

Sergio Lessa

PARA COMPREENDER
A ONTOLOGIA DE LUKÁCS



Sergio Lessa

PARA COMPREENDER
A ONTOLOGIA DE LUKÁCS

4ª Edição
Instituto Lukács
São Paulo, 2015

À Milu.
Aos nossos dias de Campinas.

SUMÁRIO

Prefácio à 1ª edição	7
Prefácio à 2ª edição	10
Prefácio à 3ª edição	10
Prefácio para a 4ª edição	11
Capítulo I - Problemas ontológicos gerais	12
I- Um resultado inesperado	12
II - As três esferas ontológicas	14
III- O momento predominante	17
Capítulo II - A categoria trabalho	21
I- O trabalho	21
1 - Objetivação e exteriorização	21
II- Teleologia e causalidade.....	26
III- Teleologia e intentio recta	28
Capítulo III - Teleologia e intentio obliqua	34
I- A ideologia	40
Capítulo IV - Trabalho e gênese do ser social.....	48
I- Trabalho e gênese do ser social	49
II- Complexo de complexos	54
III- Novamente o momento predominante	58
1- A fala.....	59
2- O direito	64
Capítulo V - A categoria da reprodução social.....	69
I- Gênero e Indivíduo.....	70

II- Sociabilidade e individuação	72
Capítulo VI - A Alienação	80
I- O fenômeno da alienação	80
1- A alienação e a sociabilidade burguesa	81
II- Generalidade humana e superação das alienações	90
1- Generalidade humana e liberdade	92
2- Ética e generalidade humana-para-si	99
Capítulo VII - Trabalhadores e proletários.....	103
I- Centralidade ontológica do trabalho e centralidade política dos trabalhadores	103
II- Trabalho e trabalho abstrato.....	108
III- Comunismo ou “capitalismo com face humana”?	112
Conclusão.....	116
Apêndices	121
Lukács e a ontologia: uma introdução	121
O problema da essência humana	126
O estatuto ontológico da essência	131
Trabalho e reprodução	133
Ideologia e alienação.....	135
Conclusão.....	138
Per una ontologia dell’essere sociale: um retorno à ontologia me- dieval?	141
Bibliografia.....	154

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

Georg Lukács é uma personalidade singular na filosofia contemporânea. Ainda muito jovem, com o livro *A alma e as formas* (1910), obtém lugar de destaque no cenário europeu. Alguns anos após, abandona as influências kantianas deste escrito e adere ao Partido Comunista Húngaro. O primeiro momento da sua trajetória marxista resultou na produção de um dos textos mais significativos e de maior influência deste século, *História e Consciência de Classe* (1923). Na sequência, uma nova reviravolta intelectual: Lukács critica os traços hegelianos de *História e Consciência de Classe* e, tomando contato com os *Manuscritos de 1844* de Marx, inicia sua investigação ontológica, na maior parte das vezes pela mediação da estética¹.

No início dos anos sessenta publica a síntese destas pesquisas: sua monumental *Estética*. Apesar da idade avançada, no início dos anos sessenta traça um programa de investigação para os próximos dez anos: a redação da *Ética*. A primeira etapa deste projeto se constituiria pela busca dos fundamentos da ética a partir dos delineamentos ontológicos deixados por Marx. Esta busca, todavia, se prolongou mais do que o pretendido, dando origem a dois volumosos manuscritos, aos quais o autor não conseguiu dar a redação final antes de falecer em 1971, aos 86 anos de idade. Estes manuscritos, publicados em tradução italiana sob os títulos *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* (ed. Riuniti, Roma, 1976-81) e *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale — questioni di principio di un'ontologia divenuta possibile* (Guerini e Associati, Milão, 1990) e em sua versão original, em alemão, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Luchterhand-Verlag, 1984), é o conjunto de escritos que se tornou conhecido como a *Ontologia* de Lukács.

O que levou Lukács a dedicar os últimos anos de sua vida a redigir uma *Ontologia do Ser Social*? Alguns de seus críticos argu-

1 Sobre a “virada ontológica” de Lukács, o texto seminal é o de Guido Oldrini, “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”, in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.

mentam que não passa de um retrocesso fazer ontologia no século XX após toda a crítica da Ilustração ao pensamento medieval, após o desenvolvimento do racionalismo moderno e da dialética. Para estes, o apego religioso e dogmático do filósofo húngaro ao marxismo e ao “socialismo soviético” seriam as causas de, ao final da vida, Lukács ter retornado à metafísica para fundamentar a sua “opção existencial” e a sua “crença no comunismo”.

Sem entrarmos diretamente nesta polêmica², pois o exame dos seus argumentos ultrapassaria os limites da introdução à *Ontologia* de Lukács a que aqui nos propomos, procuraremos evidenciar ao longo do texto a falsidade desta interpretação. Em não poucos momentos, o leitor perceberá como, ao tratarmos da radical historicidade da concepção ontológica de Lukács, e de diversos dos seus desdobramentos, procuraremos salientar a sua novidade se confrontada com a metafísica tradicional.

Todavia, por que uma ontologia no século XX?

A resposta, na sua forma mais sintética, pode ser esta: porque a derrota das tentativas revolucionárias para superar o capital é de tal monta, até o presente momento, que gera a ilusão da impossibilidade de os homens construírem conscientemente a sua história. A derrota revolucionária revitalizou a concepção liberal segundo a qual a permanência da ordem capitalista se deve ao fato de ela corresponder a uma pretensa “essência” humana. O homem seria, segundo esta concepção, de modo essencial e insuperável, um *proprietário privado* que se relaciona com os outros pela mediação dos seus *interesses egoístas*. Parafraseando Marx, a essência do homem capitalista foi elevada à essência capitalista do homem.

A contraposição teórica a esta falsa concepção apenas é possível, hoje, através da mais profunda investigação acerca do que é o ser humano. Há que se demonstrar que não há nada semelhante a uma natureza humana dada de uma vez para sempre, a-histórica; é imprescindível argumentar como o horizonte histórico de possibilidades é limitado única e exclusivamente pela reprodução social, isto é, pela síntese dos atos humanos singulares em formações sociais.

2 José Paulo Netto, em “Georg Lukács, um exílio na pós-modernidade” (in Pinassi, M. O., Lessa, S. (orgs.), *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002) possivelmente tenha nos ofertado o melhor ensaio sobre esta questão. Tratamos destas questões em “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. Revista Outubro, São Paulo, v. 5, n. 1, 2001; “Lukács: por que uma ontologia no século XX”. In: BOITO, Armando; TOLEDO, Caio N. de; RANIERI, Jesus; TRÓPIA, Patrícia V. (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Xamã, São Paulo, 2000; *Para uma Ontologia do Ser Social: um retorno à ontologia medieval?* In: Antunes, R. e Leão, R. W. (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*. 2. ed., Boitempo, S. Paulo.

Para se contrapor à concepção conservadora segundo a qual aos homens corresponde uma essência a-histórica de proprietários, e que, por isso, não há como ser superada a sociedade capitalista, deve-se comprovar que não há limites ao desenvolvimento humano, *a não ser aqueles construídos pelos próprios homens*. E esta demonstração apenas pode se dar de forma cabal no terreno da ontologia.

Não há de se ter qualquer dúvida a este respeito (e nisto concordam críticos e admiradores da última obra de Lukács): a ontologia lukacsiana tem por objetivo demonstrar a possibilidade ontológica da emancipação humana, da superação da barbárie da exploração do homem pelo homem. Independentemente de se concordar ou não com o filósofo húngaro, o tema sobre o qual se debruçou, e a competência com que o fez, tornam sua obra um marco para o pensamento contemporâneo.

Por fim, um alerta: nossa tentativa de uma exposição, acessível ao leitor que não tenha tido contato com o filósofo húngaro, das principais categorias da ontologia de Lukács, está muito longe de ser uma exposição exaustiva dessas categorias. Não apenas cada uma das categorias não foi explorada até os seus limites, como também deixamos de lado a exposição da primeira parte de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, denominada *histórica*, e privilegiamos a exploração da parte *sistemática*, onde Lukács discute as categoriais do Trabalho, Reprodução, Ideologia e Alienação. Entre o texto de *Per una Ontologia*. e dos *Prolegomeni all'Ontologia*., demos preferência ao primeiro, por conter uma exposição mais sistemática das categorias decisivas da ontologia lukacsiana, e apenas marginalmente recorremos ao segundo. As possíveis divergências entre os dois textos, e a importância dessas divergências, é uma problemática que nem sequer tratamos neste livro. Em suma, longe de abordar o conjunto de questões que envolve a última obra de Lukács, este livro nada mais almeja do que facilitar o acesso do leitor não especializado a este texto decisivo da filosofia contemporânea.

Para finalizar, um indispensável parágrafo de agradecimento ao Prof. Roberto Sarmiento, pela cuidadosa revisão do texto; e também aos alunos e professores da UFAL, Ivo Tonet mais do que todos, que o utilizaram em sala de aula, pelas sugestões e observações que permitiram torná-lo mais acessível aos não especialistas em Lukács.

Maceió, março de 1996.

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Para a segunda edição, algumas correções no texto se fizeram imprescindíveis. A bibliografia também foi ampliada.

Junho de 1997.

PREFÁCIO À 3ª EDIÇÃO

Para compreender a *Ontologia de Lukács* é uma nova edição, revista e ampliada, de *A Ontologia de Lukács*, publicada pela Editora da UFAL; as duas outras edições encontram-se há muito esgotadas. É essencialmente um texto didático no preciso sentido de que procura ser uma primeira introdução à *Ontologia* de Lukács. Esperamos ter conseguido evitar o mal maior das “introduções”, a vulgarização.

Três foram as principais modificações que o tempo (foi originalmente redigido no primeiro semestre de 1991) tornou imprescindíveis. A primeira e mais significativa foi a alteração da tradução das categorias de *Entfremdung* e *Entäusserung*. Nas duas edições anteriores, havíamos traduzido a primeira por estranhamento, e a segunda por alienação. Estamos convencidos, pelas razões já discutidas em *O Mundo dos Homens*³, que esta tradução é equivocada, pois gera mais confusões que esclarece as questões em jogo. Do mesmo modo, estou hoje seguro de que a melhor tradução para as duas categorias marxiano-lukacsianas é alienação para *Entfremdung* e exteriorização para *Entäusserung*, como primeiro havia sugerido Leandro Konder.

A segunda modificação veio sob a forma de um acréscimo: o

3 Lessa, S. *Mundo dos Homens – trabalho e ser social*. Instituto Lukács, São Paulo, 2014.

debate sobre a centralidade do trabalho para o mundo dos homens terminou migrando para a discussão do trabalho enquanto fundamento das classes sociais. As classes se particularizariam pelo local que ocupam na estrutura produtiva ou, ao contrário, são determinadas pela relação de assalariamento, pelas características de suas práticas com o maior ou menor conteúdo de atividades manuais ou intelectuais, ou, ainda, uma terceira possibilidade, pela propriedade dos meios de produção? Todas essas hipóteses estão hoje presentes no debate envolvendo a categoria trabalho e se relacionam, explícita ou implicitamente, com a avaliação do papel histórico que caberia ao proletariado. Pareceu-nos interessante acrescentar um último capítulo que introduzisse o leitor nesta questão.

A terceira modificação foi o acréscimo de um apêndice com dois textos já publicados anteriormente, “*Per una Ontologia dell’Essere Sociale: um retorno à ontologia medieval?*” e “*Lukács e a Ontologia: uma introdução*”. Os editores julgaram úteis para a discussão mais aprofundada de algumas questões centrais da *Ontologia*.

Uma última modificação, que mal merece ser mencionada, é a atualização da bibliografia com o que veio a público depois da edição anterior.

Tal como nas duas edições anteriores, procuramos manter o texto o mais didático e acessível ao leitor não especializado.

Um agradecimento especial se impôs nesta edição: ao Paulo Denisar, pelo incentivo e apoio.

Maceió, dezembro de 2004.

Sergio Lessa.

PREFÁCIO PARA A 4ª EDIÇÃO

Para a quarta edição, a primeira pelo Instituto Lukács, mantivemos a íntegra da edição anterior, com pequenas correções.

Maceió, dezembro de 2014.

CAPÍTULO I

PROBLEMAS ONTOLÓGICOS GERAIS

I- Um resultado inesperado

Iniciemos pela história de Ikursk.

Numa tribo primitiva, antes da descoberta dos metais, vivia Ikursk. Ikursk era, acima de tudo, um medroso.

Um enorme tigre dente-de-sabre rondava a aldeia por aquela época, matando as criações e atacando as pessoas. Vários dos mais bravos guerreiros já haviam se proposto a matá-lo, mas os resultados foram sempre trágicos: seus corpos foram encontrados devorados pelo felino.

Com o tigre à solta, entrar na selva era um ato de extrema coragem, e nosso heróico Ikursk resolveu se proteger de tal eventualidade. Para tanto, quebrou seu machado e passou vários dias construindo um outro, enorme, tão grande e pesado que seria impossível carregá-lo por uma distância maior que umas poucas dezenas de metros. Tal arma, descomunal no peso e no tamanho, seria um forte argumento, esperava Ikursk, para que a tribo não o enviasse à floresta, já que com ele nosso herói seria presa fácil à agilidade do tigre.

Quando o machado estava tomando a sua forma final e todos na

tribo se deram conta de que Ikursk decidira não cooperar com o esforço coletivo para matar o tigre, o pajé chamou o nosso herói para uma conversa ao pé da fogueira. Contou a Ikursk a tradicional lenda de Batolau, o guerreiro que se negou a ir para a guerra junto com sua tribo e, por isso, após a morte, abandonado pelos deuses, ficou vagando entre as estrelas. O pajé disse a Ikursk que seu comportamento desagradava aos deuses e que ele deveria queimar o machado que estava construindo. Ikursk saiu da tenda do pajé sem nada responder e, para consternação de todos, no dia seguinte continuou a trabalhar no seu machado com o mesmo empenho de antes.

De posse do novo machado, com o passar do tempo Ikursk se sentia cada vez mais seguro. Durante meses, na divisão matinal das tarefas cotidianas, coube a Ikursk acompanhar as mulheres aos coqueirais para auxiliar, com seu enorme machado, na quebra dos cocos. Assim, dia após dia, a decisão de Ikursk quebrar seu machado e substituí-lo por um outro, descomunal, alcançou o resultado almejado: nosso herói não foi enviado à selva.

Todavia, algo inesperado aconteceu.

Era um belo final de tarde. O sol se punha no horizonte e uma brisa espantava o calor. Ikursk, já cansado, quebrava os últimos cocos do dia quando, ao levantar o machado, escutou uma respiração e sentiu no cangote um bafo que não era humano. Seu coração parou, e seu sangue congelou nas veias: era o terrível tigre que o atacava pelas costas. O pavor tomou conta do seu ser, o joelho fraquejou, a vista escureceu e um urro horrível, um misto de ai! e mãe!, que apenas os covardes sabem dar, ecoou pela aldeia.

Nesse transe de pavor, sabendo que iria morrer nas garras do tigre, seu corpo se contraiu na antecipação da dor, e Ikursk caiu de costas. Sua hora havia chegado.

Contudo, não com o conteúdo mortal que imaginara.

Na contração espasmódica que terminou por derrubar Ikursk, o machado, por mero acaso, descreveu uma trajetória que terminou na cabeça do tigre, matando-o.

O nosso covarde herói, com seu descomunal machado construído propositadamente para ser o mais inadequado possível para lutar contra o tigre, realizara a proeza de que nenhum dos mais valentes e habilidosos guerreiros da tribo fora capaz. O felino estava morto e sua ameaça, finda. A floresta voltava a ser um espaço pouco ameaçador, a aldeia poderia viver em paz com as suas criações.

Consequências imediatas deste fato:

1) Ikursk foi nomeado chefe da tribo, pois ele se revelara, indis-

cutivamente, ser o mais valoroso dos guerreiros;

2) O machado foi reconhecido como tendo poderes divinos, pois apenas um instrumento com poderes divinos poderia transformar o medroso Ikursk no mais valoroso dos guerreiros;

3) A partir de então, a posse do machado determinaria quem seria o chefe da tribo. Foi assim que Ikursk pôde, ao deixar como herança ao seu filho o machado, tornar o reinado hereditário, inaugurando a famosa dinastia dos Ikursk.

II - As Três Esferas Ontológicas

Se refletirmos sobre a história de Ikursk, perceberemos, sem muitas dificuldades, que ela só poderia ocorrer no mundo dos homens.

No reino mineral, na esfera inorgânica, esta história seria impossível. O ser inorgânico, acima de tudo, não possui vida. Seu processo de transformação, sua evolução, nada mais é senão um movimento pelo qual algo se transforma num outro algo distinto. A pedra se converte em terra, a montanha em vale, a força mecânica em calor, etc. Nenhuma pedra, ao longo de sua história, por mais longe que nos conduza a imaginação, poderia dar origem a acontecimentos como aqueles que marcaram a vida de Ikursk.

Na esfera da vida, a biológica, uma sequência de acontecimentos como os que envolveram Ikursk é, também, impossível.

Pensemos numa goiabeira. Ela produz goiabas, que produzem sementes, as quais, por sua vez, ao produzirem mais goiabeiras, reporão o mesmo processo de reprodução biológica. A vida se caracteriza pela incessante recolocação do mesmo. Toda a história de Ikursk, todavia, consiste na incessante produção de novos fatos, novos acontecimentos, novas situações. Se há algo marcante na história de Ikursk, bem como na de todos os seres humanos, é que nela os acontecimentos nunca se repetem. O mero recolocar do mesmo que caracteriza a reprodução biológica, ou o tornar-se-outro da esfera inorgânica, jamais poderia resultar numa história como a do nosso herói.⁴

A vida de Ikursk não poderia se desdobrar no interior das esferas da natureza (a inorgânica e a biológica), pois a sua processualidade requer a presença de um órgão e de um médium apenas existente no

4 Em várias passagens de *Per una Ontologia*. Lukács compara a reprodução biológica e a social. Conferir, por exemplo, vol. II*, p. 145 e ss. (A edição italiana distingue entre o primeiro tomo e o segundo tomo do Volume de *Per una Ontologia*, acrescentando um ou dois asteriscos depois do vol. II).

ser social: a consciência.⁵

Isto é fácil de ser percebido. Sem uma avaliação, por Ikursk, da situação em que se encontrava e do perigo que corria, seria impossível aquela sua resposta concreta: destruir o seu machado e construir um outro, descomunal. Dessa resposta, certamente escolhida entre inúmeras outras (por exemplo, para escapar ao tigre, ao invés de construir um machado Ikursk poderia se fingir de doente, ou de louco, etc.), resultou nosso herói ser coroado rei da tribo.

Tanto a análise da situação real feita por Ikursk (o tigre é um perigo), a elevação em pergunta do resultado desta análise (como evitar o tigre?), como a escolha da resposta (construir o machado descomunal), entre as inúmeras alternativas igualmente possíveis (quebrar o pé, fingir-se de louco, etc.), só são possíveis pela mediação da consciência. E esta existe apenas entre os homens.

