social humana:

Quando o homem real, em carne e osso, erguido sobre a terra sólida e redonda, o *homem* que aspira e expira todas as forças da natureza, põe suas *forças essenciais* objetivas reais como objetivos estranhos mediante sua alienação, não é o *fato de pôr* que é o sujeito; é a subjetividade de suas forças essenciais *objetivas*, cuja ação deve ser igualmente *objetiva*. O ser objetivo age de uma maneira objetiva e ele não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse incluída na determinação de sua essência. Ele só cria, só põe objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque na origem ele é *natureza*. Assim, no ato de pôr ele não cai de sua ‘atividade pura’ em uma *criação de objetos*, mas seu produto objetivo não faz mais que confirmar sua atividade *objetiva*, a atividade de um ser objetivo natural (Marx, 1982, p. 407-408).

O contexto onde Marx redige essas linhas dirige-se fundamentalmente à crítica da concepção hegeliana da autoconsciência como a substância humana, ou seja, ele as escreve em confronto direto com a ideia hegeliana de que a “objetividade enquanto tal é uma relação *estranhada* do homem, uma relação que não corresponde à sua *essência humana*, à consciência de si” (Marx, 1982, p. 405). O contraponto apresentado é dado pela ideia fundamental que o homem confirma seu *ser e seu saber no ato de pôr*, e isso sob a perspectiva essencial de que a ação ou ato de pôr é a confirmação da *subjetividade de suas forças objetivas*, de que a *objetividade faz parte da determinação de seu ser*, a tal ponto que ele só se faz homem, só se desenvolve e produz seu mundo no interior de uma dinâmica inexorável entre a subjetividade e a objetividade, que prescreve os traços mais gerais e universais da atividade prática humana.

Um interessante comentário a respeito dessa relação estabelecida pelo pensamento marxiano é apresentado por José Chasin em seu livro *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica*, através da noção da “transitividade ou conversibilidade entre a objetividade e subjetividade”:

para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, o que evidencia momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada*, ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada* (Chasin, 2009, p. 98).

Estes termos nos auxiliam a vislumbrar a forma pela qual Marx caracteriza o processo de construção humana de si e de seu mundo: o homem confirma a si mesmo na realização de objetos, exterioriza e põe nesse processo sua própria subjetividade na forma do

ser, objetivo, sensível, processo esse que não se esgota na simples unilateralidade dos atos do sujeito, mas que se enlaçam ao campo de possíveis transformações dos elementos naturais, de forma que a objetividade de seus atos só se fixa e se confirma enquanto novas qualidades postas na “forma do ser”, ou seja, quando ele se coloca na condição de receber e incorporar a seu próprio ser as determinações da objetividade.

Sabemos que em *O capital*, as mesmas ideias são retomadas quando Marx afirma taxativamente que “nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem”. A essência da peculiaridade humana frente a atividade animal consiste no fato de que o homem constrói primeiro em sua cabeça o objeto de sua finalidade para na sequência efetivá-lo materialmente. A atividade humana é caracterizada pela ideação prévia, pela ação que realiza em sua atividade “um resultado que já estava implícito desde o início na ideia do trabalhador, que já estava presente idealmente”. Nesta medida a atividade humana, o trabalho, não é apenas uma transformação do elemento natural, ato esse comum à própria condição animal, mas a realização no elemento natural dos fins previamente estabelecidos por ele. Tudo isso implica um movimento que desde o início aparece como uma ação consciente dos próprios fins a serem realizados, dos objetos sobre os quais empreende sua ação e sobre os meios para a realização de suas finalidades. Em suma, para Marx

através dos meios do trabalho a atividade do homem efetua no *processo laborativo* uma transformação do objeto de trabalho posto desde o início como fim. O processo termina no *produto*. O seu produto é um *valor de uso*, material natural realizado conforme as necessidades humanas por meio da transformação de sua forma. O trabalho se combinou com o seu objeto. O trabalho está objetivado e o objeto está trabalhado. Aquilo que aparecia, do lado do trabalhador, sob a forma de movimento, aparece agora, do lado do produto, como qualidade fixada na forma do ser. O operário teceu e o produto é um tecido (Marx, 2013, p. 256).

*Trabalho objetivado* ou *objeto trabalhado* constituem lados distintos de um mesmo processo que expressa a capacidade humana de fixar na forma do ser qualidades humanamente projetadas e materialmente constituídas. Assim definida, a atividade humana é determinada como capacidade de efetuação de formas objetivas humanamente configuradas, como uma atividade que empreende sua marca no elemento natural, e que deste modo, ao produzir o objeto de suas finalidades, põe tanto a si mesmo como o seu próprio mundo. Dessa maneira, a negação da forma da matéria natural constitui na verdade a afirmação de si, na medida em põe na natureza um novo mundo de objetividades mais adequadas a seu próprio ser. A atividade sensível aparece assim, por um lado, definida como um processo de interação entre o homem e os elementos naturais, por outro lado, como um processo que ele estabelece consigo mesmo, na medida em que molda, produz e desenvolve o conjunto de suas aptidões e capacidades.

Vale repetir, pois, o que se apresenta nos *Manuscritos* continua com os mesmos contornos no livro *O capital*: o homem só realiza objetividades pelo fato de que a *objetividade faz parte da determinação de seu ser*. Neste sentido a subjetividade do homem é sempre uma subjetividade objetivada no mundo através de suas forças objetivas essenciais, que possui como ato de nascimento e desenvolvimento – como história – o processo de ruptura com os processos que caracterizam a especificidade ontológica da natureza.

As reflexões de Lukács possuem uma grande proximidade com as conclusões mais gerais que aqui apresentamos a propósito do pensamento marxiano, expressa principalmente na fórmula da unidade entre momento ideal e momento material, em que se observa a imbricação indissolúvel na qual se encontram a teleologia com a causalidade da natureza. No entanto, é curioso observar que Lukács ao longo de suas reflexões não faz referências a passagens importantes das análises de Marx acerca do trabalho – a única exceção é provavelmente o trecho que analisamos do livro *O Capital*. Não queremos com isso sugerir a

existência de diferenças em suas conclusões, pelo contrário, as considerações que até aqui fizemos nos mostram que entre eles há por centro a convergência fundamental que sustenta o caráter universal do trabalho e que, desse modo, revela os momentos preponderantes das articulações categoriais que formariam em seu conjunto os andaimes sobre os quais é criado o campo de possibilidades da efetivação do devir humano. Não se poderia, portanto, dizer que Lukács abandona as determinações marxianas, o que ele faz é não se limitar à forma pela qual elas se apresentam e são tratadas na obra do pensador alemão. Reconhecer a peculiaridade do seu procedimento é reconhecer, ao mesmo tempo, os motivos que o levam a buscar em outros filósofos recursos para suas próprias elaborações, ou seja, Lukács não o faz sob a alegação de insuficiências na obra de Marx e sim pela convicção de que na obra de pensadores como Aristóteles, Hartmann e Hegel, existem elaborações essenciais referentes ao complexo da atividade laborativa que contribuem de forma decisiva para a compreensão do processo de autoformação do ser social. Evidenciando os aspectos positivos e negativos do pensamento desses filósofos, o texto lukacsiano procura destacar aquilo que constitui os aspectos mais essenciais do complexo trabalho enquanto processo inaugural da autoprodução do homem.

Tal forma de elaboração faz com que os caminhos percorridos por Lukács se tornem distintos daqueles que encontramos no interior da obra marxiana, pois ao formular suas teses acerca do trabalho, nosso autor recorre a problemas e a categorias tradicionais da história da filosofia – referimo-nos aqui principalmente às categorias da teleologia e da causalidade – que não foram diretamente abordados por Marx. A forma pela qual é conduzida o desenvolvimento desta temática constitui uma novidade em relação ao tratamento de Marx, pois, mesmo que fosse possível identificar essas categorias na obra marxiana, a importância e relevância que elas recebem em Lukács apontam para uma distinção fundamental no desenvolvimento da análise. Sob este aspecto, não apenas a questão do trabalho, mas igualmente o problema da interatividade entre sujeito e objeto é tratado por Lukács prevalentemente

sob a forma da determinação reflexiva e pela ideia da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade que ocorre no interior do processo do trabalho. Nesse ponto a análise lukacsiana guarda proximidade maior com a filosofia hegeliana, na medida em que coincide com modo como Hegel construiu e elaborou a questão em seus estudos de juventude, em *A fenomenologia do espírito* e em parte nas elaborações do livro *A ciência da lógica*, onde estabeleceu as relações existentes entre o par teleologia e causalidade – ou para ser mais exato: mecanismo, quimismo e teleologia – sob a forma de determinações reflexivas. Essa postura é patente em Lukács que por diversas vezes refere o problema levantado por Hegel no interior de sua *Ontologia*. Esta tendência já estava presente no livro que ele escreve a propósito do pensamento do jovem Hegel – *Der Junge Hegel*, escrito no período da Segunda Grande Guerra e publicado pela primeira vez somente em 1954 –, onde encontramos a afirmação decisiva pela qual o autor concebe a origem da ideia do trabalho como gênese e modelo da prática social ao pensamento do jovem idealista alemão. Diz Lukács: “essa nova concepção de prática consiste que para Hegel, o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui, por assim dizer, a *forma originária da prática humana*”<sup>6</sup>. Esta ideia se mantém viva em sua última obra, só que nessa, acompanhada da crítica aos excessos existentes no pensamento de Hegel que transfere a operatividade da teleologia para além da esfera específica do trabalho.

Abordamos esse problema no primeiro capítulo e lá vimos que quando Lukács expõe a questão a partir da oposição entre a perspectiva idealista e materialista, que situam em polos distintos e contrários as categorias da teleologia e da causalidade, introduz Marx no longo debate histórico da filosofia acerca desta contraditoriedade e considerando a posição marxiana como uma inflexão frente a essas proposituras, põe como tarefa prioritária o desenvolvimento das consequências

---

<sup>6</sup> “/.../ dab für Hegel die Arbeit, die ökonomische Tätigkeit des Menschen gewissermaßen die Urform des menschlichen Praxis bildet” (Lukács, 1967, p. 543).

críticas da resolução que podemos localizar em seu pensamento: o trabalho como o único lugar em que se pode demonstrar ontologicamente a atuação correta da teleologia. Precisamente por isso, nosso autor defende a ideia de que o pensamento de Marx se constitui como um *tertium datur* em relação ao idealismo e ao materialismo. Caberia, pois, considerar todo problema da não resolubilidade da relação entre teleologia e causalidade que caracteriza a história da filosofia à luz da inflexão ontológica promovida pelo pensamento marxiano.

O problema abordado por Lukács é justo, porém não há como deixar de ressaltar as implicações dessas diferenças na determinação dos momentos decisivos do complexo trabalho. Em Marx todo o problema é tratado prevalentemente a partir das categorias da subjetividade e da objetividade – ou como descreve J. Chasin, a partir da “transitividade entre subjetividade e objetividade” – e isso desde os *Manuscritos de 1844* até *O capital*. De modo distinto, o tratamento lukacsiano situa a teleologia do lado do sujeito e a causalidade do lado do objeto, isso faz com que ele introduza um terceiro termo que aparece como ponto nodal, que une em único ponto os dois momentos heterogêneos deste processo: a categoria da alternativa. Todo o trânsito no interior do processo que se estabelece entre homem e natureza, entre sujeito e objeto, que se realiza sobretudo por meio da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade, encontra sua expressão nos atos alternativos dos homens. A alternativa equivale à *dynamis*, isto é, à capacidade humana de conduzir à passagem da possibilidade à realidade. Este é o *modelo* de toda atividade propriamente humana.

É fundamental, portanto, reconhecer a peculiaridade da análise lukacsiana, principalmente para destacar que, no que diz respeito a Marx, se se pode falar em similaridade entre a dinâmica da atividade sensível – o trabalho – por ele elucidada e a noção de *modelo* introduzida por Lukács, é somente a partir da ideia de uma atividade prática que prescreve a gênese do ser social sob a forma da transitividade entre subjetividade e objetividade. Com esses termos se define o homem

como um ser objetivo que põe objetividades, tese fundada na determinação de que tanto a objetividade como a subjetividade são produtos do processo de autoconstituição humana; ambas as dimensões do ser social se movem e se desdobram a partir da dinâmica surgida com o trabalho, enquanto atividade sensível.

Essas considerações nos levam a indagar sobre até que ponto o tratamento diferencial que o problema recebe em Marx não indica uma denúncia acerca da inadequação quanto à forma de lidar com o problema da relação entre homem e a natureza, entre o ser social e a autoefetivação de seu próprio ser a partir das categorias da teleologia e causalidade. A questão consistiria em saber se o recurso demasiadamente forte de Lukács nas tradicionais categorias filosóficas não põe o problema de modo distinto do pensamento marxiano.

Outra questão parece também afastar a forma do procedimento analítico lukacsiano daquele que costumeiramente encontramos desenvolvido nas obras de Marx. Nos textos do autor alemão as determinações acerca do trabalho não apenas são construídas de modo distinto, como também não desempenham a mesma função prescrita por Lukács em sua ontologia. Marx procede de modo diferente na medida em que não isola o complexo trabalho para pensá-lo em separado, tal como faz Lukács quando o concebe sob a forma de uma *abstração isoladora*. O conjunto das reflexões marxianas aparece sempre no interior da análise das formas concretas do trabalho – mais frequentemente no modo de produção capitalista – em que procura a partir da consideração das formas específicas de concreção do trabalho o seu rastro mais geral, os elementos e atributos que permitem identificar e determinar seu caráter universal – presentes mesmo nas formas negativas de sua configuração (trabalho alienado)<sup>7</sup>. Trata-se de um procedimento que identifica o permanente nas formas específicas, que revela os traços comuns existentes entre modos históricos de produção, em que é flagrante a maneira

---

<sup>7</sup> Devo essas considerações a J. Chasin, que trabalhou essas questões nas aulas do curso de pós-graduação ministradas nos anos de 1997 e 1998.

distinta de organização do trabalho social. Sua intenção não se limita, dessa maneira, a afirmar ou determinar a generalidade característica do trabalho, mas destacar através da identificação dos traços comuns a especificidade de cada formação real e concreta das formas sociais de produção. Em outras palavras, as determinações de Marx acerca dos aspectos mais gerais do trabalho estão sob a forma de delineamentos gerais que se apresentam simultaneamente à análise do modo como se realiza a atividade humana em formações sociais específicas, de forma que as determinações mais gerais entre subjetividade e objetividade são pensadas no interior de seus processos efetivos de interação social. De modo distinto, em Lukács, os aspectos mais gerais do trabalho, alçados a um elevado grau de abstração, são separados das formas concretas de sua realização e apresentados no interior de um sistema – ontológico – como elementos mais gerais que antecedem as categorias mais complexas do ser social.

Por si só isso não impede e nem mesmo se torna um estorvo às pretensões lukacsianas, já que seu objetivo é fundamentalmente o tratamento filosófico do problema, enquanto em Marx a ênfase, na maior parte dos casos, é posta na análise do momento econômico-social. Contudo, cremos que as distinções entre os dois autores no tratamento dessas questões não devem e não podem ser entendidas como simples diferenças de estilo em relação à forma expositiva ou no modo com que essa problemática é desenvolvida no interior de suas obras. O que nos permite negar essa situação aparentemente simples é a constatação de que, em Lukács, tal procedimento é justificado fundamentalmente pela intenção de desenvolver as questões relativas ao ser social sob a forma de um sistema filosófico, e isso tendo por base aquilo que ele identifica como sendo a nova noção de sistema concebida, ainda que de um modo não explícito, no interior do pensamento de Marx. Salientamos essa questão no início no primeiro capítulo, quando tratamos das questões metodológicas presentes no capítulo que ele destina a análise dos procedimentos ontológicos marxianos. Naquela ocasião, advertimos para o fato de que, como consequência de suas determinações em relação

ao método de investigação e do caráter da nova propositura de cientificidade desenvolvida nos textos econômicos de Marx, Lukács entendia que a descoberta dos fundamentos ontológicos do pensamento marxiano lhe permitia vislumbrar a existência de uma filosofia não explicitada, a qual caberia desenvolver a partir de uma sistematização filosófica da ontologia do ser social. Porém, sob a inusitada perspectiva de que a partir de Marx já não é mais possível desenvolver e pensar a sistematização nos mesmos moldes como foi tratado pelo idealismo, em que “o sistema enquanto ideal de síntese filosófica” aparecia regido e direcionado pelo “princípio da completude e da conclusividade, ideias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser” (Lukács, 2012, p. 296). A ideia muda radicalmente no interior do pensamento de Marx, na medida em que “se move /.../ pelo fato de procurar os nexos da totalidade do ser social e procura colhê-la em todas os seus intrincados e múltiplas relações ao máximo grau possível de aproximação”, de forma que a síntese ou a totalidade que surge como resultado desse processo “não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática, mas ao contrário, são na realidade ‘formas de existir, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos sempre mais abrangentes em sentido tanto extensivo quanto intensivo” (Lukács, 2012, p. 297). A divergência entre as duas proposituras consiste para nosso autor no modo como as questões e determinações ontológicas são sistematizadas no pensamento. Esse é um dos problemas fundamentais que Lukács busca resolver em sua obra e que se encontra diretamente relacionado com crítica que ele dirige à filosofia hegeliana. Para tornar mais inteligível a questão que nos propomos apresentar convém referir a crítica que Lukács desenvolve contra Hegel.