Em outras palavras, a peculiaridade da forma de ser da vida de Ikursk está no fato de ela requerer, com absoluta necessidade, um processo de acumulação peculiar, exclusivo do mundo dos homens. Através dele, toda nova situação concreta é avaliada através de uma contraposição com todos os conhecimentos e experiências passadas, com elementos da situação presente e com as perspectivas traçadas por Ikursk como antevisão ideal do seu futuro. E então, não apenas a situação concreta, presente, é delimitada no confronto com todos estes elementos, como também as possíveis alternativas de resposta a ela são avaliadas e, dentre elas, uma é a escolhida como a melhor para responder ao problema do qual se trata.

Essa forma peculiar de resposta ao mundo objetivo será objeto de nossa análise no próximo capítulo. Por isso, aqui, apenas assinalaremos ser esse processo de acumulação a base ontológica do incessante acréscimo de novos conhecimentos, ao longo do tempo, acerca da natureza e da sociedade. E que, através desse processo de acumulação, os homens podem se elevar a uma consciência do seu em-si, do que de fato são, o que possibilita algo inédito: um ser que se reconheça na sua própria história. Em outras palavras, um gênero que se reconhece enquanto gênero em processo de construção.⁶

Portanto, entre a esfera inorgânica, a esfera biológica e o ser social, existe uma distinção ontológica (uma distinção nas suas formas concretas de ser): a processualidade social é distinta, no plano ontológico, dos processos naturais. Enquanto no ser social a consciência joga um papel fundamental, possibilitando que os homens respondam de maneira sempre nova às novas situações postas pela

5 Lukács, *op. cit.*, vol. II*, p. 183-7.

6 Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, *op. cit.*, vol. II*, 148 e ss.

vida, na trajetória da goiabeira a sua reprodução apenas é possível na absoluta ausência da consciência. Apenas uma processualidade muda (isto é, incapaz de se elevar à consciência do seu em-si) pode se consubstanciar numa incessante reprodução do mesmo.

De modo análogo, entre o ser biológico e o inorgânico temos, também, uma distinção ontológica: o tornar-se-outro da pedra é uma forma distinta de ser do repor-o-mesmo da goiabeira. A pedra não se reproduz, enquanto a goiabeira só pode existir enquanto permanente processo de reprodução de si mesma.

Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta.

Tais momentos de diferenciação do modo de ser das três esferas ontológicas não devem velar, contudo, um outro fato fundamental. Apesar de distintas, as três esferas ontológicas estão indissoluvelmente articuladas: sem a esfera inorgânica não há vida, e sem a vida não há ser social. Isto ocorre porque há uma processualidade evolutiva que articula as três esferas entre si: do inorgânico surgiu a vida e, desta, o ser social. Essa processualidade evolutiva é responsável pelos traços de continuidade que articulam as três esferas entre si.

Para a ontologia de Lukács, isso é da maior importância. Significa, acima de tudo, que o ser social pode existir e se reproduzir apenas em uma contínua e ineliminável articulação com a natureza. Acentua Lukács que “O homem, membro ativo da sociedade, motor das suas transformações e dos seus avanços, permanece em sentido biológico ineliminavelmente um ente natural: em sentido biológico, a sua consciência – não obstante todas as mudanças de função mais decisivas no plano ontológico – está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica do seu corpo; dado o fato mais geral de tal ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade”.⁷

Sob esse aspecto, temos alguma proximidade, uma prossecução crítica, para sermos mais exatos, entre o materialismo marxiano-lukacsiano e o materialismo ingênuo do Iluminismo. Ambos buscaram levar adiante a ideia genial de que uma ontologia do ser social apenas seria possível tendo por base uma ontologia do ser natural, de que há uma articulação efetiva, fundamental, entre ser social e natureza. O que os distingue radicalmente é o fato que “O velho

7 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 104.

materialismo /. / queria entender os fenômenos mais complexos, a estrutura mais elevada, como surgido diretamente dos inferiores, como seus simples produtos /. /. O novo materialismo fundado por Marx considera, claro, insuprimível a base material da existência humana, mas isto é, para ele, apenas um motivo a mais para evidenciar a sociabilidade específica daquelas categorias que surgem do processo de separação ontológica entre natureza e sociedade”.⁸

Em poucas palavras, a unidade última do ser não é destruída pela gênese e pelo desenvolvimento das três esferas ontológicas. Pelo contrário, com a gênese e o desenvolvimento da vida e do ser social, a unidade é mantida num patamar mais elevado, ganha novos matices e se torna mais rica e articulada. Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, como pelo fato de que, sem natureza, não pode haver ser social.⁹

III- O momento predominante

A simultânea distinção e articulação entre as três esferas ontológicas apenas pode ser corretamente compreendida se levarmos em conta o que Lukács, após Marx, denominou *momento predominante* (*übergreifendes Moment*).¹⁰

Segundo Lukács, Hegel argumentou, com acerto, o caráter de contraditoriedade presente em todo o processo.¹¹ Todavia, apenas a contradição é insuficiente para resultar num processo evolutivo. Esse requer que um dos seus elementos se constitua, dinamicamen-

8 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 78. No capítulo da *Ontologia* dedicado a Hegel, Lukács discute mais longamente esta relação entre o materialismo dialético e o materialismo anterior a Marx. Cf. Lukács, G., *op. cit.*, vol. I, p. 168 e ss.

9 Lukács, G. *op. cit.*, vol. II*, p. 165-8. Cf. também Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, p. 21 e ss.

10 Lukács, G. *op. cit.*, vol. II*, p. 229 e ss. Cf. tb. Lessa, S. *op. cit.*, p. 57 e ss.

11 Faz parte de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* um capítulo dedicado inteiramente a Hegel. É um dos únicos trechos desta obra que recebeu sua redação definitiva e, por isso, goza de um acabamento e de uma articulação interna de que a obra, no seu todo, carece. A tese central de Lukács acerca do filósofo alemão aponta a existência de duas ontologias cuja contraditoriedade e simultânea articulação dariam conta da tensão que perpassa o pensamento hegeliano. A primeira ontologia – denominada por Lukács de verdadeira – é aquela que tem a contraditoriedade do real como nódulo central. A segunda ontologia – a falsa – é a que se articula pela identidade sujeito-objeto, razão-presente. Sobre a problemática da contradição em Hegel, ver sobretudo a segunda parte deste capítulo, “A ontologia dialética de Hegel e as determinações reflexivas”.

te, em determinação predominante do sentido e da direção do processo enquanto tal. A cada momento, um dos elementos do complexo deve predominar, de modo a conferir dinamicamente uma direção ao processo.

Em outras palavras as contradições, por si mesmas, resultariam em um equilíbrio dinâmico estacionário do processo, inviabilizando toda evolução: “a simples interação conduz a um arranjo estacionário, definitivamente estático; se queremos dar uma expressão conceitual à dinâmica viva do ser, ao seu desenvolvimento, devemos elucidar qual seria, na interação da qual se trata, o momento predominante”.¹²

Exemplifiquemos com um tipo de processualidade em que se expressa agudamente o momento predominante, aquele cuja forma genérica Lukács denominou *salto ontológico*. A análise da gênese da vida, da esfera biológica, evidencia que o que distingue a matéria orgânica da matéria inorgânica é o fato de a primeira apenas existir através de um ininterrupto processo de reposição do mesmo (a goiabeira repõe goiabeiras, que repõem goiabeiras, etc.), enquanto a processualidade inorgânica é marcada por um infindável tornar-se-outro.

Entre a esfera inorgânica e a esfera biológica há, portanto, uma ruptura ontológica: são formas distintas de ser. E esta distinção é de tal ordem que uma não pode ser diretamente derivada da outra. O ser vivo apenas pode se transformar em ser inorgânico pela morte, que é o momento de destruição da vida. Por sua vez, as substâncias inorgânicas que compõem a matéria orgânica se submetem às leis biológicas, isto é, se integram à reprodução biológica. O movimento objetivo das substâncias inorgânicas incorporadas aos processos biológicos resulta em que o mero tornar-se-outro da processualidade inorgânica passa a ser predominantemente determinado pelo repor-o-mesmo da reprodução biológica. O tornar-se outro inorgânico é tão-somente uma parte – não predominante – do processo biológico global¹³. Sublinhemos: entre a esfera inorgânica e a vida há uma ruptura das formas de ser, há uma ruptura ontológica.

Nas palavras de Lukács, “todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, na qual a fase inicial contém certamente em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver daquelas a partir de uma simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por essa ruptura com a continuidade normal do desenvolvimen-

12 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 229.

13 Lukács, G., *op. cit.*, p. 177-9.

to e não pelo nascimento repentino ou gradual, ao longo do tempo, da nova forma de ser”.¹⁴ Em outras palavras, o salto corresponde ao momento negativo de ruptura, negação, da esfera ontológica anterior; é este momento negativo que compõe a essência do salto. Todavia, a explicitação categorial do novo ser não se esgota no salto. Requer um longo e contraditório processo de construção das novas categorias, da nova legalidade e das novas relações que caracterizam a esfera nascente. Esse longo processo, cuja positividade (afirmação do novo ser) contrasta com a negatividade do salto, é o processo de desenvolvimento do novo ser.

Certamente, entre o salto e o novo ser que se desenvolve a partir dele há uma relação fundamental: sem o salto, o novo ser não pode se consubstanciar. Todavia, o salto não esgota, em si próprio, o novo ser; este apenas pode se explicitar através de uma processualidade evolutiva que, por sua essência, está para além do salto enquanto tal.

A relação entre o mundo inorgânico e a vida desdobra com clareza essa relação salto ontológico/desenvolvimento processual do novo ser. Certamente, sem o surgimento da vida não poderia existir um tigre. Todavia, o tigre não se resume ao salto ontológico para fora do mundo inorgânico. O tigre apenas pode existir como resultado de um longo processo evolutivo que tem sua base no salto ontológico para fora da esfera inorgânica, mas que, de forma alguma, se esgota nele. Por isso, entre o salto ontológico que deu origem à vida, e o tigre, se interpõe um longo e complexo processo de desenvolvimento biológico – que também exhibe, no seu interior, momentos de saltos qualitativos – que, de maneira alguma, pode ser reduzido ao salto ontológico originário.

Essas ponderações, todavia, não esgotam todos os aspectos da questão. Há ainda o problema da determinação da forma concreta que teve este salto ontológico. Como, quando e onde ele se deu? Tais questões, obviamente, não podem ser resolvidas no campo da ontologia. Elas requerem pesquisas específicas que pertencem à ciência. O que hoje parece claro é que um determinado nível de organização das substâncias inorgânicas possibilitou, a partir de um dado momento da evolução do planeta Terra, que algumas moléculas passassem a reproduzir a si mesmas, dando origem à reprodução biológica e ao desenvolvimento da vida.

Em que pese o fato de que novas descobertas neste campo certamente serão feitas pela ciência, com o que pode se alterar profundamente nossa compreensão do processo de passagem do inorgânico à vida, algo já pode ser afirmado no plano ontológico mais geral:

14 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 17-8.

o repor-o-mesmo que caracteriza a esfera biológica tem de ser o momento predominante que determina a processualidade concreta da forma mais primitiva de vida. Se o momento predominante não for a reprodução do mesmo, não se operará o salto para além do ser inorgânico.

Em definitivo, não há uma sequência de passos intermediários entre o tornar-se-outro da pedra e o repor-o-mesmo da goiabeira. Não há nenhuma mediação possível entre estas esferas ontológicas, e por isso a passagem de uma a outra assume a forma de um salto ontológico. E, nele, a ação do momento predominante é imediatamente visível: se a forma de ser da esfera que está surgindo não for o momento predominante desde o primeiro instante, o salto jamais poderia ter lugar.

Argumentaremos, ao longo do próximo capítulo, que um salto análogo — ainda que ontologicamente distinto — ocorreu na passagem da vida ao ser social. Tal como a *reprodução do mesmo* se constitui em momento predominante do salto ontológico que deu origem à vida, a *reprodução do novo*, através da transformação conscientemente orientada do real, se constitui no momento predominante do salto que marca a gênese do ser social. Iniciaremos, por isso, com o próximo capítulo, o estudo da categoria do trabalho, a qual, segundo Lukács, exerce o momento predominante do salto da vida ao mundo dos homens.

CAPÍTULO II

A CATEGORIA TRABALHO

As três esferas ontológicas são essencialmente distintas e essencialmente articuladas. Isso significa, entre outras coisas, que o estudo de cada uma delas deve revelar tanto os momentos de *distinção ontológica* como, também, os de *articulação ontológica* que permeiam as três esferas do ser. Em se tratando do ser social, essa exigência genérica se particulariza na necessidade de desvelar de que modo se opera essa simultânea *distinção* e *articulação* do mundo dos homens com o conjunto da natureza. E, para tanto, no contexto da ontologia lukacsiana, devemos nos debruçar sobre a processualidade interna à categoria do trabalho. Esse será nosso objetivo nos dois próximos capítulos.

I- O Trabalho

1 - Objetivação e exteriorização

Segundo Lukács, a categoria do trabalho é a protoforma (a forma originária, primária) do agir humano.¹⁵

¹⁵ Lukács, G. *op. cit.*, vol. II*, p. 19. Atenção: protoforma não significa categoria *primeira*, mas a categoria originária, mais simples, primária. Como veremos,

Isto não significa, é necessário frisar, que todos os atos humanos sejam redutíveis ao trabalho. Lukács argumentou, em diversas oportunidades, que inúmeros atos humanos *não podem* ser reduzidos a atos de trabalho, em que pese o fato de o trabalho ser a forma originária e o fundamento ontológico das diferentes formas da práxis social.¹⁶ Para o filósofo húngaro, a reprodução social comporta e, ao mesmo tempo, requer outros tipos de ação que não os especificamente de trabalho. Todavia, sem o trabalho, as inúmeras e variadas formas de atividade humano-social não poderiam sequer existir.

O que é, exatamente, o trabalho para Lukács?

Voltemos à história de Ikursk. Vimos que ele construiu um enorme e descomunal machado como resposta a uma situação concreta: um perigoso tigre estava à solta, e ele não queria de modo algum encontrá-lo.

Detenhamo-nos no primeiro momento deste procedimento de Ikursk. Ao analisar a situação concreta em que se encontrava, Ikursk planejou uma artimanha: quebrar o seu machado e construir outro absolutamente inadequado para combater o tigre. Esperava, desta forma, que a tribo não o enviasse para enfrentar o felino.

A esse momento de planejamento que *antecede* e *dirige* a ação, Lukács denominou prévia-ideação. Pela prévia-ideação, as consequências da ação são antevistas na consciência, de tal maneira que o resultado é idealizado (ou seja, projetado na consciência) *antes* que seja construído na prática.¹⁷

O momento da prévia-ideação é *abstrato*. Mas isto não significa que não tenha existência real, material, isto é, que não exerça força material na determinação dos atos sociais. Vimos como o comportamento de Ikursk ante o perigo foi determinado por sua ideia de fugir ao confronto com o tigre, substituindo seu machado por outro, descomunal. Ao idealizar previamente o machado descomunal, Ikursk anteviu-o idealmente em seus detalhes: formato e peso da pedra, tamanho do cabo, etc. Em seguida – apenas em seguida –,

não poderia haver trabalho *antes* do ser social.

16 Lukács, *op. cit.*, vol. II**, p. 610. Há um estudo muito interessante sobre o fato de o trabalho ser a fundante de todas as outras práxis e, ao mesmo tempo, o fato de nenhuma das práxis fundadas pelo trabalho serem redutíveis a ele. Referimo-nos à Costa, Gilmaisa, *Trabalho e Serviço social: Debate sobre a concepção de Serviço social como processo de trabalho*, dissertação de mestrado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPE.

17 Sobre a estrutura fundamental do trabalho, cf. Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 264. Cf. tb. Lessa, S. *Mundo dos Homens – trabalho e ser social*, Instituto Lukács, São Paulo, 2014.

agiu no sentido que lhe indicava a prévia-ideação: procurou uma pedra, um cabo, o material necessário que se encaixasse no projeto de machado.

O fato de ser *abstrata*, portanto, não impede a prévia-ideação de exercer um papel fundamental na determinação material da práxis social. Pelo contrário, *justamente por ser abstrata* é que a prévia-ideação pode cumprir uma função tão importante na vida dos homens. Só enquanto abstratividade pode ela ser o momento em que os homens confrontam passado, presente e futuro e projetam, idealmente, os resultados de sua práxis.¹⁸

Contudo, a prévia-ideação só pode ser *prévia-ideação* se for objetiva. Ou seja, se for realizada na prática.

Ao ser levada à prática, a prévia-ideação se materializa num objeto, se objetiva. O processo que articula a conversão do idealizado em objeto – sempre com a transformação de um setor da realidade – é denominado por Lukács de objetivação.¹⁹ Pela objetivação “././ uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade”.²⁰

Entre a consciência que operou a prévia-ideação e o objeto construído se interpõem duas relações fundamentais. A primeira delas é que sem a prévia-ideação esse objeto não poderia existir. Sem a prévia-ideação de Ikursk (para continuar com o nosso exemplo), aquele machado descomunal nunca viria a existir. Nesse sentido, o objeto é a ideia objetivada, a ideia transformada em objeto.²¹

A segunda relação é dada pelo fato de que, entre a consciência que operou a prévia-ideação e o objeto, há uma efetiva distinção no plano do ser. Ikursk não é o machado, nem o machado é Ikursk (ainda que, é verdade, sem a ação de Ikursk não existiria o machado). A história do machado é distinta da história de Ikursk, seu criador. Não raramente, o objeto criado sobrevive ao próprio criador.

Tal distinção entre o sujeito, portador da prévia-ideação, e o objeto criado no processo de objetivação é o fundamento ontológico-

18 Sobre a realidade do reflexo do existente na consciência, cf. Lukács, *op. cit.*, vol. II*, p. 37-8. Cf. tb. Lessa, S. *Mundo dos Homens*, *op. cit.*, em especial o capítulo IV. Do mesmo autor, “O reflexo como não-ser na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas”. *Crítica Marxista*, n. 4, Xamã, São Paulo, 1997.

19 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 564.

20 Lukács, *op. cit.*, vol. II*, p. 19.

21 A concepção de que o ser social é a subjetividade objetivada é central em Lukács. Cf., p. ex., Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 26-8.

co da *exteriorização* (*Entäusserung*).²² Ao previamente idealizar o que será objetivado, o sujeito assume que tanto a natureza quanto ele pessoalmente se comportarão da forma prevista na prévia-idealização. Ikursk, por exemplo, imaginou que a pedra e a madeira que ele escolheu para fazer o machado teriam as propriedades naturais (peso, resistência, etc.) necessárias para serem convertidas em machado. Do mesmo modo, estava convicto de que suas habilidades e conhecimentos seriam suficientes para objetivar o machado que idealizara.