Nas primeiras páginas do capítulo destinado a Hegel – *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel* – nosso autor apresenta o que para ele constitui uma de suas teses centrais em relação à filosofia hegeliana.

na, onde afirma que a grande inflexão trazida pela originalidade do pensamento hegeliano é a determinação de que “a processualidade do pensamento é consequência da processualidade da realidade” (Lukács, 2012, p. 199). Até Hegel, toda perspectiva dialética existente na filosofia era vista de um modo tópico, voltado apenas para o interior do próprio sistema filosófico, de forma que nunca havia sido tematizada como uma determinação própria inerente ao próprio mundo, às próprias coisas.

No entanto, para Lukács, isso que se apresenta como uma conquista de extrema importância é desenvolvido e tratado por Hegel de modo profundamente problemático: o primeiro aspecto observado a esse respeito é a antinomia existente entre a noção de movimento dialético e a ideia de um fim da história. Conforme explicita Lukács, em Hegel, no mesmo instante em que encontramos o reconhecimento da contradição como um problema não apenas do pensamento, mas como uma determinação constitutiva da base dinâmica da realidade – afirmação essa sobretudo ontológica – encontramos no interior do seu sistema o enunciado do “presente enquanto reino da razão efetivamente alcançado”. Tal tese, segundo o autor, leva a uma insolúvel e profunda contradição: por meio dela se perde o eixo central da determinação universal do movimento da realidade “e aquilo que até esse momento aparecia como o motor ontológico da realidade deve frear o próprio movimento para frente, /.../ para converter-se em simples momento da própria autorreprodução” (Lukács, 2012, p. 183-4). Há de se advertir, entretanto, o reconhecimento por parte de Lukács de que a noção de fim da história em Hegel não significa uma negação do movimento, “mas sua redução a deslocamentos dentro de um sistema que, por sua natureza, não é mais capaz de transformações decisivas”, desse modo, na filosofia hegeliana temos a noção antinômica de “a sociedade de seu tempo teria alcançado a adequação plena à ideia, devendo, com isso, uma ultrapassagem fundamental ser considerada uma impossibilidade lógica” (Lukács, 2012, p. 189-190).

Todo o núcleo da crítica lukacsiana se constitui a partir do entendimento segundo o qual no interior do pensamento hegeliano encontramos uma dupla ontologia: uma reconhece o movimento essencial da realidade e, nessa medida, apreende corretamente as categorias reais e os nexos efetivos do movimento concreto das coisas, e a outra submete as categorias e nexos ontológicos a um ordenamento lógico-hierárquico no interior do sistema filosófico e acaba levando a uma deformação das categorias ontológicas. É precisamente no entrelaçamento dessas duas ontologias, exatamente em decorrência da forte tendência à hierarquização lógica, que têm origem as antinomias do pensamento hegeliano. Diz Lukács:

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 – tanto as que vimos até aqui quanto as que veremos em seguida – 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. A articulação de ambas, a despeito de sua oposição, deriva do fato de que uma e outra surgem da mesma realidade em sentido histórico-filosófico (Lukács, 2012, p. 198-199).

A percepção da existência de determinações ontológicas em Hegel induz Lukács a supor a existência de uma tendência materialista latente (Lukács, 2012, p. 282) em sua filosofia<sup>8</sup>, que se encontraria invertida – de cabeça para baixo – na medida em que é desenvolvida

---

<sup>8</sup> A posição de Lukács no livro *Der Junge Hegel* é similar a esta. Nesse texto o autor apresenta em termos claros sua concordância com a tese de Lenin segundo a qual em Hegel existiria um materialismo em gérmen. Essa ideia, assim como a referência direta às mesmas passagens da obra de Lenin, encontram-se reproduzidas no texto da ontologia (cf. Lukács, 2012, p. 203).

no interior do sistema especulativo. O problema consistiria, portanto, na forma com que as determinações ontológicas são tratadas no sistema hegeliano, ou seja, esses nexos estariam expostos sobre a base de esquemas lógicos, o que levaria, em última análise, a uma subsunção do ontológico ao gnosiológico. O que nos termos de Lukács encontra-se expresso pela afirmação de que as antinomias presentes no pensamento de Hegel “nascem da deformação a qual são submetidos os fatos ontológicos a fim de serem forçados a entrar em formas lógicas”. Deformação que surge em virtude do fato de que a lógica cria um meio homogêneo que tem uma estrutura diversa da realidade. Desse modo, o que surge como resultado de todo este procedimento leva a uma formulação na qual:

Essa hierarquia não tem em si nada a ver com a relação ontológica que criam conexões reais entre realidades. Na melhor das hipóteses, uma coincidência entre relações ontológicas e hierarquia lógica pode aparecer como um caso afortunado; normalmente o que surge é apenas uma identificação totalmente arbitrária (Lukács, 2012, p. 223).

A lógica dialética hegeliana é estabelecida por princípios gerais do movimento, o que faz com que se perca a dimensão real do efetivo movimento das coisas. Toda identidade entre o movimento real e o movimento lógico termina por se constituir na verdade *em uma identificação totalmente arbitrária*. No entanto, arbitrariedade aqui não no sentido corriqueiro de que Hegel teria desenvolvido uma lógica inadequada aos fatos. Nos termos de Lukács, todo esse problema tem uma natureza distinta, pois a lógica hegeliana não é uma lógica “no sentido escolar da palavra”. É por isso que nosso autor diferencia o sentido comum pela qual a lógica é entendida e o papel que ela possui no interior do pensamento de Hegel:

Por um lado, ela [a lógica em Hegel] quer conservar em si – no nível superior da dialeticidade – o caráter específico de toda lógica, ou seja, quer expressar, no *medium* do pensamento puro, as conexões da realidade em seu máximo grau

de generalização. Por outro lado, ao contrário de toda lógica tradicional, em que era óbvio reconhecer como dadas as formas objetivas da realidade, suas conexões etc., para depois extrair delas as formas especificadamente lógicas, a lógica hegeliana – querendo ser ao mesmo tempo ontologia (e teoria do conhecimento) – é levada a não assumir simplesmente os objetos e elaborá-los em termos lógicos, mas a ser pelo menos coexistente com eles: na lógica, os objetos recebem não apenas a sua ordenação específica, mas também sua essência real, que só surge realmente quando eles são incorporados por completo a tal lógica (Lukács, 2012, p. 212).

E Lukács acrescenta ao final de suas considerações, delimitando a natureza do problema no pensamento hegeliano:

Enquanto a lógica for usada metodologicamente como algo que não determina a realidade, ou seja, como abstração dessa realidade, nada deriva necessariamente dessa diferença que leva a uma deformação do conhecimento da realidade (Vimos, porém, que isso pode muito bem acontecer.) Mas se, como ocorre em Hegel, a lógica for entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica (Lukács, 2012, p. 223).

Dessa forma Hegel, segundo o autor, “dando expressão à sua nova ontologia nessa nova lógica, sobrecarregou as categorias lógicas de conteúdos ontológicos, englobando incorretamente em suas articulações relações ontológicas, além de ter deformado de várias maneiras os importantíssimos conhecimentos ontológicos novos ao forçar seu enquadramento dentro de formas lógicas” (Lukács, 2012, p. 212). Neste ponto, Lukács apresenta uma das raras citações em sua obra da crítica de Marx a Hegel<sup>9</sup>, justificando através das palavras do pensador alemão sua própria percepção: “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve para provar o Estado, mas é o Estado que serve para provar a lógica” (Marx, apud Lukács, 2012, p. 197).

---

<sup>9</sup> Vale ressaltar que a presença de citações das obras de Engels e Lenin é bem mais frequente em suas reflexões.

Lukács exemplifica toda essa relação problemática estabelecida entre hierarquização sistemática e determinações ontológicas através da crítica ao tratamento hegeliano da noção de negação, demonstrando como que o pensador alemão quer a determinação da especificidade dos processos reais da negação, porém sob a luz da hierarquização lógica reduz a noção a um momento abstrato e indiferenciado, que por isso mesmo se torna um conceito incapaz de estabelecer em termos concretos as especificidades reais existentes entre as diversas esferas e contextos onde ocorrem efetivamente o processo de negação. Isso é claro para nosso autor, que afirma a propósito o seguinte:

A lógica hegeliana, com sua generalização lógica abstrata-universal da negação a momento fundamental de todo processo dialético, acaba turvando a particularidade do ser social, por cujo esclarecimento Hegel pretendia envidar e de fato envidou a maior parte de seus esforços (Lukács, 2012, p. 217).

Em outras palavras, Hegel esclarece o problema da negação na esfera do ser social, porém a dimensão por ele concedida a tal categoria conduz suas conclusões a patamares inadequados para ontologia da natureza e, por isso mesmo, *cancela a especificidade* de tal categoria no âmbito do ser social. Para explicar esta relação problemática é apresentada na sequência uma série de questionamentos onde se observa que nos processos naturais a negação é sempre uma negação sem sujeito; uma negação “ligada ontologicamente a atos subjetivos” só pode ocorrer na atividade prático-social, e Hegel, em função da unidade lógica entre sujeito e objeto, transfere traços pertinentes ao ser social para a esfera da natureza.

Seria desnecessário insistir muito nesse ponto específico, pois mais à frente Lukács aborda outra questão ainda mais importante para discussão do problema: a dimensão e o desenvolvimento da noção de teleologia no interior do pensamento hegeliano. Lukács demonstra a presença da ambivalência similar à anterior nessa concepção de Hegel, pois, se por um lado, reconhece corretamente o papel da teleologia no

trabalho, por outro, de maneira incorreta, estende o campo da teleologia para além da esfera específica da atividade humana. Tudo isso ocorre porque Hegel toma por base – obviamente de modo inadequado – o trabalho como modelo do seu sistema filosófico, o que, segundo nosso autor, se dá de modo consciente:

De fato, o ‘modelo’ dos sistemas teleológico-teológicos anteriores é certamente o trabalho (Deus como ‘demiurgo’), mas de uma maneira espontâneo e inconsciente; Hegel, ao contrário, reconhece corretamente e tornou consciente a essência do trabalho em sua imanência real, por isso foi obrigado a pôr de lado seus próprios conhecimento a fim de realizar a sua concepção de fundo errada (Lukács, 2012, p. 228).

Lukács procura demonstrar a natureza de tal erro quando analisa a relação de subordinação da ontologia da natureza à sociedade estabelecida por Hegel na *Enciclopédia*, onde se depara com a inversão logicizante do fato ontológico real “na medida em que o acaso no surgimento da vida e da sociedade sobre a Terra é transformado em necessidade lógica, com o que a conexão legal-causal adquire um inadmissível acento teleológico” (Lukács, 2012, p. 223-224). Desse modo, a teleologia é elevada – melhor seria dizer rebaixada – ao *status* de categoria lógica passando a funcionar na dinâmica hierárquica do sistema hegeliano como o elo logicamente necessário, cuja função precípua é prescrever a passagem da natureza à sociedade sob a forma de uma subordinação antecipatória necessária, onde logicamente as esferas superiores são tomadas como a verdade das esferas anteriores.

Tudo isso acaba por conduzir as proposições hegelianas a antinomias irresolúveis, pois, segundo Lukács, se

Por um lado, Hegel descobre no trabalho o princípio no qual se expressa a forma autêntica da teleologia, o pôr e a realização real da finalidade por parte de um sujeito consciente; por outro, essa categoria ontológica genuína é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual os princípios lógicos se tornam predominantes; segundo tal sistemática, encontramos-nos num estágio que ainda não produziu

nem a vida, nem o ser humano, nem a sociedade. Com efeito, em conformidade com os princípios lógicos de explicitação do sujeito-objeto idêntico, a vida só pode tomar forma no estágio da ideia, e a teleologia tem precisamente a função lógico-sistemática de conduzir do estágio do conceito àquele da ideia<sup>51</sup>. Desse modo a hierarquia lógica produz o seguinte absurdo: ela desenvolve as categorias do trabalho antes que, na sequência evolutiva lógico-ontológica, tivesse surgido a vida (Lukács, 2012, p. 225).

Lukács insiste na absurdidade gerada pela sistematização hegeliana, pois esta, no mesmo instante em que estabelece a forma exata da diferenciação e da relação existente entre teleologia e causalidade – por exemplo Hegel analisa “a conexão categorial entre finalidade e meio, a relação deles com os princípios do mecanismo, de modo exemplarmente correto” (Lukács, 2012, p. 224) –, termina por situar a teleologia em termos lógicos na própria natureza, ou seja, faz com que a teleologia surja antes mesmo da existência do trabalho.

Tais apontamentos são na verdade a crítica interna às aporias existentes entre a apreensão precisa de dados nexos e processos ontológicos reais e a forma de sua consideração inadequada no interior do sistema. Com esses argumentos críticos, o autor sintetiza sua refutação a Hegel advertindo que em seu pensamento “a ontologia sofre a violência conceitual da lógica”. Em resumo, o problema central do pensamento hegeliano consiste no “contraste entre a transcendência teleológica do sistema lógico e a imanência do método dialético entendido ontologicamente” (Lukács, 2012, p. 231). Todos esses são termos de Lukács e indicam o cerne de sua crítica ao sistema filosófico hegeliano.

Essas considerações Lukács se aproximam de maneira evidente de uma das críticas dirigidas por Marx a Hegel. Suas elaborações, nesse ponto, se aproximam de apontamentos críticos importantes presentes em *A sagrada família*, em particular, no capítulo *O mistério da construção especulativa*, onde a crítica marxiana ao método especulativo de Hegel aparece em sentido bem próximo aos desenvolvidos por Lukács em sua *Ontologia*. Diz Marx:

Hegel se propõe a expor, com a maestria de um sofista, como sendo o próprio processo do ser conceitual imaginado, do sujeito absoluto, o processo pelo qual o filósofo passa de um objeto a outro pela interpretação da intuição sensível e da representação. Mas na sequência ele chega frequentemente a dar, no interior de sua exposição especulativa, uma exposição real que apreende a coisa mesma. Este desenvolvimento real no interior do desenvolvimento especulativo leva o leitor a tomar o desenvolvimento especulativo por real, e o desenvolvimento real por especulativo (Marx/Engels, 2011, p. 75).

De modo algum seria, pois, incorreto afirmar o reconhecimento de Marx da presença na obra hegeliana de determinações ontológicas, de “uma exposição real que apreende a coisa mesma”, porém não no exato sentido pelo qual Lukács estabelece em sua obra. Os termos de Marx vão além e num sentido diverso da afirmação lukacsiana da presença de uma “tendência materialista latente”. Para compreender o teor da crítica marxiana ao procedimento especulativo devemos necessariamente tratar da sutil e importante diferença entre o que é afirmado nesse contexto e o entendimento de Lukács a respeito do problema<sup>10</sup>.

Em *A miséria da filosofia*, Marx afirma que após Hegel “toda a filosofia se resume no método”. Tal afirmação não se encontra isolada, pois ao expor os nódulos fundamentais da forma do procedimento hegeliano, Marx identifica a raiz do problema aqui em causa ao analisar a noção de “ser” e “substância” desenvolvida pelo idealismo de Hegel. A crítica marxiana aparece em meio à discussão da obra de *Proudhon*, que segundo o autor, desenvolve no âmbito da economia o que Hegel havia feito em relação à religião, ao direito. Diz Marx:

Há razão para se espantar se todas as coisas, em última abstração – pois aqui há abstração e não análise – se apresenta no estado de categoria lógica? Há razão para se espantar se,

---

<sup>10</sup> Em nenhum momento nosso autor refere as passagens que aqui iremos analisar, na verdade, até onde pudemos constatar, não existe em sua obra um estudo minucioso da crítica de Marx a Hegel, mas apenas considerações esparsas sobre determinadas passagens críticas do pensamento marxiano constituídas praticamente de pequenos trechos das *Glosas de 43* e dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe, e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo, e se, abstraindo os limites deste corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim abstraindo as dimensões deste espaço, acaba-se por ter apenas a quantidade em si, a categoria lógica da quantidade? À força de abstrair assim de todo objeto todos os pretensos acidentes, animados ou inanimados, homens ou coisas, temos razão de dizer que, em último grau de abstração, chegamos às categorias lógicas como substância (Marx, 1977, p. 127).

A crítica marxiana não se limita à simples contraposição ao desenvolvimento do sistema filosófico hegeliano – esse aspecto aparece criticamente desenvolvido conjuntamente à crítica por ele dirigida à noção das “categorias lógicas como substância”. Quando se afirma as categorias lógicas como substância inverte-se a compreensão do processo ontológico da gênese e do movimento da realidade, pois a forma lógica da articulação abstrata das categorias passa a reger e engendrar a própria realidade empírica. Desse modo, em Hegel a realidade é expressão da ideia ou do pensamento e não o contrário, isto é, o pensamento é expressão da realidade. Para Marx, em Hegel “há abstração e não análise”, pois, assim procedendo, abandona-se a análise do ente em sua forma real e concreta, atribuindo-lhe tão somente a realização da substância compreendida sob a forma abstrata das categorias lógicas. Isso fica mais patente na sequência em que Marx considera que Hegel procede de igual modo quando tenta compreender a forma geral do movimento:

Do mesmo modo como, à força da abstração, transformamos todas as coisas em categorias lógicas, basta-nos somente abstrair todo caráter distintivo dos diferentes movimentos para chegar ao movimento em estado abstrato, ao movimento puramente formal, à fórmula puramente lógica do movimento. Se se encontra nas categorias lógicas a essência de todas as coisas, imagina-se encontrar na fórmula lógica do movimento o *método absoluto*, que tanto explica todas as coisas como implica, ainda o movimento delas (Marx, 1977, p. 128).