Vamos continuar com nosso exemplo e imaginar que Ikursk teve sucesso em fazer seu machado descomunal. Neste caso, tanto a madeira como a pedra, assim como suas habilidades pessoais, se mostraram adequadas ao previamente idealizado. Ainda assim, é provável que ele tenha adquirido novos conhecimentos e desenvolvido novas habilidades ao transformar a pedra e a madeira. De tal modo que, ao terminar a objetivação, não apenas a objetividade externa a Ikursk, mas também sua subjetividade passou por uma transformação. Agora Ikursk possui conhecimentos e habilidades que não possuía antes e, por isso, pode fazer algumas coisas que não podia antes. Do mesmo modo, com os novos conhecimentos e habilidades passa a ter novas necessidades; novos conhecimentos levam sempre a novas necessidades.

A exteriorização é esse momento do trabalho através do qual a subjetividade, com seus conhecimentos e habilidades, é confrontada com a objetividade a ela externa, à causalidade. Por meio deste confronto, pode não apenas verificar a validade do que conhece e de suas habilidades, como também pode desenvolver novos conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente.

Em Lukács, portanto, a exteriorização é fundada pela distinção concreta, real, ontológica (isto é, no plano do ser) entre o sujeito e o objeto que vem a ser pela objetivação de uma prévia-idealização. A exteriorização é o momento de transformação da subjetividade sempre associada ao processo de transformação da causalidade, a

22 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 36-8. Entre os estudos de Lukács no Brasil, há uma pendência ainda não resolvida acerca da melhor tradução para *Entäusserung* e *Entfremdung*. Concordamos com Leandro Konder e Nicolas Tertulian, entre outros, que preferem exteriorização e alienação; outros, todavia, preferem alienação e estranhamento, respectivamente. Sobre esta questão, cf. “Introdução” in Lessa, S. *Mundo dos Homens. op. cit.* e “Apêndice: Alienação e Estranhamento” in Marx, 2015. Uma outra proposta de tradução pode ser encontrada em “Nota à tradução” in Marx, K., Engels, F. *A sagrada família*. Boitempo, São Paulo, 2003. Não nos parece, todavia, que adotar diferentes traduções em português para o mesmo termo em alemão seja a melhor alternativa. Ao entrar em contato com a literatura nacional e estrangeira sobre Lukács, o leitor deve estar atento às diferentes traduções desses dois conceitos.

objetivação.

Isto requer duas observações. A primeira delas, que a relação entre o sujeito e o objeto jamais poderá ser, por mais que se potencialize a capacidade humana em conformar o mundo segundo finalidades postas socialmente, uma relação de identidade. A identidade sujeito-objeto, tão característica do universo hegeliano, está aqui resolutamente descartada.²³ Por mais que o objeto traga em si as marcas do seu criador (um quadro de Picasso, ou uma produção cultural típica de uma sociedade como o Coliseu de Roma), objeto e sujeito serão sempre entes ontologicamente distintos.

A segunda observação é que o sujeito se consubstancia enquanto tal pela objetivação/exteriorização. Sem objetivação/exteriorização não há nenhuma transformação teleologicamente posta do real; sem exteriorização/objetivação não há vida social, portanto não há sujeito. Ser humano, para Lukács, significa uma crescente capacidade de objetivar/exteriorizar – isto é, transformar o mundo segundo finalidades socialmente postas.

Para a compreensão da investigação ontológica do último Lukács é da máxima importância esse conjunto de questões de que estamos agora tratando. O filósofo húngaro afirma, após Marx, que o objeto socialmente posto é subjetividade objetivada²⁴ (só poderia ser pela objetivação de uma prévia-ideação) e ontologicamente distinto do sujeito (recusando, portanto, toda identidade sujeito-objeto). Ou seja, ele postula um *tertium datur*, uma terceira alternativa, entre dois extremos clássicos da filosofia. A identidade entre sujeito e objeto colocaria Lukács no campo do idealismo hegeliano. Para Hegel, sabemos, o objeto nada mais seria senão o próprio Espírito exteriorizado. Por outro lado, a separação insuperável, absoluta, entre consciência e objeto, a ponto de a prévia-ideação perder toda e qualquer importância na constituição do objeto, é a postura típica do que, no prefácio, denominamos materialismo estruturalista. Para este, a consciência é um mero epifenômeno, um mero resultado passivo do mundo material.²⁵

Diferenciando-se destes dois extremos, Lukács argumenta que, via trabalho, a consciência se objetiva e se exterioriza em objetos que são ontologicamente distintos de si própria. Sem a atuação da

23 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 564 e ss.

24 Essa expressão não é de Lukács, mas do Prof. José Chasin. Lukács utiliza *causalidade posta*. Todavia, julgamos ser uma expressão adequada para exprimir sintética e claramente a essência da substância social em sua ontologia.

25 Sobre esta questão, um belo artigo de Nicolas Tertulian, “Marx: uma teoria da subjetividade”, foi publicado na Revista Outubro, 10, 2004.

consciência, da prévia-ideação, esses objetos não existiriam²⁶, o que não significa que haja identidade entre sujeito e objeto. Ou, o que dá no mesmo, sujeito e objeto são ontologicamente distintos, ainda que o mundo dos homens se constitua em um infundável movimento de objetivação de prévias-ideações.

A objetividade primária da realidade, dessa forma, não é de modo algum atenuada por Lukács nem mesmo em se tratando daqueles objetos e relações que só existem enquanto criações humanas²⁷. Lukács cita com todas as letras a afirmação de Marx, nos *Manuscritos de 1844*: “um ser não objetivo é um não-ser [*ein Unwesen*]”²⁸. O machado descomunal de Ikursk é, no plano do ser, tão distinto de Ikursk como a Lua. A diferença fundamental, e que se evidencia com clareza tanto nas peculiaridades da história do machado como nas da história da Lua, é que o machado foi criado pelos homens, e a Lua não. Todavia, essa diferença essencial entre o machado e a Lua em nada altera o fato de ambos serem, ontologicamente, entes distintos de Ikursk.

Fixemos os pontos até aqui alcançados para avançarmos com clareza: a objetivação designa, em Lukács, o processo de conversão da prévia-ideação em objeto concreto, sempre com a transformação de um setor da realidade. A exteriorização é o momento da objetivação pelo qual se consubstancializa (isto é, torna-se real, efetiva, substancial) a distinção entre um objeto socialmente criado e a consciência que operou a prévia-ideação que está na gênese desse mesmo objeto. O sujeito se exterioriza em um objeto ontologicamente distinto de si próprio. Reforcemos: apesar de o objeto socialmente criado ser subjetividade objetivada, não há em Lukács traço algum de identidade sujeito-objeto. Sujeito e objeto são, enquanto criador e criatura, entes ontologicamente distintos.

Posto isso, passemos à essência da categoria trabalho segundo Lukács, à relação teleologia-causalidade.

II- Teleologia e Causalidade

Voltemos à história de Ikursk. O machado descomunal foi por ele construído como uma resposta a uma situação concreta: o tigre

26 “././ com o trabalho a consciência do homem cessa, em sentido ontológico, de ser apenas epifenômeno.” Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 34-6.

27 Cf., p. ex., Lukács, G., *op. cit.*, vol. I, p. 325-7. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, “Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx”, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 82-4.

28 Lukács, G., *op. cit.*, vol. I, p. 284.

ameaçava a aldeia, e ele não queria enfrentá-lo. Isto significa que o machado ganhou existência no interior de relações objetivas que já existiam antes de o machado ser construído. Essas relações englobavam não apenas a relação de Ikursk com sua tribo, com os outros indivíduos à sua volta, mas também com a natureza.

Portanto, o machado descomunal de Ikursk ganhou existência dentro de uma malha de relações, de influências recíprocas, de nexos causais que compunham a tribo de Ikursk; no fundo, relações sociais que exprimiam a forma concreta e particular dos homens da tribo de Ikursk se reproduziram em contínua troca orgânica com a natureza.

O fato de o machado de Ikursk ter sua existência desdobrada no interior de determinadas relações objetivas é algo que pode ser generalizado a todo outro ente. Nada existe senão no interior de relações causais. Entre as relações de uma pedra com o mundo (relações puramente físico-químicas) e as relações de um indivíduo com a humanidade (apenas possível tendo como mediação a consciência e a sociedade), as diferenças são enormes. Contudo, repetimos, isto não desautoriza aquela afirmação ontológica de caráter mais geral: nada existe fora de relações com a totalidade do ser. Em poucas palavras, o ser é uma categoria cujo caráter de totalidade é ineliminável e tudo que existe o faz no interior (e em relação, portanto) com esta totalidade.²⁹

Para Lukács, o caráter de totalidade do ser é importante porque permite divisar com clareza um momento fundamental da processualidade do trabalho: ao se inserir na malha de relações e determinações preexistentes. O objeto construído a altera (ainda que minimamente), desencadeando nexos causais (ou seja, uma sequência de causa e efeito) que são, ao mesmo tempo, 1) perpassados por momentos de casualidade e, 2) na sua totalidade e no momento da prévia-ideação, impossíveis de ser conhecidos porque ainda não aconteceram.

Vejamos como isto se deu na história de Ikursk: ao ficar pronto o seu machado, nosso herói foi inserido no grupo de mulheres que quebrava coco e foi separado do grupo de guerreiros que caçava o tigre. Ikursk com o machado, portanto, estabeleceu uma relação com a totalidade de sua tribo (e mesmo com o tigre) distinta da relação que ele desenvolvia anteriormente. Sua inserção social foi alterada e, do mesmo modo, foi alterada a possibilidade de um confronto entre ele e o tigre.

No entanto, bem ao contrário do que pretendia Ikursk, por mero

29 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 137. Também vol. II**, p. 11.

acaso, ao fazer o machado, ele dera um passo na direção do seu encontro com o tigre. Por mero acaso, ao fugir do tigre, Ikursk dele se aproximou. Repetimos: por mero acaso, no seu pavor ele matou o tigre e se transformou em chefe vitalício da tribo.

Esse exemplo nos permite vislumbrar como, ao se inserir numa situação preexistente, os objetos desencadeiam consequências nas quais o acaso joga um papel relevante.³⁰

Ao se alterar o existente, pela objetivação de uma prévia-ideação, advêm consequências e resultados inesperados que resultam em novas necessidades e em novas possibilidades para atender a estas necessidades. Lukács se refere a um “período de consequências”. Os indivíduos, então, operam novas prévias-ideações tendo em vista as novas exigências e possibilidades que surgiram, e efetuam novas objetivações, dando origem a novos objetos que, por sua vez, desencadeiam novos nexos causais.³¹

Essa relação dialética entre teleologia (isto é, projetar de forma ideal e prévia a finalidade de uma ação) e causalidade (os nexos causais do mundo objetivo) corresponde à essência do trabalho, segundo Lukács.³² O que nos permite compreender com clareza que, no contexto da ontologia lukacsiana, a teleologia, longe de ser um epifenômeno da processualidade social, se constitui em “categoria ontologicamente objetiva” pertencente à essência do mundo dos homens.³³

III- Teleologia e Intentio Recta

O produto do trabalho é, portanto, uma síntese peculiar, que só pode ocorrer no mundo dos homens, entre a prévia-ideação e os nexos causais realmente existentes. Vimos que a objetivação é o momento concreto de realização desta síntese.

Todavia, essa síntese se dá de tal modo que, se é verdade que o produto do trabalho, o machado de Ikursk, apenas poderia existir a partir da objetivação de uma prévia-ideação, não menos verdadeiro é

30 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 167-8 e 610-1. Também, vol. I, p. 357-8. Tradução para o português de Carlos Nelson Coutinho, “Os Princípios Ontológicos”, *op. cit.*, p. 118-9.

31 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 113. Tb. p. 281 e ss.

32 Lukács, G., *op. cit.*, vol. I p. 298-9 e vol. II*, p. 24 e ss.

33 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 20. Mas apenas ao mundo dos homens. Sobre a crítica de Lukács à generalização da teleologia a todo ser, Cf. Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 20-25.

que, no machado, a pedra continua sendo pedra, a madeira, madeira, etc. Ou seja, ainda que o machado não seja pedra e madeira — ele é a pedra e a madeira organizadas de uma determinada forma previamente idealizada e depois objetivada —, a pedra continua portadora de várias determinações naturais que possuía *antes* de ser convertida em parte de um machado, o mesmo ocorrendo com a madeira.

Isso pode ser percebido com certa facilidade se modificarmos a história de Ikursk. Imagine se, ao encontrar o tigre, Ikursk tivesse tido a oportunidade de, conscientemente, dar uma machadada no tigre, mas, ao fazê-lo, o cabo se quebrasse. E o tigre, então, tivesse devorado o nosso “heroico” guerreiro.

A quebra do cabo, neste caso, ter-se-ia dado porque a constituição daquele pedaço de machado, sua capacidade de resistência à torção, tração, etc. se mostrou insuficiente para o esforço requerido para aquela ação. E essa constituição foi dada pelo processo natural de desenvolvimento da própria madeira, pela disposição natural de suas fibras, etc. Analogamente, mesmo sendo cabo, a madeira continua a ser destruída pelo fogo, pode apodrecer com a ação da umidade, etc., etc. Tanto é assim que, com facilidade, identificamos o cabo como sendo feito de madeira, um pedaço de natureza.

Para evitar equívocos, sublinhemos que o “cabo” é uma construção humano-social. A natureza não constrói machados — e, portanto, nem cabos. Todavia, a madeira da qual o cabo é feito é uma parte da natureza e continua sujeita a determinações naturais. Ainda que inserida numa relação social que terá alguma influência sobre o seu destino³⁴, a madeira do cabo não deixa, por isso, de ser madeira, de ser pedaço da natureza orgânica.

Do ponto de vista ontológico mais geral, estamos aqui tratando de uma situação que já discutimos no capítulo anterior: o fato de que o ser social apenas pode existir tendo por base as esferas ontológicas inferiores, naturais. Sem a natureza, não há, em definitivo, ser social. Esse fato ontológico mais geral se manifesta na peculiaridade do ente que é o machado de Ikursk no momento em que, se a madeira deixar de ser madeira, e a pedra, pedra, o machado de Ikursk não mais poderia existir como aquele machado, não poderia existir enquanto tal.

Já discutimos, também, que, por mais que o homem desenvolva a

34 Por exemplo: o fato de ter se transformado num machado sagrado pode fazer com que este pedaço de madeira que compõe o cabo seja preservado e mantido, milhares de anos depois, como uma peça de museu. Destino certamente muito diferente daquele que ocorreu com inúmeras madeiras contemporâneas à construção do machado por Ikursk; todavia, nem por isso, a madeira deixou de ser madeira.

sua capacidade em transformar a natureza, conformando-a segundo seus próprios objetivos, jamais a natureza deixará de ser natureza – ainda que o mundo em que vivemos seja portador de determinações sociais cada vez mais intensas e densas. Não há, na ontologia de Lukács, repetimos, qualquer espaço para a identidade sujeito/objeto. Em se tratando do machado de Ikursk, por mais que ele altere a madeira, molde a sua forma e a sua dureza de modo a ser mais “útil”, ela sempre continuará sendo portadora de qualidades naturais, de determinações advindas do mundo da natureza. Não se pode, por exemplo, transformar madeira em ouro, por mais desenvolvido que seja o processo de transformação da natureza pelo homem, porque as determinações naturais do material envolvido não permitem que isto ocorra. O fato de um objeto “receber a qualidade socialmente existente de ser-posto pelo trabalho” não significa que ele deixe de ser “em si coisa natural sujeita à causalidade natural”³⁵.

Desse conjunto de problemas, o que nos interessa é um aspecto bastante particular, mas fundamental, para o nosso estudo. Um processo de objetivação, para ter êxito, deve ter por base um efetivo conhecimento do setor da realidade que pretende transformar. Argumenta Lukács que todo ato de trabalho “deve ser pensado corretamente (deve se apoiar sobre um reflexo correto da realidade), corretamente orientado para a finalidade, corretamente executado com as mãos, etc. Se isto não se verifica, a causalidade posta cessará a todo instante de operar, e a pedra retornará à sua condição de simples ente natural, sujeita à causalidade natural, que nada tem em comum com os objetos e meios do trabalho”.³⁶

A necessidade, essencial ao trabalho, de captura do real pela consciência, de modo que possa transformar com sucesso a realidade segundo uma finalidade previamente idealizada, é o fundamento ontológico de um impulso ao conhecimento do real que Lukács, após Hartmann, denominou *intentio recta*.

Detenhamo-nos a analisar com mais detalhes a *intentio recta*.

As finalidades são, sempre, socialmente construídas. A necessidade de um machado é puramente social, o que significa afirmar que nenhuma processualidade natural poderia produzir a necessidade de um machado. Todavia, para a objetivação dessa finalidade, são necessárias a seleção e a busca dos meios materiais mais adequados entre os meios disponíveis. A relação entre fim e meio que aqui se estabelece faz com que, em cada ato tomado isoladamente, haja um claro predomínio dos fins sobre os meios. É a finalidade que orienta

35 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 44.

36 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 44.

a busca e a seleção dos meios. Caso queiramos fazer um machado, procuramos madeiras e pedras, e não água.

Essa relação se altera, contudo, se tomarmos não mais um ato isoladamente, mas um período histórico mais amplo. Nessa escala, a acumulação social se faz através do desenvolvimento dos meios. O médium específico a esse processo de acumulação é a fixação do conhecimento de como construir ferramentas mais desenvolvidas. A passagem do machado de pedra lascada ao machado de pedra polida, por exemplo, é o veículo social concreto pelo qual se fixou socialmente, e pôde ser transmitida às gerações futuras, a descoberta de novas técnicas. Esse processo de acumulação se dá, predominantemente, pela fixação e transmissão social do desenvolvimento dos meios — e não pela fixação das finalidades que estiveram na origem dessas descobertas. Se no ato singular há um nítido predomínio da finalidade sobre a seleção dos meios, no desenvolvimento histórico mais amplo é o desenvolvimento dos meios que fixa socialmente a acumulação realizada.³⁷

Ora, a busca e a seleção dos meios impulsionam a consciência para além de si própria: impulsionam a consciência para o conhecimento do mundo exterior a ela. Para ser capaz de fazer o seu machado, Ikursk tinha de conhecer, ao menos minimamente, a pedra, a madeira e mesmo as leis mais gerais da alavanca. E esse conhecimento, a fim de cumprir sua função social, necessariamente deve reproduzir na consciência, em alguma medida, a realidade exterior; deve refletir as determinações do ser-precisamente-assim existente — não importa agora, para o nosso raciocínio, se com maior ou menor fidelidade.