Hegel parte da ideia – das categorias lógicas como substância – e somente nesta medida toma os processos reais e concretos em consideração. Vale repetir: o problema em Hegel não está apenas no sistema filosófico por ele construído, mas no ponto de partida que desde o início toma a empiricidade do mundo para negá-la enquanto substância, ou em outros termos, a substância não é algo sensível, mas essencialmente abstrato.

A mesma linha crítica já havia sido desenvolvida por Marx no período inicial de formação de seu pensamento, quando nas *Glosas de 43* afirma: Hegel “não desenvolve o seu pensamento partindo do objeto, mas desenvolve o objeto partindo de um pensamento já definido em si, dentro da esfera lógica” (Marx, 2005, p. 36). Há outra interessante passagem deste manuscrito que sintetiza de modo claro o teor da crítica de Marx à especulatividade hegeliana – passagem essa reproduzida pelo próprio Lukács em seu texto (Lukács, 2012, p. 197):

Mas a condição é posta como o condicionado, o determinante como o determinado, o produtor como o produto /.../ a especulação anuncia o fato como autorrealização da ideia /.../. *A realidade empírica é acolhida tal como é; é anunciada inclusive como racional, mas não é racional por sua própria racionalidade, mas porque o fato empírico tem, na sua existência empírica um significado distinto de si mesmo. O fato do qual se parte não é o entendimento como tal, mas como resultado místico. O que é real se torna fenômeno, mas a ideia não tem por conteúdo nada além desse fenômeno. Por outro lado a ideia não tem outro escopo que o escopo lógico: ‘ser para si infinito, real, espírito’.* Neste parágrafo está contido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral (Marx, 2005, p. 30-31).

Aquilo que se apresenta grifado na passagem acima corresponde à parte suprimida por Lukács ao referir o trecho da obra marxiana. Nela é onde precisamente parece conter o cerne do problema da especulatividade de Hegel. Em termos mais claros, ao afirmar que o “fato empírico tem, na sua existência empírica, um significado distinto de si

mesmo”, na medida em que “a especulação anuncia o fato como autor-realização da ideia”, Marx denuncia em Hegel – isso é o mais relevante – o “fato do qual se parte não é o entendimento como tal, mas como resultado místico”.

Um estudo criterioso sobre este manuscrito de Marx foi realizado por *Milney Chasin*, em sua dissertação *O Complexo Categorical da Objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848*, ao qual convém referir por conter uma explicitação importante da crítica marxiana à especulatividade de Hegel:

[A] mistificação [hegeliana] reside: 1) em se afastar do objeto efetivo, concreto; 2) em *desenvolver o objeto partindo de um pensamento já definido em si, dentro da esfera lógica*; 3) desse modo, o objetivo não é determinar o próprio objeto enquanto ente em si, mas de configurá-lo enquanto momento do processo da ideia, ou seja, é reafirmado o ponto de partida da reflexão hegeliana – a substância como sujeito, a idealidade enquanto entificação em si e por si; [e mais à frente acrescenta comentando a crítica de Marx:] Em outras palavras, o que Marx sustenta é que o caminho especulativo, no conjunto de suas características – da idealidade ou substância e da transição do conceito, da inversão sujeito/predicado e das tautologias etc. – inviabiliza o efetivo conhecimento, ao dessubstanciar a finitude, convertendo-a em mero predicado da substância mística. Partindo da substância como sujeito, da idealidade enquanto ser, e não da finitude real existente em si e por si, Hegel opera a dissolução do concreto /.../ (Chasin; Milney, 1999, p. 68-69).

No interior de considerações praticamente idênticas a essas encontramos a passagem supracitada de *A Sagrada Família*, onde Marx parece consentir na existência de um desenvolvimento de determinações ontológicas em Hegel. Porém, o que é estabelecido linhas antes nega o sentido imediato que esta passagem, quando tomada isoladamente, parece ter. Apenas para contextualizar o trecho aqui referido, vale lembrar que referência a Hegel surge a propósito da distinção estabelecida por Marx entre a filosofia hegeliana e a vulgarização de dados

preceitos de seu pensamento – entenda-se método – por parte dos neohegelianos. As considerações marxianas acerca da especulatividade são construídas e explicitadas a partir do célebre exemplo da ideia da “Fruta”, em que através da análise crítica do texto de *M. Szeliga*, filósofo alemão vinculado ao grupo dos neohegelianos de *Bruno Bauer*, é explicitado o cerne do método especulativo:

Quando operando sobre realidades, maçã, pera, morango, amêndoas, eu formo a ideia geral de ‘fruta’; quando indo mais longe, eu imagino que minha ideia abstrata ‘a fruta’, deduzida das frutas reais, é um ser que existe fora de mim e constitui a essência verdadeira da pera, da maçã, etc., eu declaro – em linguagem especulativa – que ‘a fruta’ é a ‘substância’ da pera, da maçã, da amêndoa, etc. Eu afirmo então que o que já de essencial na pera ou na maçã não é o fato de ser pera ou maçã. *O que existe de essencial nas coisas, não é o seu ser real, perceptível aos sentidos, mas a essência que eu delas abstraí e agora eu lhes atribuo, isto é, a essência de minha representação: ‘a fruta’.* Eu declaro então que a maçã, a pera, a amêndoa, etc. são simples formas de existência, modos da ‘fruta’. Meu entendimento finito, apoiado em meus sentidos, distingue, isto é verdade, uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa; mas minha razão especulativa declara que essa diferença sensível é inessencial e sem interesse. Ela vê na maçã a *mesma coisa* que na pera, e na pera a mesma coisa que na amêndoa, isto é ‘a fruta’. As frutas particulares reais não são mais que as frutas *aparentes*, cuja essência verdadeira é ‘a substância’, ‘a fruta’ (Marx/Engels, 2011, p. 72).

Da ideia ‘a fruta’ eu deduzo a existência real das frutas efetivamente existentes, e desse modo, inverte a direção da própria compreensão ontológica das coisas ao afirmar o efetivamente existente como ‘a Fruta’ e, por via de conseqüências, o sensível passa a figurar como a manifestação ou realização da essência ou da unidade universal sob a forma da particularidade. O conceito ou ideia assume o caráter de substância, enquanto a real existência finita do ser é negada enquanto essência. Assim “o valor das frutas profanas não consiste mais em suas propriedades

naturais, mas em sua propriedade especulativa, que lhe concede um lugar determinado no processo vital 'das frutas absolutas'" (Marx/Engels, 2011, p. 74). O método especulativo dissolve, portanto, a natureza específica do ente, toma os predicados comuns a dadas formas de ser como traços essenciais e suprimindo o caráter das diferenças particulares, acaba convertendo o 'ser', a 'substância', em pura abstração. As *frutas particulares* são tomadas como *frutas aparentes* como realizações da essência "a fruta", de forma que no procedimento especulativo sujeito e predicado se encontram invertidos, na medida em que da proposição "a maçã é uma fruta, a pera é uma fruta, etc.", que caracteriza de modo geral um atributo comum a todas elas, se passa para a afirmação de que "a Fruta" se põe como maçã, como pera, etc.

A forma mais simples e tacanha com que o método especulativo aparece no neohegeliano M. Szeliga tem a vantagem de apresentar com clareza o modo como "a especulação cria a partir dela mesma, com uma aparente liberdade, seu objeto *a priori*" (Marx/Engels, 2011, p. 76). Não se pode, porém, reduzir a complexidade do pensamento hegeliano a essas notações críticas, uma vez que nele, o desenvolvimento de determinações ontológicas, de determinações que "apreendem a coisa mesma", se acham presentes, mesmo que no interior de um processo especulativo. A tematização especulativa de M. Szeliga coincide com a de Hegel apenas quando após "haver engendrado, a partir do mundo real, a categoria do 'mistério', ele cria o mundo real a partir desta categoria" (Marx/Engels, 2011, p. 75). Ou seja, Marx insiste, também nesse texto, que a especulação hegeliana "anuncia o fato como autor-realização da ideia", como fenômeno engendrado pelo automovimento da ideia, mas que se dirige, ainda que de modo abstrato e especulativo, aos fenômenos reais e concretos, à "realidade empírica tal como é" – fato inexistente, segundo Marx, em Szeliga.

A afirmação de Marx é, portanto, bem mais complexa do que a afirmação da existência de um "materialismo latente" em Hegel. A crítica marxiana aponta para a existência de determinações que aparentemen-

te chegam a “apreender a coisa mesma”, mas que na verdade se apresentam sob a forma da negação da finitude, isto é, são determinações que dessubstancializam a *finitude*, convertendo-a em mero predicado da *substância mística*. Não se trata apenas, como determina Lukács – embora ele tenha certa razão ao afirmar isto – de “expor os nexos sobre a base de esquemas lógicos”, mas o que se encontra em jogo enquanto denúncia central ao procedimento especulativo é a crítica à consideração das “categorias lógicas como substância”, da negação da finitude ou da particularidade enquanto forma essencial do ser – ou ainda para usarmos os termos de Marx, da negação de *seu ser real, perceptível aos sentidos*. Em suma, o procedimento especulativo inverte a relação entre as categorias reais e as categorias do pensamento (lógicas), privilegiando o movimento lógico em detrimento da “lógica específica de um objeto específico”. De forma que o aspecto crítico relevante não reside apenas, como quer Lukács, nas aporias surgidas da antinomia entre sistema filosófico e a percepção ontológica, uma vez que essa última já de início aparece negada pela convicção hegeliana de que a “realidade empírica /.../ não é racional por sua própria racionalidade”.

Embora Lukács tenha contribuído de forma decisiva para a compreensão da natureza ontológica das determinações marxianas, seus desvendamentos não se estendem à amplitude da crítica à especulação desenvolvidas por Marx ao longo de sua obra. Mesmo que Lukács tenha razão ao afirmar que Marx rechaça a forma hegeliana de expor os nexos ontológicos sobre a base de esquemas lógicos, é importante destacar que afirmar isto é dizer alguma coisa, mas não é dizer tudo. Ater-se a esta afirmação pode levar a mal entendidos, como por exemplo, supor que o principal defeito da filosofia hegeliana se localiza basicamente na contradição entre método e sistema, onde ficam ocultos o caráter e a relevância da crítica marxiana à determinação ontológica de “ser” que fundamenta o pensamento de Hegel. Quando, portanto, Lukács separa a especulatividade hegeliana – que é localizada por ele no plano do sistema – do seu método dialético, em grande medida passa despercebido a impropriedade de dizer que o materialismo instaurado por

Marx inverte, “com a ação materialista de ‘pôr sobre os pés’ o idealismo hegeliano apoiado sobre a cabeça” (Lukács, 2012, p. 182)<sup>11</sup>. Aqui encontramos a forte tendência ainda presente nas páginas da *Ontologia* de Lukács em compreender essas questões por meio da crítica de Lenin à filosofia de Hegel, que acaba em suas conclusões, ainda que críticas em relação ao método especulativo, por considerá-lo como precursor do materialismo dialético desenvolvido de forma consciente por Marx. A mesma linha de pensamento foi anteriormente desenvolvida por Engels, que considerava o método marxiano como a inversão materialista da dialética de Hegel.

É fácil verificar como essa afirmação lukacsiana deriva-se fundamentalmente do modo como ele compreende e estabelece a crítica ao procedimento especulativo de Hegel. Aqui se revela mais uma vez a peculiaridade com que Lukács introduz Marx em mais um debate da filosofia: o cerne da discussão marxiana é de certo modo abandonado para se pôr a ênfase na questão sobre a forma adequada de sistematização do pensamento. Perde-se com isto a dimensão de que o ponto de partida das considerações marxianas a propósito do pensamento de Hegel é a crítica à noção de ser e não simplesmente a inversão metodológica da dialética hegeliana. Nesse sentido é bastante significativo o título que Lukács dá ao capítulo da sua ontologia destinado a Hegel: *A falsa e a autêntica ontologia de Hegel*. Nele está contida a ideia da necessidade de identificar, separar e desenvolver os aspectos ontológicos das determinações hegelianas das contaminações excessivamente

---

<sup>11</sup> Aqui encontramos presente, a forte tendência de Lukács em compreender essas questões por meio da crítica de Lenin à filosofia de Hegel, que acaba em suas conclusões, ainda que críticas em relação ao método especulativo, por considerá-lo como precursor do materialismo dialético desenvolvido de forma consciente por Marx. A mesma linha de pensamento foi anteriormente desenvolvida por Engels, que considerava o método marxiano como a inversão materialista da dialética de Hegel. Não poderíamos, entretanto, deixar de salientar as considerações posteriores de Lukács a respeito das diferenças entre a dialética em Hegel e em Marx, desenvolvidas em seus *Prolegômenos a uma ontologia hoje tornada possível*. Nesses rascunhos, a posição de Lukács assume ares distintos; uma severa crítica é dirigida a Engels e em certa medida a própria tese de Lenin sobre a inversão materialista da dialética hegeliana é posta em dúvida.

lógico-gnosiológicas, ou como diz Lukács parafraseando Marx, identificar o ontológico “em meio ao esterco das contradições”. Nesse mesmo contexto encontramos a afirmação categórica da impossibilidade de construir uma autêntica ontologia do ser social sem a adequada diferenciação entre a causalidade da natureza e a teleologia do trabalho, aliado à afirmação de que esses indicativos foram oferecidos de modo correto e contundente pela primeira vez por Hegel, muito embora ele não tenha extraído as consequências adequadas dessa determinação. Por isso Lukács considera necessário para a construção da autêntica ontologia do ser social “retomar como ponto de partida a própria realidade existente em si e, partindo dela, deslindar a rede de verdade e falsidade que em Hegel geralmente é bastante intrincada” (Lukács, 2012, p. 220). Cremos que essa convicção justifica, em parte, a escolha de Lukács no uso das categorias da teleologia e da causalidade em suas reflexões do complexo trabalho, em detrimento das categorias da subjetividade e da objetividade que, salvo um melhor juízo, parecem ser as categorias essenciais pelas quais Marx analisa o processo do trabalho.

A propósito da relação entre Lukács e Hegel sobre o mesmo tema são relevantes as considerações posteriores feitas pelo autor em seu escrito derradeiro, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. A forma e o conteúdo de suas considerações da obra de Hegel, assim como da obra de Engels, assumem um tom crítico mais ríspido, inteiramente distinto das objeções “respeitosas” escritas nas páginas de sua *Ontologia*. As reflexões presentes em *Prolegômenos* retomam uma série de categorias, e questões tratadas em seu escrito anterior, porém não como simples reposição dos mesmos problemas com mudanças significativas apenas na forma expositiva<sup>12</sup>, mas recolocam questões pa-

---

<sup>12</sup> Lukács declarou abertamente sua insatisfação com a estrutura expositiva da *Ontologia*, caracterizada pela acentuada cisão entre a chamada parte histórica (primeira parte do livro, *O estado atual do problema*) e a parte sistemática (*Os complexos de problemas mais importantes*). Os *Prolegômenos* cumprem, sob este aspecto, o objetivo de superar a divisão brusca entre tais temas, caracterizando-se por reflexões que retomam e expõem de maneira conjunta problemas da filosofia atual com as questões dos princípios ontológicos fundamentais, postos sob o crivo da viragem ontológica de

ra desdobrá-las, elucidá-las e aprofundá-las, levando em alguns casos a resultados inusitados e decisivas reformulações de suas posições anteriores. É o caso da questão “metodológica” da inversão materialista da dialética de Hegel. A esse propósito Lukács afirma no referido texto:

Se, como aqui, se fala de importantes questões de princípios, parece inevitável examinar, sobretudo, a herança no interior do marxismo, pois os elementos do método hegeliano que não foram totalmente elaborados e criticamente purificados desviaram, em pontos importantes, a imagem de mundo do marxismo de sua concepção marxiana original (Lukács, 2010, p. 157).

Claramente verifica-se nessas palavras a preocupação em precisar os termos, em colocar o problema da possível continuidade marxiana em relação a Hegel de forma bem mais detalhada e articulada, no intuito demonstrar a dialética em Marx como profunda crítica das bases especulativas do pensamento de Hegel.

Tal cuidado transparece de maneira clara, por exemplo, quando Lukács observa os equívocos da compreensão de Engels acerca do problema do “método dialético” em Marx, que na percepção engelsiana se resume no fundo em “colocar Hegel materialisticamente de pé”. O elemento inusitado é que nesse novo contexto a afirmação do “pôr sobre os pés” assume uma conotação problemática, por simplificar em demasia a natureza da inflexão de Marx em relação a Hegel. Os “escritos teóricos” de Engels são exemplo contundentes dos desvios em relação

---

Marx. Obviamente tal compreensão dos objetivos de seus escritos derradeiros difere profundamente da sugestão de alguns comentadores que afirmam terem sido redigidos como resposta às críticas de seus alunos responsáveis por revisar em primeira mão os rascunhos de sua obra [o conjunto dessas críticas foram publicados na revista “Aut aut”, cf. Feher, F.; Heller, A.; Markus, G.; Vadja, M.; “Anotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács”, revista *Aut-Aut*, n. 157-8/1977; Milão: La Nuova Italia Editrice, 1977]. Contra tais interpretações, aqui se defende a ideia de que os *Prolegômenos* respondem muito mais a necessidade de elucidar e dar desenvolvimento mais adequado a ideias abordadas na *Ontologia* de maneira tópica ou insuficiente. É o caso da teoria da modalidade, da relação entre Marx e Engels etc. que recebem considerações bem mais detalhadas e com conteúdos inusitados se comparados aos escritos anteriores.