Para esse tipo de conhecimento, sempre segundo Lukács, é secundário o que Ikursk sente sobre o fato de a pedra ser dura ou cinzenta; é secundário o que Ikursk pensa sobre a sua vida e a história da sua tribo: os afetos, as emoções, os instintos de Ikursk, sua visão de mundo, etc. jogam aqui um papel secundário. O que importa em primeiro lugar é se o conhecimento da pedra que Ikursk possui lhe possibilita, ou não, construir um machado adequado aos seus fins. Todas as vezes em que os afetos, as emoções, os instintos atrapalham a construção de um reflexo correto da realidade, Ikursk deverá controlá-los, deverá colocá-los sob suspensão.³⁸

37 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 29.

38 “Quem trabalha necessariamente deseja o sucesso de sua atividade. Mas ele só pode obtê-lo quando, tanto na posição do fim como na escolha dos seus meios, constantemente tende a colher o ser-em-si objetivo de tudo aquilo que tem a ver com o trabalho e a se comportar para com ele, para com o fim e para com os meios, de maneira adequada ao seu ser-em-si. Aqui temos não apenas a intenção

Em poucas palavras, o conhecimento requerido para a transformação do real deve ser, em algum grau, reflexo do real e não reflexo da subjetividade individual: esse conhecimento poderá cumprir sua função social tanto melhor quanto mais desantropomorfizado for.

O impulso à captura do ser-precisamente-assim existente, ao se desenvolver e generalizar, está na origem da ciência. Nas palavras de Lukács,

“O fato que – em conexão com o trabalho concreto dado – somente um reflexo efetivamente correto das relações causais colocadas em questão pelo objetivo do trabalho pode fazer com que elas se transformem, como é absolutamente necessário, em relações causais postas, leva não somente a um constante controle e aperfeiçoamento dos atos de reflexo, mas também à sua generalização. À medida que a experiência de um trabalho concreto é utilizada em outro trabalho, se produz gradualmente uma sua – relativa – autonomização, o que quer dizer que são generalizadas e fixadas determinadas observações que não mais se referem de modo exclusivo e direto a um único procedimento, mas adquirem, ao invés, um certo caráter de generalidade como observações que dizem respeito a eventos da natureza em geral. São estas as generalizações que fornecem os germes das futuras ciências, cujos inícios, como para a geometria e a aritmética, se perderam ao longo do tempo. Mesmo que não se tenha uma clara consciência, algumas generalizações apenas iniciais contêm já princípios decisivos das ciências posteriores realmente autônomas. Por exemplo, o princípio da desantropomorfização.”³⁹

Se essa pulsão, inerente ao trabalho, à captura dos nexos do real pela subjetividade, funda a ciência, não menos correto é dizer que hoje a ciência não se limita à troca orgânica do homem com a natureza. O desenvolvimento da sociabilidade possibilitou e exigiu que a ciência se desenvolvesse em um complexo social específico, altamente especializado e sofisticado, e que apenas mediadamente se relaciona à transformação da natureza – a qualidade e a quantidade de mediações variam entre os ramos da ciência e mesmo entre as diferentes pesquisas de um mesmo ramo. Ciência e técnica não coincidem, ainda que mantenham uma relação bastante íntima.

Mais uma vez se evidencia o quanto, em Lukács, a gênese de um dado complexo, categoria ou relação social não coincide com o

de alcançar a um reflexo objetivo, mas também a tendência a excluir tudo aquilo que seja meramente instintivo, sentimental, etc. e que poderia atrapalhar a visão objetiva. Nasce exatamente assim o desenvolvimento do consciente sobre o instintivo, do conhecimento sobre tudo aquilo que apenas seja emocional.” Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 51.

39 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 58-9. Cf. também p. 29 e 31.

seu ser explicitado por um desenvolvimento posterior. Certamente sem a *intentio recta* não seria possível o desenvolvimento da ciência – todavia, alcançaremos os resultados os mais absurdos se daqui tentarmos deduzir diretamente toda a ciência moderna a partir das necessidades postas pela troca orgânica homem/natureza ou, pior ainda, se tentarmos explicar o desenvolvimento da ciência moderna apenas pelo desenvolvimento da capacidade humana em transformar a natureza.

Frisemos, concluindo o capítulo, que, se o trabalho é a categoria fundante do ser social, para Lukács o ser social certamente não é redutível ao trabalho. E isso se manifesta em cada uma das categorias sociais bem como na totalidade social.

CAPÍTULO III

TELEOLOGIA E INTENTIO OBLIQUA

As considerações do capítulo anterior acerca da necessidade de um conhecimento adequado do real para o êxito do trabalho poderão ser convertidas em meras caricaturas, em absurdos, se forem interpretadas de modo a enrijecê-las, ainda que apenas minimamente.

Argumenta Lukács, em primeiro lugar, que, se é verdade que o trabalho requer um conhecimento mínimo do ser-precisamente-assim existente, não menos verdadeiro é que o conhecimento do real vem frequentemente associado a um conjunto maior de conhecimentos, concepções, visão de mundo, etc. falsos. Pensemos em Ikursk: o conhecimento correto das pedras e das madeiras que lhe permitia construir um machado estava associado a uma visão de mundo mágica, na qual o machado poderia ser portador de poderes fantásticos que transformavam o seu dono, de mero e desprezível covarde, no maior herói — e rei — da tribo. Pensemos em quantas descobertas fundamentais foram feitas associadas a uma concepção de mundo que hoje sabemos falsa. Para não irmos longe, relembremos a descoberta, por Pitágoras, quando buscava determinar a proporção matemática da harmonia universal, da relação geométrica entre os catetos e a hipotenusa de um triângulo retângulo. Ou, então, a descoberta decisiva de que a Terra gira ao redor do Sol, no contexto de um cosmos heliocêntrico e com forte acento aristotélico.

Na própria vida cotidiana nos defrontamos com fatos “inevitáveis” que impulsionam no sentido da busca de um destino e de uma razão para viver. Não apenas fenômenos imutáveis como a morte, o nascimento, etc., mas mesmo acontecimentos menos traumáticos do dia a dia jogam um papel importante na estruturação de teorias que interpretam a vida, dando-lhe um sentido genérico, universal. No mais das vezes, estas teorizações assumem a forma da contraposição entre o humano e o divino, entre o corpo e a alma, que caracteriza as religiões e as suas formas laicizadas (como o panteísmo ou mesmo a concepção de uma natureza humana a-histórica, dada de uma vez para sempre, que mantém alguma similitude com a alma cristã).⁴⁰

O fundamento ontológico desse fenômeno é o fato de que, com o desenvolvimento da sociabilidade, a materialidade social, as relações sociais que articulam os homens entre si e com a natureza assumem uma objetividade própria – com o que, na vida cotidiana, elas se relacionam com os atos singulares, com as teleologias singulares de cada indivíduo, a cada momento, com a mesma “dureza” que as relações causais dadas, naturais. As leis do mercado, no dia a dia, são tão exteriores e independentes do indivíduo como uma montanha de minério de ferro. Elas assumem a aparência de uma “segunda natureza”.⁴¹

Nessa situação, a vida do indivíduo recebe determinações que, na imediatez, lhe parecem absolutamente externas – e absolutamente arbitrárias, do ponto de vista de sua individualidade. Que, no bojo de uma crise econômica, uma parte dos capitalistas irão à falência, e uma parte dos trabalhadores terão seus filhos mortos pelo desemprego e pela fome é algo fácil de ser compreendido (mas, certamente, não de ser aceito). Todavia, que seja o João ou o Antônio quem sofrerá estas consequências negativas da crise – ainda que aqui o comportamento concreto dos indivíduos possua alguma importância – é algo que possui muito de acaso. A confrontação com este acaso – por que eu?, por que comigo? – desperta a necessidade de uma vida “plena de sentido”.⁴²

Este é o solo pelo qual, através de inúmeras mediações que correspondem à peculiaridade de cada momento histórico, nasce a ideia de um destino, e de uma consciência toda poderosa que conduz esse destino, conferindo um sentido superior, pleno, àquilo que parece carecer de sentido na vida cotidiana. A espontânea teleologia da

40 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 104 e ss.

41 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 121.

42 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 107-8.

vida cotidiana “contribui a edificar sistemas ontológicos nos quais uma vida individual sensata⁴³ aparece como parte, como momento de uma obra teleológica de salvação do mundo. Importante é que a vontade de conservar uma sensata integridade da personalidade – que a partir de um determinado estágio é um problema notável da vida social – encontra uma base de apoio espiritual em uma ontologia fictícia nascida a partir de tais necessidades”.⁴⁴

O fascinante campo de estudo que aqui se abre, nem minimamente poderemos explorar neste livro. Apenas assinalaremos como, nesse contexto, uma interpretação falseada, uma ontologia fictícia, pode jogar um papel fundamental no desenvolvimento do gênero humano. Normalmente, tal ontologia fornece uma compreensão provisória do cosmos que situa o homem em uma determinada relação com o existente, influenciando o desenvolvimento de sua visão de mundo e, deste modo, também influenciando, mais ou menos diretamente, a própria reprodução social.

A própria existência de uma ontologia fictícia, ao colocar em questão o problema de uma vida plena de sentido, é fator importante para a tomada de consciência, em escala social, dessa problemática e das suas ressonâncias éticas, morais, etc. A religião pode ser uma forma de tomada de consciência, em escala social, de necessidades e dilemas reais que a humanidade enfrenta no seu desenvolvimento e, por isso e nesta medida, jogou em vários momentos um papel importante no devir-humano dos homens. A figura do herói clássico, ou a condenação ou salvação no paraíso, ao concederem um sentido transcendente à vida terrena, foram mediações importantes através das quais os indivíduos puderam referir a si próprios as demandas e as exigências postas pelo desenvolvimento do gênero humano enquanto tal.

Lembremos de Ikursk no momento em que o pajé, ante a sua negativa em participar do esforço coletivo da tribo para matar o tigre, o ameaçou com a cólera dos deuses – naquele momento os deuses, a religião, a concepção de mundo subjacente àquela ameaça foram as mediações historicamente concretas pelas quais a mesquinhez da individualidade de Ikursk foi confrontada, e valorada negativamente, com as necessidades genéricas, coletivas, da sociedade a qual Ikursk pertencia. Naquele momento, a religião, a ira dos deuses, a concepção de mundo a tudo isso associada foi a forma socialmente concreta, objetiva, através da qual a tribo de Ikursk tomou consciência de suas necessidades, de que sua reprodução requeria um

43 Sensata na acepção de portadora de um sentido.

44 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 108.

esforço coletivo e, portanto, que a vida de todos dependia, também, da responsabilidade de cada um para com a comunidade. Uma necessidade real (a cooperação entre os indivíduos para a reprodução da tribo) se manifestou corretamente (os indivíduos devem atender às necessidades socialmente concretas) através de uma ontologia fictícia (religião, ira dos deuses, visão antropomórfica de mundo, etc.).

Nesse preciso sentido, concepções ontológicas fictícias podem jogar um papel de primeira importância na reprodução social e, por essa mediação, no próprio desenvolvimento do trabalho. O que devemos precisar, a esta altura, é que a relação com a natureza mediada pelo trabalho é o fundamento ontológico da busca de uma vida “plena de sentido”. Também por esse aspecto podemos notar como o trabalho impulsiona o ser social para além do próprio trabalho, dando origem a necessidades e relações sociais que não mais podem ser reduzidas ao trabalho enquanto tal. A busca de uma vida plena de sentido é um complexo problemático que gera necessidades que não podem ser atendidas apenas pelo complexo do trabalho, dando origem a novos complexos sociais (moral, ética, religião, ideologia, filosofia, arte, etc.) que apenas muito mediadamente se relacionam à troca orgânica do homem com a natureza.

Em segundo lugar, é necessário elucidar um fenômeno aparentemente paradoxal. O desenvolvimento do conhecimento e da capacidade de o homem transformar a natureza não necessariamente — e certamente não de forma linear — implica a construção de ontologias cada vez menos “fictícias”. O desenvolvimento de relações sociais cada vez mais intensas é a base necessária da produção de ontologias mais próximas ao real. Mas, se estas relações sociais se desenvolvem no sentido de submeter os homens a uma vida cotidiana cada vez mais desumana, onde a exploração do homem pelo homem, por exemplo, surge com um “castigo” inevitável na existência de cada um — nessas circunstâncias poderemos ter a gênese e o desenvolvimento de “ontologias fictícias” mesmo ali onde o desenvolvimento das forças produtivas e das ciências é um fato inquestionável.⁴⁵

Esse impulso à constituição de “ontologias fictícias”, e que tem seu fundamento ontológico último no trabalho, Lukács, após Hartmann, denomina *intentio obliqua*. Fazendo uma contraposição com a *intentio recta*, a *intentio obliqua* se constitui como uma interpretação globalizante do existente a partir de uma *antropomorfização do ser*⁴⁶. A teleologia, categoria puramente social e presente apenas nos atos singulares dos indivíduos historicamente determinados, é estendida

45 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 107.

46 Lukács, G., *op. cit.*, vol. I. p. 116-8.

a toda a natureza, convertendo-se em categoria que confere sentido à ordem universal. A teleologia, de humana e restrita ao ser social, torna-se divina, universal. Os poderes humanos são potencializados e absolutizados em poderes divinos; o acaso e o desconhecido são explicados pela vontade – esta, muitas vezes inexplicável – dos deuses. O machado de Ikursk se transforma em portador da vontade divina, por mais misteriosas que sejam as razões que levaram os deuses a desejarem que Ikursk, o reconhecido covarde, se transformasse em rei da tribo.

Que as ontologias fictícias, além de jogar papel importante no desenvolvimento do gênero, podem se transformar – e normalmente se transformam – em enormes obstáculos ao devir-humano dos homens é um fato cuja demonstração não requer maior argumentação. Para nos darmos conta de algumas das dimensões de obstáculo ao desenvolvimento do gênero humano em que pode se converter a *intentio obliqua*, pensemos, por exemplo, na luta contra o teocentrismo que caracterizou o Renascimento e o período moderno ou, então, em quão conservadoras são as interpretações místicas e supersticiosas acerca da vida e da morte que hoje brotam com surpreendente vitalidade. Ou, ainda, as teorias racistas e machistas que até hoje dificultam uma clara compreensão dos dilemas e das potencialidades em nossos dias.

Sumariando o que vimos até agora, podemos afirmar – sempre segundo Lukács – que se o trabalho dependesse, para o seu sucesso, de um conhecimento absoluto do existente, ele jamais poderia se realizar, nem nos seus momentos primordiais, nem nos dias de hoje.

O trabalho, pela sua própria essência, remete o homem para além do próprio trabalho – de tal modo que, com o passar do tempo, o trabalho apenas pode se efetivar quando atende a necessidades sociais que não mais pertencem diretamente à troca orgânica entre o homem e a natureza⁴⁷. O trabalho, portanto, apenas pode se realizar no interior de um conjunto global de relações sociais muito mais amplas que ele próprio: apenas no interior da reprodução socioglobal pode o trabalho se efetivar enquanto tal. “O trabalho, de fato,” afirma Lukács, “enquanto categoria desenvolvida do ser social, pode realizar a sua existência verdadeira e adequada apenas em um complexo social que se mova e se reproduza processualmente”.⁴⁸

47 Pense-se, por exemplo, como a produção da mais-valia no capitalismo passa a ser a finalidade de toda a produção e como esta finalidade (a produção da mais-valia) é um fato puramente social: a exploração do trabalho pelo capital é uma relação que se explicita entre os homens e, então, determina como os homens se relacionam com a natureza.

48 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 135.

Uma das consequências dessa situação é que o impulso ao conhecimento do realmente-existente, essencial ao sucesso do trabalho, está necessariamente articulado à *intentio obliqua*. Entre o desenvolvimento do conhecimento desantromorfizado do real e a crescente antropomorfização desse mesmo real se desdobra uma relação contraditória, desigual, pela qual tanto as “ontologias fictícias” como o conhecimento científico podem, em momentos historicamente determinados, expressar necessidades reais postas pelo desenvolvimento do gênero humano. E, por isso, tanto uma como a outra podem se converter em momentos impulsionadores, decisivos, do devir-humano dos homens. A correitude ou falsidade gnosiológica de uma teoria não necessariamente implica que ela se converterá em um impulso ou obstáculo à generalidade humana; isso dependerá de qual função social essa teoria desempenhará nos diferentes momentos históricos. Não é raro, na história, teorias que jogaram um papel progressista num momento, se converterem em entraves ao desenvolvimento humano em outro, e vice-versa.

Outra consequência dessa situação é a distância entre a correta manipulação do real nas atividades cotidianas e o conhecimento científico. A habilidade individual, o conhecimento de setores do real, etc., requeridas para uma determinada atividade não necessariamente — e nunca diretamente — se relacionam à generalização teórica que caracteriza o pensamento científico. Embora a *intentio recta* seja o fundamento ontológico da gênese da ciência, não é o processo de trabalho o local de produção por excelência do conhecimento científico, principalmente à medida que passamos a sociedades mais evoluídas. A ciência, para o seu desenvolvimento, requer um tipo de generalização específica, e um tipo de correção das experiências e fenômenos singulares pelas suas dimensões universais, que apenas de forma precária pode se dar no interior do trabalho.

Segundo Lukács, essa é a razão de fundo para que a prática cotidiana, enquanto tal, não possa servir de critério último e imediato para a teoria. Sem dúvida, não pode ser verdadeira uma teoria que cotidianamente se demonstre falsa. Todavia, isso não significa que a compreensão do real possa se dar apenas e no interior da restrita esfera que compõe a vida cotidiana de cada indivíduo. A teoria científica ou, no plano mais geral, uma ontologia não fictícia requer uma retificação de curso, uma correção generalizadora dos fenômenos singulares que está para além da mera cotidianidade.⁴⁹

49 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 69-70. Tratamos desta questão, sobre a teoria revolucionária, em dois artigos publicados na antiga revista *Práxis*: “Crítica ao praticismo revolucionário” (*Práxis* n. 4, 1995) e “Praticismo, Alienação e Individuação” (*Práxis* n. 8, 1997).

Some-se a tudo isso o fato de que a realidade se encontra em permanente evolução e, por isso, o conhecimento não pode jamais esgotar a infinidade intensiva e extensiva de suas determinações⁵⁰ – para termos, de forma adequada, uma percepção do quanto e em que medida, segundo Lukács, o trabalho, para ter sucesso, não poderia depender de um conhecimento absoluto, total e completo do real.

Na verdade, todo trabalho contém em si uma ação sobre o conhecido e um salto para o desconhecido. Todo ato de trabalho se apoia em um conhecimento já obtido do ser-precisamente-assim existente e ao mesmo tempo questiona e amplia este mesmo conhecimento. Nesse preciso sentido, para Lukács, o trabalho é também um permanente salto sobre o desconhecido para incorporá-lo ao conhecido, um permanente processo de aproximação gnosiológico com o real – e jamais poderia se realizar se exigisse um conhecimento absoluto do existente.