a Marx, pois apresentam uma ambiguidade de fundo na apreensão do problema das bases ontológicas do pensamento marxiano: “exposições em parte teóricas e históricas, na linha da ontologia marxiana, em parte aquelas que, na recepção da validade atual da dialética hegeliana, vão muito além do que Marx julgava teoricamente permitido” (Lukács, 2010, p. 155). Este ir além é sem dúvida uma estrapolação da letra marxiana, na medida em que esse “Hegel posto de pé” em Engels significa fazer concessões à dialética idealista não permitidas pelo pensamento de Marx. Lukács refere principalmente o problema da “negação da negação” tomado por Engels como elemento chave nos materiais preparatórios de sua *Dialética da Natureza*. Nesse ponto Lukács é veemente em sua refutação: a negação não pode se constituir em uma categoria ontológica, é tão somente uma categoria do pensamento que no ato de apreensão da realidade utiliza da negação como forma de determinar as categorias presentes em dada forma do ser. Segundo Lukács, “com direito nenhum” Engels pode atribuir a Marx elementos que são decisivos na filosofia de Hegel, nesse caso, o papel fundamental da negação na estrutura do sistema hegeliano. Os passos críticos dados por Lukács em sua última obra senão colocam o problema sobre novas bases, sem dúvida não os deixam soltos e imprecisos, de forma a dar a entender uma linha de continuidade de Marx com Hegel como simples inversão de sinais ou como “simples” fundamentação materialista da dialética hegeliana. A dialética em Marx é a apreensão ideal do movimento efetivo da própria coisa, não um método; nesse sentido, só coincide com o procedimento hegeliano quando esse último apreende corretamente em seu sistema as categorias da realidade e a dinâmica real de suas interações.

Fica aqui o registro, mesmo se nos momentos mais decisivos de suas elaborações exista a refutação de elementos bem problemáticos da filosofia hegeliana, tendo por base desvelamentos de aspectos fundamentais da obra marxiana, a reflexão de Lukács não deixa de ser um percurso que se encerra evado por algumas dissonâncias importantes em relação ao pensamento de Marx. Toda essa problemática para a qual aqui chamamos a atenção, decerto não aparece de modo claro no

desenvolvimento das elaborações lukacsianas presentes no capítulo “O Trabalho; na verdade são questões e problemas que somente repercutem de modo mais direto nos capítulos posteriores de sua *Ontologia*<sup>13</sup>. Assim, estabelecer minuciosamente até que ponto os caminhos distintos levam a consequências e soluções diversas na formulação da ontologia do ser social seria nesse contexto, dados os limites dessa investigação, praticamente impossível. Tal tarefa envolveria tratar do conjunto de resultados atingidos e desenvolvidos por Lukács nos capítulos subsequentes, que compõem a chamada parte ‘sistemática’ de sua *Ontologia*, assim como o estudo minucioso da obra de Marx, recolhendo os fragmentos de sua análise a respeito do assunto, uma vez que o pensador alemão nunca tratou direta e sistematicamente do problema. Cremos que nossa contribuição no âmbito desse estudo é tão somente levantar o problema a fim de abrir uma questão que julgamos fundamental para compreender o teor das reflexões de ambos pensadores.

---

<sup>13</sup> Tratei desses problemas de maneira mais detalhada em meu livro *As novas vias da ontologia em György Lukács: as bases ontológicas do conhecimento*.



## REFERÊNCIAS

- ABENDROTH, W.; HOLZ, H.; KOFLER, L. **Gespräche mit Georg Lukács**. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmgH, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- ALVES, Antônio. **A individualidade nos "Grundrisse" de Karl Marx**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Que es la politica**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- ARISTÓTELES. **Metaphysique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- BAHR, Ehrhard. **La pensée de Georg Lukács**. Toulouse: Editions Edouard Privat, 1972.
- BEDESCHI, G. **Introducción a Lukács**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1974.
- BLOCH, Ernst. **Experimentum Mundi: la domanda centrali, le categorie del portar-fuori, la prassi**. Brescia: Editrice Queriniana, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Tübinger Einleitung in dia Philosophie**. Frankfurt: Ausgabe Surkamp Verlag, 1996.
- BRETON, Stanislas. **L'Être sprituel: recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann**. Paris-Lyon: Emmanuel VITTE, 1962.

CASES, Cesare. **Su Lukács**: vicende di un’interpretazione. Torino: Giulio Einaudi Editori, 1985.

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHASIN, Milney. **O complexo categorial da objetividade nos Escritos Marxianos de 1843 a 1848**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

COSTA, Mônica Hallak Martins da. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

DANNEMANN, R.; JUNG, W. (Hrsg.). **Objektive Möglichkeit**: Beiträge zu Georg Lukács “Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins”. Opladen: Westdeustcher Verlag, 1995.

ENDERLE, Rubens M. **Ontologia e política**: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. **Anti-Dühring**: M. E. Dühring bouleverse la science. Paris: Éditions Sociales, 1963.

\_\_\_\_\_. **Ludwig Feuerbach et la Fin de Philosophie Classique Allemande**. Paris: Éditions Sociales, 1966.

FEHER, F.; HELLER, A.; MARKUS, G.; VADJA, M. “Anotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács”, **Aut-Aut**, n. 157-8/1977, Milão: La Nuova Italia Editrice, 1977.

FEJTÖ, F. **Mémoires**: de Budapest à Paris. Paris: Calmann-Lévy, 1966.

\_\_\_\_\_. György Lukács et la politique. **Esprit**, n. 106, out. 1985.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.

FORTES, Ronaldo Vielmi. **As novas vias da ontologia em György Lukács**: as bases ontológicas do conhecimento. Saarbrücken: Ominscriptum GmbH/Novas Edições Acadêmicas, 2013.

\_\_\_\_\_. O sentido e a extensão da crítica lukacsiana à ontologia de Nicolai Hartmann. In: VAISMANN, E.; VEDDA, M. **Arte, filosofia e sociedade**. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014.

FRANCO, V. Il lavoro como forma originaria nell'ontologia di Lukács, **Critica Marxista**, n. 33, Roma: Riuniti, 1977.

GOLDMANN, Lucien. **Lukács et Heidegger**. Paris: Éditions Denoël, 1973.

GRUJIC, Predrag M. **Zur Ontologie des Marxismus**. Francke: Verlag München, 1972.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HANS PICHLER. **Vom Wesen der Erkenntnis**. Erfurt: Verlag Kurt Stenger, 1926.

HARICH, Wolfgang. **Nicolai Hartmann: Grösse und Grenzen**. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004.

HARTMANN, Nicolai. **Das problem des geistigen Seins**. Berlim y Leipzig, 1933.

\_\_\_\_\_. **Der Aufbau der realen Welt**. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1949.

\_\_\_\_\_. **La nueva ontologia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ontologia – I. Fundamentos**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

\_\_\_\_\_. **Ontologia – II. Possibilidad y Efectividad**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- \_\_\_\_\_. **Ontologia** – III. La estructura del mundo real. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Philosophie der Natur**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- \_\_\_\_\_. **Teleologisches Denken**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1951.
- \_\_\_\_\_. **Zur Grundlegung der Ontologie**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1948.
- HAUSER, Arnold. **Conversaciones con Lukács**. Barcelona: Editorial Labor, 1979.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Encyclopédie des sciences philosophiques** – Tome I: la science de la logique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1896.
- \_\_\_\_\_. **Science de la Logique** – Tome I et II. Paris: Aubier Montaigne, 1976.
- HELLER, A. (Ed.) **Lukács Reappraised**. Nova York: Colombia University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz & Terra, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia della Vita Quotidiana**. Roma: Editori Riuniti: 1981.
- HENRY, Michel. **Marx** – tome I: une philosophie de la réalité. Tome II: une philosophie de l'économie. Paris: Gallimard, 1976.
- HERMANN, I. **Die Gedankenwelt von Georg Lukács**. Budapest, 1978.
- INFRANCA, Antonino. **Trabajo, individuo, historia: el concepto de trabajo en Lukács**. Buenos Aires: Herramienta, 2005.
- JOÓS, Ernest. **Lukács's last autocriticism**. Atlantic Highlands: Humanities Press Inc., 1983.
- KOFLER, Leo. **Haut den Lukács** – Realismus und Subjektivismus. Achenbach: Verlag Andreas Achenbach Lollar, 1977.
- KONDER, L. **Lukács**. Porto Alegre: L&P, 1980.
- LEFEBVRE, Henri. **Lukács 1955**. Paris: Aubier-Montaigne, 1986.
- LICHTHEIM, George. **As ideias de Lukács**. São Paulo: Cultura, 1973.

LOSURDO, D.; SALVUCCI, P.; SICHIROLLO, L. (Org.). **György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985**. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1985.

LÖWY, Michael. **Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários: a evolução política de Lukács**. São Paulo: LECH, 1979.

LUKÁCS, György. **Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967**. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. **Der Junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie**, Berlin: Luchterhand, 1967.

\_\_\_\_\_. **Die Eigenart des Ästhetischen**. Berlin/Weimar: Aufbau-Verl., 1987.