Portanto, qualquer enrijecimento da complexa relação entre consciência e realidade que se desdobra no processo de trabalho implicaria completa falsificação do pensamento lukacsiano. O fato de o trabalho requerer um conhecimento do ser-precisamente-assim existente não significa, em hipótese alguma, que esse conhecimento seja um reflexo mecânico, absoluto, completo, do existente. Entre o conhecido e a totalidade do ser se interpõe uma distinção ontológica (novamente, não há identidade sujeito-objeto) e um processo de captura das determinações do ser pela subjetividade que exhibe um ineliminável caráter de aproximação.

I- A Ideologia

Retomemos o percurso dos dois capítulos anteriores dedicados à categoria do trabalho. Iniciamos pelo estudo da relação entre exteriorização e objetivação. Vimos como ser humano implica constante objetivação de prévias-ideações, e como esse processo de objetivação significa, com rigorosa necessidade, a gênese de novos entes, ontologicamente distintos da consciência que operou a ideação. O estudo dos complexos problemas que surgiram nos conduziu a explorar aspectos essenciais da relação entre teleologia e causalidade, e a analisar os impulsos de captura do real pela consciência que Lukács, após Hartmann, denominou *intentio recta* e *intentio obliqua*.

Devemos, agora, nos voltar a outro aspecto desse complexo

50 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 101-2. Tb. vol. I p. 348 e ss. Trad. brasileira “Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx”, *op. cit.*, p. 108 e ss.

problemático. Referimo-nos ao fato de algumas ideias jogarem um papel-chave na escolha das alternativas a ser objetivadas em cada momento histórico. Tais ideias compõem, sempre, uma visão de mundo, e auxiliam os homens na tomada de posição ante os grandes problemas de cada época, bem como ante os pequenos e passageiros dilemas da vida cotidiana. Na literatura em geral, e também em Lukács, esse conjunto de ideias é denominado ideologia.

Na enorme maioria das vezes, e mesmo no interior de um campo que poderia ser denominado marxista, a ideologia é contraposta à ciência. Partindo-se quase sempre de algumas citações de *A ideologia alemã*, o fenômeno ideológico é comparado a uma câmara escura que inverte o real, de forma a mascarar as contradições entre os homens e legitimar as relações de dominação e exploração. A ideia subjacente é que a ideologia criaria uma penumbra no interior da qual seria velada a nitidez das contradições sociais, permitindo às classes dominantes a reprodução de sua dominação.

Que a ideologia pode cumprir semelhante papel é óbvio, e não foi negar esse fato a intenção de Lukács ao se contrapor a tal interpretação do fenômeno da ideologia. Para o pensador húngaro, o problema em se conceber a ideologia como inversão falsificadora do real, em contraposição à ciência, que revelaria a realidade tal como ela é, se manifesta de modo imediato na consideração da ciência como uma instância neutra em relação aos conflitos e mediações sociais – uma instância que possuiria em si os mecanismos para neutralizar as influências sempre negativas dos conflitos sociais sobre a ciência. E, nesse aspecto, tal concepção exibe uma inegável proximidade com o positivismo.

Argumenta Lukács que a concepção da ideologia enquanto falsa consciência possui, ainda, outro ponto em comum com o positivismo: o critério para o julgamento do que seria ideologia e o que seria ciência estaria no conteúdo gnosiológico (um falso, outro verdadeiro). O fundamento da distinção entre ciência e ideologia seria procurado na determinação das condições de possibilidade de conhecimento do real. Não a função social, o papel efetivo que jogam na processualidade social, mas sim o conteúdo mais ou menos verdadeiro dos conhecimentos é que distinguiria ciência de ideologia.

Lukács rompe frontalmente com esta concepção. Partindo do famoso *Prefácio de 1857*, de Marx, argumenta que a ideologia é uma função social. A ontologia do ser social, a sua processualidade imane, as diferentes funções que as ideias exercem nessa processualidade seriam o campo resolutivo da distinção ciência/ideologia. Postula que uma conquista da ciência, que nada tenha em si de ideo-

lógica, pode, em dadas condições, se converter ou não, em seguida, em ideologia, da mesma forma que uma dada ideologia pode se revelar base de apoio fundamental para o desenvolvimento posterior da ciência.

Lembra Lukács que tanto o heliocentrismo de Galileu como a teoria evolucionista de Darwin eram, originalmente, teorias científicas. Todavia, transformaram-se em ideologia, sem por isso deixar de ser ciência, quando se converteram em armas no combate contra as ideologias conservadoras dominantes em suas respectivas épocas. Se lembrarmos das diferenças entre a *defesa* do heliocentrismo enquanto teoria científica por Galileu, e o *ataque ideológico* à Escolástica por Giordano Bruno apoiando-se na teoria heliocêntrica, talvez o exemplo se torne ainda mais esclarecedor.⁵¹

Todavia, qual é, exatamente, a especificidade da função social que caracteriza uma ideologia? O que, exatamente, faz de uma ideia uma ideologia?

O ponto de partida de Lukács é o fato pelo qual, por mais primitiva que seja a sociabilidade, o trabalho impulsiona o indivíduo a desenvolver relações sociais e habilidades que estão para além do ato de trabalho em si. “Pense-se na coragem pessoal, na astúcia, na engenhosidade, no altruísmo em certos trabalhos executados coletivamente, etc.”⁵²

Analogamente, com o desenvolvimento do trabalho e da divisão do trabalho, ganha em importância um novo tipo de posição teleológica. Essa nova forma de posição teleológica, ao invés de buscar a transformação do real, tem por objetivo influenciar na escolha das alternativas a serem adotadas pelos outros indivíduos; visa convencer os indivíduos a agir em um dado sentido, e não em outro. Lukács denomina posições teleológicas primárias aquelas voltadas à transformação da natureza, no processo de troca orgânica entre os homens e o ser natural. O segundo tipo de posição teleológica, aquela voltada à persuasão de outros indivíduos para que ajam de uma determinada maneira, é denominada posição teleológica secundária.

Novamente nos confrontamos com o fato de que, para Lukács, o desenvolvimento do trabalho, enquanto categoria fundante do ser social, dá origem a complexos sociais que são, concomitantemente, fundados pelo trabalho e dele distintos. Sem as posições teleológicas primárias, as secundárias não poderiam sequer existir. Sem a transformação do real por meio da objetivação de posições teleológicas, não teria sentido algum tentar convencer outros indivíduos para que

51 Lukács, *op. cit.*, vol. II**, p. 448-9.

52 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 465.

exercçam uma dada ação sobre o existente. Apenas no contexto de uma vida social, genérica, pode ter importância para um indivíduo quais posições teleológicas, quais valores e alternativas os outros indivíduos objetivam. Nas palavras de Lukács, “o processo de reprodução econômica, a partir de um estágio determinado, não poderia funcionar, nem mesmo no plano econômico, se não se formassem campos de atividades não econômicas, que tornam possível no plano do ser o desenvolvimento desse processo”.⁵³

A diferença qualitativa entre as posições teleológicas voltadas à transformação da natureza e aquelas que buscam provocar determinados atos em outros indivíduos está no fato de que as primeiras detonam uma cadeia causal, enquanto as secundárias colocam em movimento uma nova posição teleológica. Isto faz com que o grau de incerteza, o leque de alternativas ao desdobramento do processo, seja qualitativamente maior no caso das posições teleológicas secundárias do que no caso das posições teleológicas primárias. Estas têm a ver com os nexos causais existentes, aquelas concernem à escolha entre alternativas pelos indivíduos.⁵⁴

Por tudo o que dissemos é evidente que, em Lukács, a ideologia se relaciona ao complexo problemático das posições teleológicas secundárias. O que particulariza a ideologia, no interior desse complexo é, segundo Lukács, o fato de “A ideologia /. / [ser], acima de tudo, aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar consciente e operativa a práxis social dos homens. /. / a ideologia é também, indissociável do primeiro aspecto, um instrumento da luta social que caracteriza toda sociedade, ao menos aquelas da ‘pré-história’ da sociedade”.⁵⁵

Ou seja, para Lukács, a ideologia é uma forma específica de resposta às demandas e aos dilemas colocados pelo desenvolvimento da sociabilidade. A complexificação das relações sociais, com a correspondente necessidade de complexificação das posições teleológicas operadas pelos indivíduos, tem duas consequências significativas para o estudo da ideologia. Em primeiro lugar, dão origem a complexos sociais específicos que têm a função de regular a práxis social de modo a tornar possível (“operativa”) a reprodução da sociedade. Pensemos, como exemplo, no direito. A complexificação social e o surgimento das classes terminam por dar origem a um complexo social particular com uma função específica: regular juridicamente os conflitos sociais tornados antagônicos. A partir de um determinado

53 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 376-7.

54 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II** p. 464-5, 490-1. Vol. II* p. 55-6, 78 e 91.

55 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 446-7.

estágio de desenvolvimento social, a reprodução social é impossível sem a regulamentação da práxis coletiva pelo direito.

Na imediatez da vida cotidiana, contudo, essa relação entre fundado e fundante aparece invertida. Não é mais o desenvolvimento social que funda o direito, mas é o estabelecimento de um ordenamento jurídico que fundaria a sociedade. As leis jurídicas determinariam, segundo esta concepção típica dos juristas e do senso comum cotidiano, o ser dos homens – e não o contrário.

A potencialidade dessa inversão entre fundado e fundante para justificação do *status quo* é facilmente perceptível. Sendo breve, se o homem é aquilo que a lei determina, a lei é sempre justa. E se a lei afirma o direito à propriedade privada, se a lei garante o “direito” do capital explorar o trabalho, não há injustiça na exploração do homem pelo homem. Por essa via, o complexo do direito, por milhares de anos, tem fornecido elementos importantes à constituição de uma visão de mundo que, nas sociedades de classe, tem auxiliado a tornar “operativa” a práxis cotidiana dos indivíduos. E, nessa exata medida, o direito é uma forma específica de ideologia.⁵⁶

A segunda consequência advinda do desenvolvimento da sociabilidade é a crescente necessidade de respostas genéricas que permitam ao indivíduo não apenas compreender o mundo em que vive, mas também justificar a sua práxis cotidiana, tornando-a aceitável, natural, desejável. Essa função de fornecer tais respostas genéricas, repetimos, cabe à ideologia.

Tal como todo complexo social, a ideologia também passa por um processo de desenvolvimento. Nesse processo, o surgimento das classes sociais é um momento fundamental. A partir do surgimento da luta de classes, a ideologia deve não apenas justificar, tornar razoável e operativa a práxis cotidiana, mas também fazê-lo de modo a atender aos interesses de classe. O ser das classes e os conflitos entre elas passam a permear a ideologia; e, ao mesmo tempo, a luta de classes tem na ideologia um de seus momentos mais importantes, já que ela é decidida, em última instância, no momento em que uma sociedade se nega a objetivar determinados valores e ideações em favor de outros valores e finalidades. Ou seja, segundo Lukács, a disputa para que os indivíduos operem determinadas posições teleológicas e não outras, que correspondam aos interesses dos oprimidos ou dos dominadores, se dá no campo da ideologia.

Com o surgimento das sociedades de classes, portanto, a função

56 Há um texto muito interessante sobre o Direito na *Ontologia* de Lukács, que os interessados deveriam consultar: Varga, C., “O Espaço do Direito na Ontologia de Lukács”. *Novos Rumos*, Ano 18, n. 39, 2003.

social da ideologia se complexifica; com isso, o complexo da ideologia também se complexifica. Além de uma função geral, ampla, cabe à ideologia, agora, uma função mais restrita, política. É elemento fundamental na disputa pelo poder entre as classes. A partir desse momento, a ideologia passa a ser também um conjunto de ideias que auxilia os homens a se organizarem para os conflitos de classe. Neste sentido mais estrito, “././ os homens, com o auxílio da ideologia, trazem à consciência seus conflitos sociais e, por seu meio, combatem conflitos cuja base última é preciso procurar no desenvolvimento econômico”.⁵⁷

Longe de delinear toda a riqueza das formulações de Lukács acerca da ideologia⁵⁸, o que nos interessa salientar é que, para o filósofo húngaro, a ideologia é uma função social. O que faz de uma ideia uma ideologia é sua capacidade em conferir sentido às necessidades colocadas pela socialização, em dado momento da vida social, através da construção de uma interpretação global da vida, de uma visão de mundo. Argumenta Lukács que nem

a correção (nem) a falsidade bastam para fazer de uma opinião uma ideologia. Nem uma opinião individual incorreta ou errônea, nem uma hipótese, uma teoria, etc. científica correta ou errônea são em si e por si ideologias: podem somente se tornar ideologias. Apenas após se tornarem veículos teóricos ou práticos para combater conflitos sociais, quaisquer que sejam eles, grandes ou pequenos, episódicos ou decisivos para o destino da sociedade, eles são ideologia.⁵⁹

O fato de que a ideologia é uma função social e não falsa consciência, o fato de Lukács buscar a função social da ideologia e não um critério gnosiológico na sua caracterização, não nos deve levar a crer que a maior ou menor veracidade de uma ideologia seja, aos olhos dele, um dado desprezível para a história humana.

Não é certamente um fato desprezível se, numa disputa ideológica, vence a ideologia que impulsiona o desenvolvimento da generalidade humana, da consciência para-si da humanidade, ou aquela ideologia que vela o ser-precisamente-assim, constituindo-se num obstáculo ao desenvolvimento do gênero humano. A história está repleta de conflitos desse tipo. E a resolução que eles tiveram, no

57 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 452.

58 Cf., para um estudo mais detalhado desta problemática, Vaismam, Ester. “O Problema da Ideologia em G. Lukács”. Dissertação de Mestrado, UFPB, 1986; Costa, Gilmaisa, “Trabalho e Serviço social: Debate sobre a concepção de Serviço social como processo de trabalho”, Mestrado em Serviço Social, UFPE.

59 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 448-9.

sentido de favorecer, ou frear, o desenvolvimento da consciência do homem sobre si próprio, sobre os problemas e dilemas colocados à humanidade em cada quadra histórica, é parte integrante das determinações que moldaram a trajetória concreta do devir-humano dos homens até nossos dias. E continuarão certamente a sê-lo, ainda que sob novas formas e com novos conteúdos, à medida que a humanidade, no dizer de Marx, supere a sua pré-história.

Em suma, o fenômeno da ideologia corresponde a uma necessidade social concreta: a cada momento as sociedades necessitam ordenar a práxis coletiva dentro de parâmetros compatíveis com a sua reprodução. Para tanto, é preciso uma visão de mundo que confira cotidianamente sentido à ação de cada indivíduo. É pelo fato de corresponder a essa necessidade, de cumprir essa função social, que uma ideação se transforma em ideologia. Por isso, todas as formas de ideação, toda produção do espírito humano — mesmo a ciência — podem ser utilizadas como ideologia em determinados momentos históricos.

Portanto, e concluindo o capítulo, o trabalho se caracteriza por ser uma categoria que articula, num processo de síntese, a prévia-ideação e a causalidade dada, já existente. Tal processo de síntese se realiza concretamente pelo momento da objetivação que *sempre* implica a gênese de um novo ente. Esse novo ente, por um lado, apenas pode surgir como objetivação de uma prévia-ideação; por outro lado, é ontologicamente distinto da consciência que previamente o idealizou. Essa distinção ontológica entre sujeito e objeto é a exteriorização.

A articulação entre teleologia e causalidade corresponde, pois, à essência do trabalho e está na origem dos dois impulsos distintos que levam à captura, pela subjetividade, do ser-precisamente-assim existente: a *intentio recta*, que corresponde à necessidade de um reflexo o mais correto possível do real para o êxito do trabalho, e a *intentio obliqua*, que corresponde ao movimento de antropomorfização do real pela subjetividade, como necessidade de responder à necessidade de uma vida plena de sentido.

Com o desenvolvimento da sociabilidade e a complexificação da práxis social, explicita-se com força crescente a necessidade de um conjunto de ideias, valores, etc. mais gerais acerca do mundo e da vida, que organize e confira uma lógica, uma direção aos atos dos indivíduos no interior de cada sociedade. As ideias que, a cada momento histórico, cumprem essa função recebem de Lukács a denominação de ideologia. Com o surgimento das classes sociais, a ideologia passa a exercer, também — sem prejuízo da função ante-

rior — uma função mais restrita, de instrumento na luta pelo poder entre os diferentes grupos sociais. A ideologia, tanto na sua concepção mais ampla quanto na mais restrita, portanto, é uma *função social específica*, e não um conjunto de ideias que se caracterizam por ser mais ou menos verdadeiras.

Tais considerações de Lukács nos permitem perceber como o trabalho impulsiona o homem — da mera percepção-representação do setor da realidade imediata envolvida em cada ato de trabalho até um questionamento muito mais amplo, qualitativamente distinto, acerca do porquê e do como vivemos, do porquê e do como existimos. A religião, a filosofia, a ideologia, a arte, a ética, etc. são complexos sociais que surgem e se desenvolvem para atender a essa necessidade específica posta pelo processo de sociabilização.

Com isso damos por concluído o nosso estudo da relação entre a teleologia e a causalidade segundo Lukács. Falta, contudo, explorar ainda outro aspecto fundamental: como o trabalho se constitui na categoria fundante do ser social. Falta elucidar quais as articulações ontológicas inerentes ao trabalho que fazem dele a categoria fundante do mundo dos homens. Enfim, precisamos esclarecer por que Lukács pôde afirmar ser o trabalho a gênese e o fundamento do ser social.

A resposta a essa questão será dada em dois momentos. No primeiro, exploraremos a relação entre o trabalho e a gênese do ser social; no segundo, analisaremos a categoria da reprodução social e sua relação com a categoria do trabalho.

CAPÍTULO IV

TRABALHO E GÊNESE DO SER SOCIAL

Nos dois capítulos anteriores nos detivemos nos momentos mais significativos da análise que Lukács fez dos nexos internos à categoria do trabalho. Vimos como esses nexos articulam, dando origem a uma nova esfera do ser, a subjetividade que opera teleologias e as determinações causais do ser-precisamente-assim existente.

Contudo, a delimitação da real dimensão da categoria do trabalho na ontologia de Lukács não pode ser dar apenas pelo estudo da interioridade imanente ao trabalho. É necessário também o estudo das complexas articulações entre o trabalho e a totalidade social⁶⁰. Nosso próximo passo, por isso, será examinar como, para Lukács, o trabalho funda o ser social, dando origem a um complexo de complexos cuja essência o distingue dos complexos naturais. Nesse sentido, este capítulo é uma continuação do anterior. Aqui, também, continuaremos a explorar o trabalho enquanto protoforma da práxis social, ainda que de outro ângulo. No capítulo anterior, tratamos dos nexos internos ao trabalho, de sua processualidade imanente;

60 Lukács, G. *Per uma Ontologia*, vol. II*, p. 135. A mesma questão, quase literalmente, é encontrada em Marx, K. *O Capital*, vol. I tomo I, p. 151, nota 7 e volume I, tomo II, p. 105, Abril Cultural, São Paulo, 1983. Uma comparação entre esta passagem da *Ontologia* de Lukács e as outras duas passagens de *O Capital* é um objeto ainda à procura de seu investigador.

agora trataremos das suas conexões com a gênese e desenvolvimento do mundo dos homens.