\_\_\_\_\_. **Die Zerstörung der Vernunft – Bände I, II und III**. Berlin: Sammlung Luchterhand, 1973.

\_\_\_\_\_. **Estética – La Peculiaridad de lo estético [4 vol.]**. Barcelona: Grijalbo, 1982.

\_\_\_\_\_. **Geschichte und Klassenbewußtsein. Frühschriften II. WERKE**, Band 02. Berlin Luchterhand, 1977.

\_\_\_\_\_. **Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog**. Frankfurt am Main: Ausgabe Suhrkamp Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_. **História e consciência de classe**. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Les Manuscrits de 1844 et la formation du marxisme. La Nouvelle Critique**, juin 1955.

\_\_\_\_\_. **Marxismus und Stalinismus**. Aufsätze zur Ideologie und Politik. Rowohlt TB-V., Rnb., 1982.

\_\_\_\_\_. **O jovem Marx e outros escritos**. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Pensamento vivo:** autobiografia em diálogo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem; Viçosa: Editora da UFV, 1999.

\_\_\_\_\_. **Per l’Ontologia dell’essere sociale.** Roma: Editori Riuniti, 1976.

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. **Realismo crítico hoje.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Thesaurus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Socialismo e democratização:** escritos políticos 1956-1971. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

\_\_\_\_\_. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins.** Band 13/14. Luchterhand, 1986.

MAGALHÃES, Teresa Calvet. A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt. **Ensaio**, São Paulo, n. 14, 1985.

MARKUS, J.; ZOLTÁN T. **Georg Lukács:** theory, culture and politics. USA: Transaction Publishers, 1989.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Das Elend der Philosophie.** Marx/Engels WERKE, Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.

\_\_\_\_\_. **Das Kapital.** Marx/Engels WERKE. Band 23, 24 e 25. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. **Ergänzungsband:** Schriften bis 1844. Marx/Engels WERKE. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.** Berlin: Dietz Verlag, 1953.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse:** manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. Tradução Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte.** Tradução Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

- \_\_\_\_\_. **O capital:** crítica da economia política, livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte.* MEGA I, 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“.** Marx/Engels WERKE, Band 19. Berlin: (Karl) Dietz Verlag, 4. Auflage, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Theorien über den Mehrwert.** Marx/Engels WERKE. Band 26 [1, 2, 3]. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.** MEGA I, 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982a.
- \_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Polischen Ökonomie.** Marx/Engels WERKE, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** Tradução Nelio Scheneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **A sagrada família, ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.** Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Die deutsche Ideologie.** Marx/Engels WERKE. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik.** Gegen Bruno Bauer und Konsorten. WERKE. Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- MÉSZÁROS, I. **La rivolta degli intellettuali in Ungheria.** Roma: Einaudi, 1958.
- \_\_\_\_\_. **Lukács’ concept of dialectic.** Londres: The Merlin Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Marx’s theory of alienation.** Londres: Merlim Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. **O poder da ideologia.** São Paulo: Ensaio, 1996.
- MUSILLANI, R. (Org.). **Filosofia e prassi:** attualità e riletura critica de G. Lukács e E. Bloch. Milão: Diffusioni’84, 1989.
- NETTO, J. P. **Georg Lukács:** o guerreiro sem repouso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

OLDRINI, Guido (Org.). **Il Marxismo della Maturità di Lukács**. Nápoles: Prismi, 1983.

\_\_\_\_\_. **György Lukács e i problemi del marxismo del novecento**. Napoli: La Città del Sole, 2009.

PARKINSON, G. H. (Org.). **Georg Lukács: el hombre, su obra, sus ideas**. Barcelona: Grijalbo, 1973.

POSADA, Francisco. **Lukács, Brecht e a situação atual do realismo socialista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

PRESTIPINO, Giuseppe. **Realismo e utopia** – in memoria di Lukács e Bloch. Roma: Editori Riuniti, 2002.

SZABO, Ludislao (Org.). **Hungria 1956... e o muro começa a cair**. São Paulo: Contexto, 2006.

SIRCHIA, Francesco. **Nicolai Hartmann dal neokantismo all’ontologia: la filosofia degli scritti giovanili**. Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1969.

TEIXEIRA, Paulo T. F. A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848. **Ensaio Ad Hominem**, São Paulo, v. 1, tomo I (Marxismo), 1999.

TERTULIAN, Nicolas. **La Rinascita dell’ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács**. **Critica Marxista**, Roma: Editori Riuniti, 1986.

\_\_\_\_\_. **Georges Lukács: une philosophe a contre cour**. Paris: PUF, 1996.

\_\_\_\_\_. **Georges Lukács: étapes de sa pensée esthétique**. Paris: Le Sycomore, 1980.

\_\_\_\_\_. Heidegger, politique et philosophie – Heidegger entre philosophie et histoire contemporaine. **Revue Philosophique**, Paris, n. 111, out. 2007.

\_\_\_\_\_. Le concept d’idéologie dans l’ontologie. **Actuel Marx**, Paris, v. 2, n. 44, 2008.

\_\_\_\_\_. L’ontologie chez Heidegger e chez Lukács – phénoménologie et dialectique. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 119, jun. 2009.

\_\_\_\_\_. Nicolai Hartmann et George Lukács – une alliance féconde. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 2, n. 66, 2003.

\_\_\_\_\_. O grande projeto da ética. **Revista Ad Hominem**, n. 1, Tomo

I – Marxismo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

\_\_\_\_\_. Teleologia e causalità en la ontologia de G. Lukács. **Crítica Marxista**, Roma, n. 5, 1980.

THEMANN, Thorsten. **Onto-anthropologie der Tätigkeit**: Die Dialektik von Geltung und Genesis im Werk von George Lukács. Bonn: Bouvier Verlag, 1996.

TOSEI, A. Le courage de intempestif: l’ontologia de l’être social de G. Lukács. **La pensée**, Paris: Gallimard, 248, 1985.

VAISMAN, Ester. **A determinação marxiana da ideologia**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

\_\_\_\_\_. A ideologia e sua determinação ontológica. **Ensaio**, São Paulo, n. 17/18, 1989.

\_\_\_\_\_. A usina onto-societária do pensamento. **Revista Ad Hominem**, n. 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999.

\_\_\_\_\_. Marx e a filosofia: elementos para a discussão ainda necessária. **Revista Nova Economia**, Belo Horizonte, n. 16(2), maio/ago. 2006.

VAISMANN, E.; VEDDA, M. **Arte, filosofia e sociedade**. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014.

VARGA, C. Towards a Sociological Concept of Law: an analysis of Lukacs’ Ontology. **International Journal of The Sociology of Law**, v. 9, n. 2, Budapeste, Institute Legal & Administrative Sciences, Hungarian Academy Sciences, 1981.

VEDDA, Miguel. **La sugestión de lo concreto**: estudios sobre teoría literaria marxista. Buenos Aires: Gorla, 2006.

## Outros lançamentos de 2016

*A escola e a exploração  
do trabalho infantil  
na fumicultura catarinense*  
Soraya Franzoni Conde

*Precarização e trabalho decente  
nas cadeias produtivas globais*  
Caroline da Graça Jacques

*Pesquisando a hegemonia  
estadunidense na América Latina*  
Patricio Altamirano Arancibia  
Rafael Mandagaran Gallo  
Guillermo Alfredo Johnson  
Jaime Preciado Coronado  
Ary Cesar Minella (Org.)

*Política de Memória Histórica  
no Brasil: um estudo  
de sociologia política*  
Juliana de Jesus Grigoli

*Karl Korsch: crítico marxista  
do marxismo*  
José Carlos Mendonça

*Capital, trabalho e educação*  
Paulo Sergio Tumolo

### **Ronaldo Vielmi Fortes**

Professor na Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em Bacharelado e Psicologia. Mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Realizou pesquisa de pós-doutorado pela Universidad de Buenos Aires (UBA) – Facultad de Filosofía y Letras, sobre a ontologia no pensamento de György Lukács e Nicolai Hartmann. Desenvolve pesquisas na área do marxismo, ontologia no século XX, com ênfase na investigação das obras de Karl Marx, György Lukács e Nicolai Hartmann.

E-mail: [rvielmi@yahoo.com.br](mailto:rvielmi@yahoo.com.br)

O estudo aqui publicado busca explicitar a tese central de *Para uma ontologia do ser social*, de György Lukács, em que o autor determina a gênese da prática social humana a partir do complexo trabalho, cuja dinâmica de suas categorias forma a base sobre a qual tem lugar o processo da gênese da autoconstrução do ser social. Acima de tudo trata-se de desvendar os lineamentos fundamentais que são identificados como as duas teses centrais que constituem a base sobre a qual Lukács elabora sua *Ontologia*: o trabalho como um complexo que instaura a diferenciação ou peculiaridade ontológica fundante entre a esfera do ser social e a esfera do ser natural e como o complexo que estabelece a estrutura e dinâmica das formas superiores da prática social, razão pela qual é definido como o modelo (Modell) mais geral de toda prática social humana.