I- Trabalho e Gênese do Ser Social

Voltemos à história de Ikursk. Ao previamente idealizar seu machado descomunal, Ikursk concebeu um projeto absolutamente singular: apenas em sua consciência existia aquela ideia, aquele projeto. Se ele falecesse naquele momento, este projeto não teria deixado traço algum ou qualquer sinal de ter existido. Enquanto prévia-ideação, o machado descomunal era singular e abstrato.

Todavia, a singularidade do projeto do machado descomunal já continha elementos universais. O projeto do machado era uma resposta a uma dada situação concreta: Ikursk queria evitar o tigre. Essa situação concreta da vida de Ikursk apenas poderia existir, ou seja, surgir e se desenvolver, enquanto momento da história da tribo. Esta era formada por uma malha de relações sociais que refletia um dado patamar de desenvolvimento da relação homem/natureza. Assim sendo, a situação concreta em que vivia Ikursk, e à qual respondeu com seu projeto de machado descomunal, era já genérica, pois incorporava, na essência de sua particularidade, determinações oriundas do patamar de desenvolvimento alcançado, até àquele momento histórico, pela formação social a que pertencia Ikursk.

Esse exemplo nos permite compreender como toda situação social concreta possui elementos genéricos e, analogamente, como toda resposta a situações sociais concretas deve incorporar a dimensão sociogenérica do real para ser minimamente plausível.

No caso de Ikursk, isto se evidencia no momento em que ele, levando em consideração as determinações do real (presença do tigre, seu medo, conhecimento já adquirido de como fazer um machado, divisão do trabalho pela qual os homens caçariam e as mulheres quebrariam cocos, etc.), as incorpora sob a forma daquele machado descomunal.

Fixemos este aspecto, pois é fundamental: a singularidade da prévia-ideação (o machado descomunal apenas existe enquanto uma ideia de uma consciência singular) está permeada por elementos universais, genéricos. Em outras palavras, tal singularidade apenas existe enquanto resposta singular a uma situação social genérica, concreta.

Contudo, não apenas na relação entre pergunta/resposta se introduzem, na singularidade da prévia-ideação, as dimensões genéricas, universais.

Para conceber idealmente o machado, Ikursk confrontou, por meio de sua consciência, a situação presente com situações semelhantes do passado, com conhecimentos já adquiridos e, também, com sua perspectiva, com seus desejos, para o futuro. Em poucas palavras, Ikursk colocou idealmente em contato o presente (a situação concreta) com o passado (os conhecimentos já adquiridos, as situações anteriormente vividas, etc.) e o futuro (o que ele almejava para o futuro: acima de tudo, não encontrar o tigre). Ou seja, a singularidade da prévia-ideação está também permeada por outros elementos genéricos: não apenas incorpora o patamar de desenvolvimento sociogenérico já alcançado pela humanidade, como também generaliza a situação presente ao confrontá-la com o passado e com o futuro. Para conceber aquele machado, Ikursk necessariamente tinha de ser parte do processo de acumulação, sempre social, genérico, que caracteriza a continuidade da reprodução do mundo dos homens.⁶¹ Fora da história, Ikursk e seu machado não poderiam existir.

Portanto, mesmo no seu momento mais singular, a categoria do trabalho já opera um processo de generalização. Como vimos, em dois momentos: 1) ao generalizar em pergunta a situação concreta; 2) ao constituir idealmente uma resposta alternativa com base no confronto entre o passado, o presente e o futuro.

Esse processo de generalização ganha novos contornos no processo de objetivação/exteriorização.

Toda objetivação, já vimos, implica alguma transformação do ambiente em que se realiza. Por isso, todo objeto que vem a ser pela objetivação é imediatamente inserido na malha de relações e conexões existentes e que, de alguma forma, ele alterou.

A história do objeto, ao alterar o existente (não importa quão infimamente), ganha uma dimensão genérica, é agora parte de um todo (uma totalidade) e dele sofre influências, bem como de cada uma de suas partes. Concomitantemente, o novo objeto tem uma influência não menos concreta sobre a totalidade da qual é parte. A história do machado de Ikursk passa a fazer parte da história da sua tribo e da humanidade, do mesmo modo como a história de sua tribo poderá ter forte influência no desdobramento da história do machado. É evidente que o machado apenas no interior de determinadas relações sociais poderia se transformar em símbolo de poder. Sem essas relações sociais, a história do machado de Ikursk nem sequer poderia existir.

Portanto, *não apenas a prévia-ideação, mas também a objetivação* opera um processo de generalização. Enquanto a prévia-ideação genera-

61 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 198/LXXX.

liza idealmente, a objetivação generaliza objetivamente. Tal como ocorre com a prévia-ideação, a singularidade imediata de cada objetivação (não há duas objetivações exatamente iguais) é permeada, do começo ao fim, por elementos universais, genéricos. De modo análogo à ineliminável articulação entre prévia-ideação e objetivação, a generalização operada pela subjetividade é, na sua processualidade real, indissociável da generalização operada na esfera da objetivação/exteriorização.

Segundo Lukács, a categoria do trabalho, por conter esta dimensão genérica, funda a distinção ontológica entre o ser social e a natureza.⁶²

Voltemos a Ikursk. A distinção essencial entre a corrida de um cabrito para escapar do tigre e a decisão de Ikursk construir um machado descomunal está em que a decisão de Ikursk, ao contrário da corrida do cabrito, provocou uma modificação efetiva do real, criando algo anteriormente inexistente (o machado descomunal). Ao construir tal machado, Ikursk alterou suas relações com a formação social a que pertencia (por exemplo, começou a trabalhar com as mulheres no coqueiral), introduziu na história da tribo um novo objeto que, como vimos, casualmente se transformou num elemento importante na sua evolução (sua posse determinava quem seria o rei, deu origem à monarquia hereditária, etc.). Ao contrário da fuga do cabrito, que nada altera do real no sentido aqui apontado, o ato de Ikursk (como todo e qualquer ato humano) constrói efetivamente novos objetos e novas relações sociais.⁶³

É essa propriedade essencial ao trabalho – ser um tipo de reação ao ambiente que produz algo ontologicamente antes inexistente, algo novo – que possibilita ao trabalho destacar os homens da natureza. Em outras palavras, é a capacidade essencial de, pelo trabalho, os homens construírem um ambiente e uma história cada vez mais determinada pelos atos humanos e cada vez menos determinadas pelas leis naturais, que constitui o fundamento ontológico da gênese do ser social.⁶⁴ E toda essa processualidade tem, no processo de generalização provocado pelo trabalho, seu momento fundante.

O impulso à generalização inerente ao trabalho (tanto à generalização na subjetividade, como à generalização por todo o ser social dos resultados objetivos da práxis) funda o traço mais característico da história humana: o devir-humano dos homens.

62 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 183.

63 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 170 e 287 e ss.

64 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 180.

Segundo Lukács, a história do ser social consubstancia um processo pelo qual os pequenos grupos e tribos primitivas vão se articulando em formações sociais cada vez mais complexas e abrangentes. Nos dias de hoje, a integração em nível mundial da humanidade ocorre com tal intensidade e com tal frequência, que a existência concreta de cada indivíduo (em larga escala independente de ter ele ou não consciência) está indissociavelmente associada à trajetória de toda a humanidade.⁶⁵

Pensemos esse mesmo processo de uma outra perspectiva. Ao surgirem na face da Terra, os homens já compunham um gênero. Este gênero humano primitivo não era, na sua imediatricidade, muito diferente da comunidade dos chimpanzés que hoje conhecemos. Certamente o gênero humano já era possuidor de potencialidades evolutivas ausentes no ser natural. Mas, na sua existência cotidiana, o que diferenciava o gênero humano dos outros animais era a constituição física dos indivíduos, a peculiaridade da sua carga genética. Caso a vida houvesse desaparecido da face da Terra naquele momento, pelos fósseis apenas se poderia dizer que existira uma raça distinta de primatas, com uma postura ereta e uma caixa craniana mais desenvolvida.

Tal situação se altera profundamente com o passar do tempo. As relações sociogenéricas aumentam em número e em intensidade com o surgimento de formações sociais cada vez mais avançadas. Se a tribo de Ikursk já era uma totalidade de relações sociais muito mais que uma totalidade de relações biológico-naturais, hoje em dia esse caráter puramente social da vida dos homens é ainda mais evidente.⁶⁶

Com o desenvolvimento do processo de sociabilização, de modo cada vez mais evidente, o gênero humano passa a exibir determinações que nem na imediatricidade se aproximam do gênero apenas natural. A vida de cada ser humano é crescentemente dependente da vida dos outros seres humanos: decisões tomadas em Londres podem determinar a vida ou a morte de milhares de africanos. Nos dias de hoje, o que ocorre em cada parte do mundo diz respeito a todas as pessoas: nossas vidas individuais estão tão articuladas com a do gênero humano que a trajetória deste último determina, em larga escala, o destino de cada indivíduo.

65 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 183.

66 Pensemos no mercado. Ele surge, num primeiro momento, em escala embrionária e local. Depois, passa a articular as atividades produtivas de diversos grupos humanos, aumentando sempre a importância da produção excedente. Em seguida, articula toda a economia mundial numa única totalidade.

Já que a produção e a reprodução dessas relações genéricas têm por mediação ineliminável a consciência dos indivíduos, o desenvolvimento das relações sociogenéricas determina, reflexivamente, o desenvolvimento de consciências não menos genéricas. Tomamos cada vez mais consciência do que somos, das leis que regem o nosso desenvolvimento, reconhecemo-nos coletivamente na nossa própria história.

Isso significa que o gênero humano, ao se desenvolver, desenvolve também a sua autoconsciência, o seu ser-para-si. Sem a fixação pela consciência dos resultados alcançados a cada momento pelo desenvolvimento da humanidade, esse desenvolvimento nem sequer poderia ser imaginado.⁶⁷

Portanto, o gênero humano, enquanto universalidade, desdobra um processo de desenvolvimento que é radicalmente diferente do desenvolvimento das universalidades naturais. Para não nos alongarmos em demasia, basta lembrar que a universalidade do reino mineral jamais poderá se elevar à compreensão do que é enquanto reino mineral. Nem, muito menos, estabelecer relações genérico-sociais entre uma pedra e um oceano, etc.⁶⁸

Tendo em vista realçar esta diferenciação ontológica entre a universalidade social e a universalidade natural, Lukács denominou a primeira, generalidade humana.⁶⁹

Generalidade humana, portanto, é a forma concreta, historicamente determinada, da universalidade humana. Que esta forma varia enormemente ao longo da história é em si uma evidência. Lukács denominou devir-humano dos homens o processo histórico de constituição da generalidade humana.

Em definitivo, para Lukács, nossas vidas são crescentemente determinadas socialmente. As determinações naturais, os processos naturais não determinam o conteúdo e o sentido da história huma-

67 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 184.

68 Sobre esta problemática, conferir Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 135-76. Também Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, 1995, p. 21-36.

69 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 183. O termo “generalidade humana” é um dos difíceis para se alcançar uma tradução adequada. José Chasin preferia “generidade”, sob o argumento de que seria uma peculiaridade ontológica do gênero humano; Gilmaisa Costa e Norma Alcântara também preferem “generidade” (abstrato de gênero), mas por outra razão: reservam “generalidade” para ser empregado como abstrato de “geral”. O leitor, portanto, ao se deparar com as expressões “generalidade” e “generidade” em diversos autores, deve ter presente que muito possivelmente são traduções diversas do mesmo conceito. Preferi manter a formulação de “generalidade humana” por me parecer a de mais fácil compreensão, mas não tenho a certeza de ter sido esta a melhor opção.

na. O devir-humano dos homens se consubstancia na constituição, historicamente determinada, de um gênero humano cada vez mais socialmente articulado e portador de uma consciência crescentemente genérica. O impulso determinante desse processo é a tendência à generalização inerente ao trabalho; por isso o trabalho é a categoria fundante do ser social.

Posto isso, podemos dar o passo seguinte. Lukács, em várias passagens de sua *Ontologia*, argumenta que o impulso à generalidade humana provocado pelo trabalho é o fundamento ontológico da gênese e desenvolvimento do ser social enquanto um *complexo de complexos*. A argumentação lukacsiana a esse respeito ocupa um lugar relevante na *Ontologia* e nos permitirá aprofundar o estudo de duas problemáticas que já foram preliminarmente abordados no Capítulo I: o momento predominante e a unitariedade última do ser.

II- Complexo de complexos

A que Lukács se refere quando afirma ser o mundo dos homens um *complexo de complexos*?

Já nos referimos ao caráter unitário do ser, segundo Lukács. No Capítulo I, vimos como a gênese e o desenvolvimento das esferas ontológicas não rompem a unitariedade originária do ser; antes, pelo contrário, a reafirmam de modo mais rico e mediado, dotando-a de uma riqueza e articulação inexistentes antes do desenvolvimento das três esferas ontológicas. Essa situação ontológica de fundo perpassa toda a argumentação de Lukács acerca do caráter de complexo de complexos do mundo dos homens.

O ser, segundo Lukács, exibe um caráter de complexo de complexos. Os distintos processos que caracterizam cada uma das esferas ontológicas (por exemplo, o mero devir-outro inorgânico, a reprodução do mesmo na vida, e a reprodução social no mundo dos homens) se articulam enquanto complexos parciais de um complexo maior, o próprio ser em sua máxima universalidade. A totalidade consubstanciada pelo ser se manifesta, concretamente, pelas inelimináveis articulações das esferas ontológicas entre si. Já argumentamos que sem o ser inorgânico não há vida, e que sem vida não há ser social: o universo, que é o ser em sua máxima universalidade, é uma totalidade composta por distintos processos que, de uma forma ou de outra, são articulados entre si.⁷⁰

A articulação primária, originária, das três esferas ontológicas não

70 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 11.

significa, no contexto da ontologia lukacsiana, que elas não sejam *relativamente autônomas*, isto é, que elas não possuam uma *independência relativa* tanto entre si como em relação ao ser em geral. Que a processualidade inorgânica é, ao mesmo tempo, a base ineliminável da vida, mas que a evolução das processualidades biológicas decorrem predominantemente da própria reprodução da vida muito mais que das categorias inorgânicas, é algo que já sabemos. *Mutatis mutandis*, o ser social nem sequer poderia existir sem ter por base a natureza. Todavia, a reprodução social tem por momento predominante uma categoria que nada tem de natural, pois é puramente social: o trabalho.

Portanto, o ser em geral é composto por diferentes complexos ontológicos que operam, ao mesmo tempo, de modo articulado e relativamente autônomo. A evolução biológica não é determinada pelo devir-outro do ser inorgânico, embora dependa dele. A reprodução social não é determinada pela reprodução biológica, embora não possa ocorrer sem ela.

Por sua vez, o desenvolvimento no interior de cada uma das esferas ontológicas termina por ter uma ação de retorno sobre o ser em geral. De algum modo — ainda que de uma maneira muito pouco intensa nos padrões atuais —, o surgimento da vida e dos homens na Terra modificou a totalidade que é o universo. O quanto esta modificação foi ou não importante para o destino do universo, apenas o tempo poderá dizer.

Algo análogo ocorre no interior de cada uma das esferas ontológicas. Para não fugir ao nosso tema, nos deteremos apenas na análise do ser social, embora a situação a ser discutida aplique-se perfeitamente às outras esferas.

Com o primeiro ato de trabalho, constitui-se o ser social. Já nesse momento ele exhibe dois traços ontológicos fundamentais: é unitário e internamente contraditório. Mesmo naquele primeiro ato, o mais simples possível, de troca orgânica do homem com a natureza, já está presente a contradição entre meio e finalidade posta, entre a consciência e o objeto, entre o indivíduo e a totalidade das relações sociais, entre a *intentio recta* e a *intentio obliqua*, etc. Todavia, os traços de homogeneidade eram obviamente predominantes, dado o baixo grau de desenvolvimento da sociabilidade, a divisão do trabalho, o pouco desenvolvimento das individualidades e a pequena complexidade das relações sociais.

O que agora nos interessa é o processo pelo qual, partindo de uma situação primeira onde os traços de homogeneidade e identidade eram marcantes, o devir-humano dos homens deu origem

a formações sociais nas quais as diferenças, os momentos de não identidade, ganham em intensidade sem, com isto, colocar em causa a unitariedade originária do mundo dos homens. Não apenas as formações sociais apresentam diferenças muito mais acentuadas entre si, não apenas os complexos sociais parciais são entre si crescentemente heterogêneos, mas, também, as próprias individualidades se diferenciam cada vez mais fortemente. Ainda mais: *esse processo de diferenciação intensiva e extensiva não é apenas o resultado do processo do devir-humano dos homens, mas é uma necessidade para a sua continuidade*.⁷¹

Não é difícil perceber que, sem este processo de diferenciação, a heterogeneidade das tarefas postas pelas novas necessidades surgidas no desenvolvimento da sociabilidade não poderia ser enfrentada com sucesso. A crescente complexidade dos atos sociais, necessária à continuidade da reprodução social, não poderia ser enfrentada sem que a substância social passasse por esse processo de diferenciação.

Lukács salienta que, nesse processo de diferenciação, é o desenvolvimento social global o momento predominante. É o processo de sociabilização que coloca as necessidades e delinea o horizonte de respostas a elas possíveis, que está na base do desenvolvimento de tal diferenciação social.⁷²

Nas sociedades mais primitivas, o processo de diferenciação ainda estava nos seus estágios iniciais. Os momentos de identidade eram ainda marcantes. Os indivíduos, assim como suas atividades cotidianas, seus desejos e aspirações, seus padrões estéticos, etc. eram muito pouco diferenciados. A partir dessa situação, pela generalização desencadeada pelo fluxo da práxis social, se originou uma nova situação, qualitativamente distinta. O devir-humano dos homens fundou e exigiu uma crescente diferenciação das tarefas cotidianas e, conseqüentemente (mas nunca mecanicamente), das individualidades e dos complexos sociais parciais. Mesmo complexos sociais sempre presentes no mundo dos homens (como a fala e o trabalho) passam por um processo intrínseco de crescente complexificação e enriquecimento.

Tal como nos primeiros momentos do gênero humano, nas sociedades mais evoluídas o processo de diferenciação é uma resposta aos novos e mais diversificados desafios postos pelo processo de reprodução social em cada momento histórico. Ou seja, o processo de diferenciação, de desenvolvimento dos momentos de não identidade, tem, como fundamento último, uma necessidade em si unitária: a reprodução da vida humana tornada crescentemente social.

71 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 223 e ss.

72 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 198 e 255.

Por isso, o desenvolvimento posterior da sociabilidade não rompe com o caráter unitário das formações sociais, nem com a unitariedade última da história humana enquanto devir-humano dos homens. A manutenção da unitariedade se expressa no momento em que, quanto mais desenvolvida for a sociabilidade, mais numerosas e intensas serão as mediações sociais que articulam a vida dos indivíduos com a trajetória humano-genérica.⁷³

Sublinhamos: para Lukács, a unidade original, nitidamente perceptível nas sociedades primitivas, não é rompida pelo desenvolvimento social.⁷⁴ Pelo contrário, esta unidade se enriquece e se complexifica, se realiza através de mediações sociais cada vez mais numerosas, diversificadas e complexas.⁷⁵ O desenvolvimento do ser social não dá origem a uma crescente fragmentação do gênero, mas sim a um gênero cada vez mais socialmente articulado e, por isso, portador de uma unidade social cada vez mais rica e articulada. Por esse processo, o ser social se expressa, enquanto gênero, de forma cada vez mais complexa, rica e mediada – humana, enfim.

A forma genérico-abstrata pela qual a unitariedade do ser social se desdobra por meio da crescente heterogeneidade dos seus elementos constitutivos, após Hegel e Marx, Lukács denominou identidade da identidade e da não identidade.⁷⁶

Algo análogo ocorre em se tratando da esfera biológica ou do ser inorgânico. O desenvolvimento no interior de cada uma delas (por exemplo, o surgimento de novas substâncias na esfera inorgânica, ou de novas formas de vida no ser biológico) não rompe, apenas torna mais complexa, a unitariedade última de cada uma delas. Tal como no mundo dos homens, a identidade da identidade e da não identidade é, aqui também, a forma genérica do seu desenvolvimento.

Por fim, podemos dizer o mesmo acerca do ser em geral. A explicitação das distintas esferas ontológicas não rompeu, apenas tornou mais mediada e rica, a sua unitariedade última. O ser em geral, portanto, no seu movimento de explicitação categorial, manifesta a mesma forma genérica da identidade da identidade e da não identidade.

Em poucas palavras, tanto o ser em geral como cada uma das dis-

73 Lukács, G., *op. cit.*, vol. I, p. 327-8. Tradução Carlos N. Coutinho, “Os princípios Ontológicos.”, *op. cit.*, p. 84-5.

74 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, 183.

75 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 26-8.

76 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 273-4.

tintas esferas ontológicas são processualidades cujo desenvolvimento exhibe a forma de complexo de complexos. São complexos globais constituídos por complexos parciais que surgem e se desenvolvem no seu interior. A forma genérico-abstrata do desenvolvimento dessa situação ontológica, segundo Lukács, é a identidade da identidade e da não identidade.

III- Novamente o momento predominante

Se a explicitação categorial do ser bem como de cada uma das esferas ontológicas é um processo pelo qual a unitariedade originária é reafirmada, de modo cada vez mais rico e articulado, pelo desenvolvimento de momentos de heterogeneidade, duas questões merecem ser recolocadas. A primeira delas: o que determina o desenvolvimento de cada uma das esferas ontológicas enquanto complexo de complexos? A segunda: o que distingue o complexo de complexos que é o ser social, do complexo de complexos que são as esferas naturais?

Começemos pela segunda questão, pois ela encaminha a resolução da primeira. Em Lukács, o que distingue o complexo de complexos social da natureza, já vimos, é o fato de ele ter como elemento primário, fundante, atos teleologicamente postos, atos de trabalho. Tais atos, por sua essência, remetem o ser social à criação de necessidades e ao desenvolvimento de meios para a satisfação dessas necessidades, que vão para muito além da esfera de trabalho enquanto tal. Isto, ao mesmo tempo, permite e requer que o ser social desenvolva uma consciência de si próprio que, com o desenvolvimento da sociabilidade, exerce um papel cada vez mais notável no seu desenvolvimento. A humanidade se constitui, por essa via, num complexo de complexos cuja evolução é crescentemente determinada pela consciência que possui de si própria — sem jamais poder prescindir da reprodução biológica que, para sempre, constituirá sua base ineliminável. Em suma, o complexo de complexos, que é o ser social, para Lukács, é muito mais que uma mera totalidade: é uma universalidade potencialmente capaz de conscientemente dirigir sua história. A atualização dessa potencialidade, de forma diferente a cada momento histórico, é o que distingue, para Lukács, o mundo dos homens das esferas naturais. A efetiva construção, ao longo do tempo, da generalidade humana em-si e para-si, é a essência do devir-humano dos homens. A essência humana é a história dos homens. É isso que, essencialmente, distingue, aos olhos de Lukács, o complexo de complexos, que é o ser social, do conjunto dos com-

plexos naturais.

Para responder à primeira questão, aquela que se refere à determinação do desenvolvimento de cada complexo de complexos, iniciaremos pela afirmação de Lukács segundo a qual o que determina o desenvolvimento das esferas ontológicas é o *momento predominante* de cada uma delas.⁷⁷

Todavia, isto apenas anuncia a questão, sem resolvê-la. Permanece em aberto a questão de como, de que forma, por meio de quais mediações, o momento predominante atua sobre cada um dos distintos processos, e dos distintos momentos, que compõem um complexo de complexos.

A resposta exaustiva a esta questão demandaria, ao menos, o estudo de uma variada gama de complexos naturais e sociais. Só assim se poderia estabelecer, com maior precisão, como o momento predominante atua sobre a particularidade de cada um dos complexos parciais. Uma pesquisa dessa amplitude, obviamente, não poderia ser realizada por Lukács no contexto de sua investigação ontológica. O que Lukács realizou foi a análise de dois dos complexos sociais mais importantes, a fala e o direito, para, de maneira indicativa, determinar se há um padrão mais genérico de mediação que se interponha entre o momento predominante e cada um dos processos parciais. O resultado a que chegou assinala que, em que pese a particularidade de cada complexo e, portanto, a forma particular como cada um deles reage às determinações do momento predominante, a mediação que se interpõe entre o momento predominante e todos os complexos parciais é a totalidade social. Dessa forma, a totalidade social é, para Lukács, a mediação ineliminável entre o *momento predominante* exercido pela troca orgânica homem/natureza via trabalho e a história de *cada um dos complexos parciais*.

Detenhamo-nos nas observações de Lukács acerca da fala e sobre o direito, a fim de esclarecermos melhor este conjunto de questões.

1- A Fala

Segundo Lukács, a fala é um complexo que surge diretamente relacionado à *intentio recta*. A necessidade em se apropriar das determinações do real para poder operar posições teleológicas com cada vez maior probabilidade de sucesso, aliada à necessidade de generalização subjetiva e objetiva dos resultados concretos da práxis, está

⁷⁷ Cf. a seção III - O Momento Predominante, do Capítulo I - Problemas Ontológicos Gerais.

na base da gênese do complexo social da fala.⁷⁸

Voltemos à história de Ikursk. É evidente que, sem um complexo como a fala, aquela sequência de eventos não poderia ocorrer. Apenas sendo capaz de dar nomes a uma infinidade de elementos que compunham a situação concreta, pôde Ikursk sistematizar em pergunta as demandas concretas e, em seguida, escolher uma das alternativas possíveis como resposta. Todo esse processo, seguido da objetivação da alternativa de se construir o machado descomunal, apenas poderia ocorrer, repetimos, tendo como médium a fala. Com o desenvolvimento da sociabilidade e a crescente diferenciação entre as posições teleológicas primárias (aquelas voltadas diretamente à transformação da natureza) e as secundárias (as que se destinam a convencer os indivíduos a agir desta ou daquela maneira), a importância deste papel mediador do complexo da fala não para de crescer.

Dar nomes é um processo que surge espontaneamente da práxis social, todavia nada tem de simples. Em primeiro lugar, *dar nomes* implica universalizar a singularidade nomeada. Denominar caneta esse objeto significa denominar todos os objetos semelhantes de caneta. Significa criar, na subjetividade, uma categoria universal.

Tal categoria universal, todavia, não é o real. Ela é uma categoria teórica, criada pela subjetividade. Ela é, portanto, ontologicamente distinta da realidade. A caneta pensada, sem sombra de dúvida, não é a caneta real. Novamente, repetimos, no contexto da ontologia lukacsiana, não há nenhum espaço para a identidade sujeito/objeto.⁷⁹

Isto, no entanto, é apenas um aspecto da questão. O outro aspecto é dado pelo fato de a categoria teórica apenas poder cumprir a sua função social (possibilitar a realização de posições teleológicas cada vez mais eficientes no sentido de atingir as finalidades previamente idealizadas), se refletir, em alguma medida, as determinações

78 A análise do complexo da fala é feita por Lukács no capítulo que trata da Reprodução. Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 191 e ss. Conferir, também, uma passagem importante no vol. II*, p. 101 e ss.

79 Tocamos aqui em um ponto da maior importância no contexto da ontologia lukacsiana: a problemática do reflexo. O fundamental dos argumentos de Lukács acerca desta categoria foi tratado nos Capítulos II e III, e por isso não voltaremos agora a essa questão. Cf., em especial, a tese lukacsiana do reflexo enquanto não-ser que, pela mediação da categoria da alternativa, se transforma em ser, que pode ser encontrada nas p. 36-39 e 57-60 do vol. II* da sua Ontologia. Tratamos desta questão em “O reflexo como não-ser na *Ontologia* de Lukács: uma polêmica de décadas”. Revista Crítica Marxista, n. 4, p. 89, São Paulo, ed. Xamã, 1997.

do realmente existente.

Dar nomes, desse modo, é uma operação extremamente complexa. Desdobra-se no interior da relação teleologia/causalidade, envolve a distância e a articulação entre sujeito e objeto que se desdobra no processo de objetivação/exteriorização, relaciona de modo reflexivamente determinante a categoria teórica e as determinações categoriais do ser-precisamente-assim existente, conecta dialeticamente a universalidade do nome e a particularidade do objeto concreto nomeado.

Essa complexa operação de *dar nomes* possui uma característica bastante peculiar: desdobra-se espontaneamente no ser social. Cotidianamente, no agir do dia a dia, de forma espontânea, imediata, os indivíduos nomeiam aquilo com que entram em contato. Buscam sempre novas expressões linguísticas, ou novos nomes, para melhor expressar a realidade, sempre em evolução, com que se defrontam. O complexo social da fala, devido a essa espontaneidade que caracteriza seu desenvolvimento, evolui sem requerer a intervenção de um grupo de especialistas; mesmo quando especialistas surgem (pensemos na Academia de Letras, por exemplo), já num estágio bastante avançado do desenvolvimento da sociedade, seu poder de influência sobre a evolução de uma língua é, normalmente, muito menor que os impulsos que brotam da vida cotidiana.

O fato de o desenvolvimento desse complexo social ser predominantemente espontâneo, ocorrer no solo da vida cotidiana, não significa que os indivíduos não joguem um papel decisivo no desenvolvimento das línguas.⁸⁰ Tal como toda espontaneidade social, aqui também ela é mediada por atos teleologicamente postos. O descobrimento de uma palavra ou de uma estrutura linguística é, normalmente, obra de um indivíduo. Se a descoberta vai ser incorporada, ou não, ao patrimônio cultural de uma sociedade, é algo decidido no fluxo da práxis social de modo bastante espontâneo e casual. Na enorme maioria das vezes, até a autoria das descobertas se perde. Em alguns casos, contudo, a ação de indivíduos é decisiva no desenvolvimento de determinadas línguas. Lukács lembra, sempre, de Lutero e da importância da sua tradução da Bíblia para o desenvolvimento do alemão.⁸¹

80 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 200.

81 Em 1534, em meio aos conflitos religiosos que marcaram aquele século, Lutero traduziu a Bíblia para o alemão. Esta iniciativa teve enorme importância para a história dessa língua, pois não apenas a desenvolveu com a criação de novos termos e flexões, como ainda serviu de ponto de referência para o processo de unificação dos dialetos germânicos em uma língua nacional alemã. Também por isso, a língua alemã pôde se consolidar enquanto tal muito antes de existir um

Essas observações de Lukács nos permitem compreender como, para ele, a espontaneidade, o acaso, é um momento integrante do fluxo da práxis social. Espontaneidade (acaso) e necessidade (causalidade) são momentos reflexivamente determinantes em toda processualidade social, não havendo nenhuma contraposição mecânica, excludente, entre esses dois momentos igualmente reais, ainda que opostos, da processualidade concreta.⁸²

A complexa relação entre acaso e necessidade já foi abordada quando nos detivemos na categoria do trabalho⁸³. Vimos como, através do processo de objetivação/exteriorização, são desencadeados nexos causais em cujo desdobramento a casualidade joga um papel decisivo. Causalidade e casualidade estão, assim, articuladas já na categoria fundante do ser social. De modo análogo, no desenvolvimento da fala, bem como em toda processualidade social, a espontaneidade ocorre no interior de cadeias causais geradas pelo trabalho. O médium desta síntese entre acaso e necessidade, obviamente, é a práxis social cotidiana.

A mesma determinação reflexiva entre espontaneidade e necessidade é o fundamento ontológico para que, mesmo tendo o seu desenvolvimento marcado pela espontaneidade, a fala exiba uma complexa e articulada legalidade própria. Toda língua, por mais primitiva, possui regras que determinam sua forma e sinalizam a sua evolução. Certamente tais regras são fruto desse mesmo desenvolvimento, de modo que podem ser alteradas ou eliminadas a qualquer momento pela criação de novos padrões evolutivos.

Em outras palavras, o desenvolvimento do complexo da fala parte sempre do estágio de desenvolvimento por ela já alcançado e, nesse sentido, o conjunto de leis a cada momento operante é a base para qualquer desenvolvimento posterior. Toda vez que a evolução da sociabilidade exigir um correspondente desenvolvimento da fala, esta reage através de uma resposta específica, cuja forma é determinada, em maior ou menor medida, pela legalidade já existente.

Isto faz com que, nas respostas aos novos desafios e necessidades postas pela práxis, o complexo da fala reaja de modo a dar prosseguimento às suas conquistas linguísticas anteriores, levando adiante sua especialização e o desenvolvimento de suas leis gramaticais. Ou seja, se o desenvolvimento da sociabilidade, o devir-humano dos homens, coloca os problemas e desafios que impulsionam

Estado nacional alemão.

82 Cf. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, p. 34 e ss.

83 Cf. Capítulo II - A Categoria do Trabalho, acima.

o desenvolvimento da fala, as suas respostas concretas à evolução da sociabilidade revelam a sua autonomia relativa em face do movimento histórico da formação social no seu todo.

Em suma, o desenvolvimento global da formação social sempre coloca novas demandas a todos os complexos sociais. Os complexos reagem às demandas desenvolvendo a si próprios, levando adiante as suas legalidades específicas. Quanto mais complexa e desenvolvida a formação social, mais complexas são as tarefas e, conseqüentemente, mais ricos e articulados devem ser os complexos sociais parciais.

Temos aqui uma situação que se transforma num paradoxo lógico, se não considerada como fato acima de tudo ontológico. Quanto mais complexa e desenvolvida for uma formação social, maior será a heterogeneidade das respostas socialmente requeridas e mais diferenciados entre si devem ser os complexos sociais parciais. Quanto mais explicitada for a sociabilidade, maior a autonomia relativa aberta ao desenvolvimento de cada complexo social parcial ante a totalidade do mundo dos homens.

Ao mesmo tempo, e aqui se compõe o paradoxo lógico, quanto mais desenvolvido o ser social, mais ele se unifica objetiva e subjetivamente enquanto gênero humano socialmente construído, enquanto generalidade humana. Quanto mais complexa a sociabilidade, quanto mais heterogênea for sua constituição específica, mais extensa e intensivamente suas partes (complexos sociais e indivíduos) são articuladas à totalidade social. O desenvolvimento de um gênero humano crescentemente unitário tem como mediação ineliminável o desenvolvimento dos momentos de diferenciação e o aumento da autonomia relativa de suas partes constituintes. Isto que, no plano lógico-abstrato, é uma contradição em termos, é no plano ontológico facilmente compreensível.

Portanto, e voltando ao nosso tema, o complexo da fala tem por fundamento de sua gênese e desenvolvimento as necessidades que brotam da complexa relação dos homens com o mundo em que vivem. Justamente por isso, o momento predominante no desenvolvimento da fala é exercido pelo desenvolvimento social global. Todavia, a resposta específica a estas demandas é dada pela prossecução e pelo desenvolvimento, predominantemente espontâneos, do seu patamar anterior. É essa situação que determina a relativa autonomia do desdobramento do complexo da fala em face do desenvolvimento social global.

Relembremos que estamos seguindo as investigações de Lukács acerca da fala para determinar qual seria o momento predominante no desenvolvimento de cada complexo social parcial. Para investi-

gar, em suma, como, de que modo, por meio de que mediações, o trabalho, a troca orgânica homem/natureza, sendo o momento predominante no desenvolvimento da sociabilidade, se faz atuante no desenvolvimento de cada um dos complexos parciais.

A análise que Lukács fez da fala, aqui reproduzida em seus momentos mais significativos, é rica em indicações para a solução deste problema ontológico de fundo. Todavia, a exploração dos momentos ganhará em riqueza e profundidade, ao lado de maior concisão, se for feita conjuntamente com os novos elementos que serão adquiridos com o estudo do complexo do direito. Assim sendo, passaremos diretamente ao estudo do complexo do direito em Lukács para, em seguida, extrair as consequências que nos interessam para resolver o problema da mediação entre o trabalho e os complexos sociais parciais.

2- O Direito

Ao contrário da fala, o complexo do direito⁸⁴ não tem sua gênese fundada em uma necessidade universal do gênero humano, mas sim em necessidades peculiares às sociedades de classe.

Após Marx e Engels, postula Lukács a tese de que o direito se constituiu como complexo social particular no momento em que surgiu a exploração do homem pelo homem, em que surgiram as classes sociais. O surgimento das classes assinalou uma mudança qualitativa na processualidade social: os conflitos se tornaram antagônicos. Por isso, diferentemente das sociedades sem classe, as sociedades mais evoluídas necessitam de uma regulamentação especificamente jurídica dos conflitos sociais para que estes não terminem por implodi-las.

Firmemos este ponto de partida de Lukács, pois é fundamental: a complexificação e intensificação dos conflitos sociais nas sociedades de classe fizeram necessária a constituição de um grupo especial de indivíduos (juízes, carcereiros, polícia, torturadores, etc.) que, na crescente divisão social do trabalho, se especializaram na criação, manutenção e desenvolvimento de um órgão especial de repressão a favor das classes dominantes: o direito.

Ao contrário da fala, portanto, o direito nada tem de espontâneo no seu desenvolvimento, pois não emerge espontaneamente na vida cotidiana. Diferentemente da fala, ele não é universal. Nos dois

84 A análise do direito está em Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 205 e ss. O Prof. Varga Csaba, da Hungria, possui uma vasta bibliografia sobre o direito na *Ontologia* de Lukács.

sentidos: não é universal no tempo, pois existiram sociedades sem a esfera peculiar do direito; nem é universal por não ser uma exigência ineliminável a todas as atividades sociais.

A afirmação, por Lukács, do caráter limitado, não universal, do complexo do direito não deve nos levar a crer que ele desconheça a necessidade de alguma forma de regulamentação social mesmo nas sociedades sem classes. Argumenta nosso filósofo que, na ausência das classes, a regulamentação social é efetivada sem ter como pressuposto a manutenção da exploração do homem pelo homem. O complexo do direito, enquanto instrumento social de manutenção da exploração, seria superado por uma regulamentação qualitativamente superior dos conflitos sociais. As coisas – e não os homens – é que seriam administradas.

Aqui, no entanto, cessam as diferenças entre o direito e o complexo da fala.

Tal como todo complexo social, o direito também é intrinsecamente contraditório. A sua ineliminável contraditoriedade específica tem por fundamento o fato de que toda regulamentação jurídica deve abstratamente generalizar os conflitos sociais em leis universais. Todavia, como os conflitos sociais nunca são iguais, estabelece-se aqui uma ineliminável contradição entre a homogênea abstratividade da lei jurídica e a infundável diversidade dos conflitos sociais. Em outras palavras, o direito apenas pode existir almejando o impossível: construir uma ordem jurídica que torne iguais casos concretamente distintos. A universalidade da lei só pode, por isso, ser abstrata e estar sempre em contradição com os casos concretos, particulares.

Como uma lei jurídica não tem o poder de cancelar as diversidades do real, a aplicação das leis deve se subordinar a condicionantes que, na prática, eliminam ou restringem fortemente sua universalidade. Surgem as “circunstâncias atenuantes”, figura jurídica para o reconhecimento do constrangimento que a particularidade concreta de cada caso impõe à validade pretensamente universal da lei. Essa, segundo Lukács, é a base ontológica da ineliminável contraditoriedade do direito.

Tal como a fala, o direito também exhibe uma autonomia relativa em face do desenvolvimento social global. A especificidade de sua autonomia se põe à medida que seu desenvolvimento apenas pode se dar como desdobramento (como continuidade ou ruptura) de um seu estágio anterior. Isto faz com que as formas concretas de sua continuidade evolutiva sejam decorrentes, em alguma medida, de sua própria legalidade. Ou, melhor, que o desenvolvimento do

direito apenas possa se dar desenvolvendo, ao mesmo tempo, sua legalidade específica.

Também, de forma análoga à fala, o momento predominante no desenvolvimento do direito é o devir-humano dos homens. É o desenvolvimento do gênero que, ao mesmo tempo, funda a necessidade de uma regulamentação social jurídica e coloca as novas demandas que devem ser atendidas através de novos desenvolvimentos desse complexo. Mais uma vez, é o movimento da totalidade social que coloca as questões e delinea o horizonte de possibilidades para as respostas. Sendo esse horizonte sempre social, ele pode ser – e é – a todo momento alterado pela práxis.

Em suma, diferentemente do complexo da fala, o direito não é um complexo socialmente espontâneo, não goza de uma presença universal na história humana, nem é uma mediação indispensável a todas as atividades sociais. Tal como a fala, contudo, o direito é insuperavelmente contraditório e tem, no devir-humano dos homens, o momento predominante do seu desenvolvimento.

O estudo da fala e do direito permite a Lukács adiantar uma afirmação ontológica global: no ser social, a mediação entre o trabalho, categoria fundante do ser social, e cada um dos complexos sociais que se desenvolvem com a explicitação categorial do mundo dos homens, é a *totalidade social*. É o devir-humano dos homens, tomado enquanto processualidade global de explicitação da generalidade humana, que coloca os novos problemas, novos dilemas e desafios, que devem ser enfrentados e superados para que a humanidade não pereça. Esses novos problemas, desafios e dilemas requerem respostas que, por sua essência, impulsionam a humanidade a patamares sempre superiores de sociabilidade. Portanto, é o movimento da totalidade social o momento predominante na gênese e desenvolvimento de cada complexo social particular.

Todavia, já vimos que, para Lukács, o trabalho é a categoria fundante, o momento predominante, do devir-humano dos homens. Ou seja, se a totalidade é o momento predominante no desenvolvimento dos complexos sociais parciais, o trabalho é o momento predominante da gênese e desenvolvimento da generalidade humana, da totalidade social. Em poucas palavras, o impulso determinante no desenvolvimento de cada complexo particular, e do sentido desse desenvolvimento, é a evolução do trabalho, da troca orgânica homem/natureza. Todavia, este impulso não se dá de maneira direta, mecânica, mas de forma bastante mediada, através da totalidade social. O médium social concreto entre o trabalho e todos os complexos sociais parciais é a vida cotidiana, a qual nada mais é que a

forma historicamente determinada, concreta, que a cada momento assume a totalidade social.

Desse modo, longe de esgotar a forma particular, concreta, de como o trabalho estabelece relações reflexivamente determinantes com cada um dos complexos sociais parciais, Lukács se limita a assinalar um elemento ontológico central nessa relação. Postula que, entre a categoria do trabalho e todas as manifestações do ser social, entre a troca orgânica ser social/natureza e todas as categorias sociais, se interpõe a mediação da totalidade social. A totalidade social, em suma, é para Lukács a forma historicamente concreta através da qual o trabalho, em cada instante, opera enquanto momento predominante do desenvolvimento do mundo dos homens.⁸⁵

Recapitulemos nosso percurso.

Pelo estudo da fala e do direito pudemos identificar alguns traços, para Lukács universais, dos complexos sociais. Vimos que os complexos são internamente contraditórios; que possuem legalidades específicas que fazem com que, ao responderem às demandas concretas postas pelo devir-humano dos homens, desdobrem uma relativa autonomia ante a totalidade social; e que, finalmente, a totalidade social é o momento predominante na evolução de cada complexo, porquanto é a mediação concreta entre eles e a categoria fundante do mundo dos homens: o trabalho.

Temos aqui, portanto, dois níveis de determinação. No primeiro nível, o mais genérico, o trabalho, por ser a categoria fundante do ser social, é o momento predominante daquela processualidade que Lukács denominou devir-humano dos homens.⁸⁶ No segundo nível, as formas concretas do devir-humano dos homens ao longo da história são predominantemente determinadas pela totalidade social, pois é ela a mediação cotidiana entre o momento predominante exercido pelo trabalho em cada momento histórico e a evolução concreta das formações sociais.

Vejamos um exemplo. No contexto da ontologia lukacsiana, é verdade que a categoria do trabalho é o momento predominante da passagem do feudalismo ao capitalismo. Todavia, as formas concretas de transição, por exemplo, na França e na Inglaterra, podem ser reduzidas *apenas* ao desenvolvimento das atividades de trabalho? Para Lukács, não. De um lado, o desenvolvimento da capacidade

85 São inúmeras as passagens nas quais Lukács discute a prioridade ontológica da categoria da totalidade. Além das considerações encontradas nas p. 191-227 do vol. II* da sua *Ontologia*, onde a relação entre a totalidade e os complexos da fala e do direito são explorados em detalhes, cf. tb. vol. II*, p. 57, 138 e 231.

86 Cf. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, p. 87-9.

humana em transformar a natureza — a potenciação do trabalho humano — é o momento predominante da passagem do feudalismo ao capitalismo. De outro lado, as formas historicamente concretas dessa passagem sofrem determinações decisivas pelo fato de a potenciação do trabalho ocorrer no interior de totalidades sociais distintas, que reagem exercendo uma pressão diversa sobre o desenvolvimento do próprio trabalho. Essa situação faz com que o próprio desenvolvimento do trabalho, enquanto momento por último predominante, subsista a variações caso a caso, momento a momento.

Se o trabalho é a categoria fundante do devir-humano dos homens, o desenvolvimento de cada sociedade (a francesa e a inglesa, no exemplo acima) é determinado, *também*, pelas particularidades de cada sociedade. Entre o desenvolvimento social global e a evolução da categoria do trabalho enquanto tal, há um conjunto de mediações que compõe a totalidade social concretamente existente a cada momento histórico. Expressão da particularidade dessa totalidade é a forma historicamente concreta que assume a reprodução social em cada caso, a cada momento.

Portanto, para Lukács, se o trabalho é a categoria fundante da reprodução social, a reprodução é o conjunto de mediações que exerce o momento predominante no desenvolvimento historicamente determinado de cada uma das formações sociais. Isso nada mais é senão afirmar, com outras palavras, que o trabalho funda o ser social, mas que a totalidade social não é redutível ao trabalho.

O que nos cabe, neste ponto, é avançar para o estudo da esfera específica de mediações que é a reprodução social.

CAPÍTULO V

A CATEGORIA DA REPRODUÇÃO SOCIAL

Segundo Lukács, o que distingue ontologicamente a reprodução social da reprodução apenas biológica é que, ao contrário da natureza, o ser social, por ser síntese de atos teleologicamente postos, tem por médium e órgão da sua continuidade a consciência, podendo por isso se reconhecer em sua própria história e se elevar ao seu ser-para-si.⁸⁷

No contexto da ontologia lukacsiana, é um elemento fundamental para a evolução concreta da reprodução em cada momento histórico o fato de o ser social ter ou não consciência do seu em-si. A presença ou ausência dessa consciência, com todas as possíveis gradações entre a ausência absoluta e a plena presença, jogam um papel nada desprezível na constituição da própria substancialidade social. Numa hipotética situação dada, as ações humanas serão qualitativamente distintas se os homens agirem com consciência do que de fato são ou se, pelo contrário, desconhecerem o seu em-si. Essa diferença qualitativa das ações humanas terminará por conferir à processualidade social uma qualidade distinta em cada caso, alterando a própria constituição da substancialidade social.⁸⁸

Novamente se evidencia, de modo a não deixar dúvidas, que a

87 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 226.

88 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 186.

consciência não é, para Lukács, nenhum epifenômeno da processualidade objetiva, mas um componente fundamental na determinação do ser dos homens.⁸⁹ Ao tratarmos do trabalho, vimos que a prévia-ideação é fundamental ao mundo dos homens. Agora, ao estudarmos a reprodução, veremos um outro momento da presença determinante da consciência na reprodução social: a diferenciação cada vez mais nítida entre os indivíduos e a totalidade social.⁹⁰

I- Gênero e Indivíduo

Na natureza, o desenvolvimento de formas de vida cada vez mais complexas requer que os animais respondam de forma crescentemente articulada ao ambiente. Entre as reações de uma bactéria e as de um chimpanzé, há uma linha de desenvolvimento no sentido de uma interação cada vez mais complexa entre o animal e o meio ambiente. Todavia, por mais complexas que sejam essas relações, elas são sempre biologicamente postas, geneticamente determinadas e, por isso, as interações entre os animais e o ambiente podem se desenvolver apenas dentro de limites muito estreitos.

Com o ser social, temos uma situação ontologicamente distinta.

Em primeiro lugar, o desenvolvimento que vai da mais simples às mais complexas formas de sociabilidade tem uma mesma base genética. Ao contrário do que ocorre com os animais, onde novas formas de interação com o ambiente requerem novas determinações genéticas, no mundo dos homens o desenvolvimento da sociabilidade é independente da base genética (ainda que esta independência tenha um limite preciso: sem reprodução da vida não há ser social). Para Lukács, em definitivo, o devir-humano dos homens é puramente social.

Em segundo lugar, o processo de sociabilização, ao tornar mais complexas as relações sociais, apenas pode prosseguir em seu desenvolvimento à medida que possibilita a constituição de individualidades crescentemente articuladas e capazes de atos sociais cada vez

89 “././ um dos traços específicos do ser social é precisamente o fato de que a consciência não é simplesmente a consciência de algo que, no plano ontológico, resta inteiramente indiferente o fato de ser conhecido; ao contrário, a presença ou a ausência de consciência, sua justeza ou falsidade, são parte integrante do novo ser, ou seja a consciência não é aqui – em sentido ontológico – um mero epifenômeno, mesmo deixando de lado o fato de que o seu papel concreto em cada caso singular ser relevante ou irrelevante.” Lukács, G., *op. cit.*, vol. I, p. 222/3. “A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Ed. Ciências Humanas, S. Paulo, 1979, p. 75-6.

90 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 180-2.

mais complexos, mediados.⁹¹

O nexo ontológico entre essas distintas processualidades (a complexificação das relações sociais e a complexificação das individualidades) é a consciência. É ela o órgão e o médium da continuidade do processo de acumulação que constitui o devir-humano dos homens. Contudo, em sua imediatividade, a consciência é sempre aquela de indivíduos concretos. Ou seja, à medida que a generalidade humana se eleva a patamares crescentes de consciência, à medida que o gênero humano se constrói cada vez mais como genérico e social, as individualidades necessariamente se complexificam. Elas, também, elevam o seu nível de autoconsciência. Ao fazê-lo, lançam as bases para, objetiva e subjetivamente, construírem uma distinção cada vez mais acentuada entre a reprodução do indivíduo e a reprodução do gênero humano.⁹² Em suma, para Lukács, generalidade humana e individualidade estão intrinsecamente articuladas; são dois polos de um mesmo processo: a reprodução social.

Explicamos melhor: não é um fato desconhecido na natureza a distinção entre a história de um animal e a história de seu gênero. Acima de tudo, a morte do animal não implica, necessariamente, o fim do gênero. Ora, se é análogo à natureza o fato de a história do indivíduo não ser idêntica à história do gênero humano, não menos verdadeiro é que, no ser social, o gênero e a individualidade se tornam crescentemente conscientes dessa diferenciação, de modo a adotar alternativas práticas que afastam ou aproximam generalidade humana e individualidade.

Para a evolução historicamente concreta de cada época, isso é da maior relevância. Uma parte significativa das relações sociais é determinantemente moldada, na sua imediatividade, pela relação mais ou menos conscientemente construída do indivíduo para com o gênero. As distintas relações entre a totalidade social e os indivíduos, por exemplo, na Grécia clássica, no feudalismo ou no capitalismo, são elementos essenciais à constituição das suas particularidades históricas. Em especial, o surgimento e o desenvolvimento do individualismo burguês têm, na reprodução da sociedade contemporânea, uma importância de primeira ordem.

Em síntese, para Lukács, a distinção entre generalidade humana e individualidade é ontologicamente distinta da contradição exemplar singular/gênero biológico encontrada na natureza: ela é puramente

91 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 275-6.

92 A discussão, mais acima, sobre a acentuação da autonomia dos complexos parciais ante a totalidade social conforme avança a sociabilidade é, obviamente, outro aspecto dessa mesma problemática.

social.⁹³ Desse modo, devemos esclarecer quais são, para Lukács, os nexos ontológicos que operam na reprodução da individualidade e na reprodução da generalidade humana.

II- Sociabilidade e Individuação

No estudo do mundo dos homens, Lukács, após Marx, parte do pressuposto de que os homens, para se reproduzirem, devem trabalhar. Isto é, devem, com absoluta necessidade, modificar o mundo que os cerca através de ações teleologicamente postas. Ao fazê-lo, ao mesmo tempo, se reproduzem o gênero e as individualidades que o compõem. Isto é apenas outra maneira de dizer que a substância social é síntese dos atos singulares em totalidade social e em individualidades.⁹⁴

Se a totalidade social é a síntese dos atos singulares, o problema-chave de Lukács, no estudo da reprodução, é desvelar os nexos que operam no interior dessa síntese.⁹⁵ Do mesmo modo, se a substância de cada individualidade é dada pela direção e pelo tipo das relações que o indivíduo estabelece com o mundo⁹⁶, deve Lukács desvelar os nexos e as conexões ontológicas que operam no interior da síntese que transforma, em individualidade, as múltiplas reações do indivíduo para com o seu mundo.⁹⁷

Repetimos: se, ao responder aos desafios postos pela vida com atos teleologicamente postos, os indivíduos se constroem a si próprios enquanto individualidades e, ao mesmo tempo, constroem a totalidade social, a questão central na análise da reprodução social é determinar como ocorrem esses dois processos sintéticos reflexivamente determinantes.

Iniciemos pela totalidade social.

Segundo Lukács, o fundamento ontológico último da síntese que funda a totalidade social é o processo de generalização desencadeado pelo trabalho. Como já vimos⁹⁸, esse processo de generalização articula, pelo fluxo da práxis social, cada ato singular com a proces-

93 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 255.

94 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 261-5.

95 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 287-8.

96 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 262-5.

97 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 272.

98 Cf. Capítulo IV- Trabalho e Complexo de Complexos, especialmente a seção I - Trabalho e Gênese do Ser Social.

sualidade social global. Essa articulação, por sua vez, constitui o ato singular em elemento primário da totalidade social.⁹⁹

Portanto, o primeiro momento de síntese da totalidade social se radica no nódulo mais essencial do mundo dos homens, o processo de generalização inerente à categoria do trabalho.

O segundo nexos que opera na síntese da substancialidade social enquanto totalidade está intrinsecamente relacionado ao anterior: a ineliminável contraditoriedade entre os elementos genéricos e particulares. Já vimos, no estudo do trabalho, que a contradição entre a singularidade e a universalidade pertence à essência da categoria fundante do mundo dos homens. Argumentamos, então, como, pelo trabalho, a singularidade da situação concreta se generaliza tanto ao ser confrontada com o passado e o futuro, como também se generaliza de forma objetiva por todo o ser social ao ser objetivada em um produto (sempre singular) do trabalho. No próprio núcleo mais essencial do trabalho, portanto, as esferas da universalidade e da singularidade estão articuladas em determinações reflexivas.

Essa situação originária, primária, se desdobra, no fluxo da práxis social mais desenvolvida, em outro nível de contraditoriedade entre os momentos singulares e os universais. Referimo-nos ao fato de a processualidade social global, no seu próprio movimento concreto, cotidiano, colocar o gênero humano ante alternativas que o forçam a escolher entre as necessidades, interesses e valores humano-genéricos e as necessidades, interesses e valores apenas particulares. Nas sociedades de classe, normalmente essas opções se colocam sob a forma do predomínio do interesse de uma classe sobre os interesses da totalidade social.

Todo conflito social, por mais simples, exhibe uma contraditoriedade desse tipo no seu nódulo mais essencial. Sem essa tensão entre o gênero e o particular não há conflitos sociais, segundo Lukács.

Devemos, todavia, evitar generalizações que terminariam por deformar as formulações lukacsianas. Lukács analisa os problemas de fundo que daqui emergem no contexto das sociedades asiáticas, do escravismo, do feudalismo e do capitalismo, para argumentar que a universalidade da presença da tensão genérico/particular na história humana em nada se opõe a que as suas formas concretas, historicamente determinadas, variem enormemente. A tal ponto elas variam, que a gênese e o desenvolvimento da sociedade burguesa possibilitaram e exigiram um salto de qualidade na relação entre o genérico e o particular, entre a totalidade social e os indivíduos. Surgem a esfera do privado, do individualismo burguês, do *bourgeois*, e a esfera

99 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 261 e ss.

pública, do *citoyen*.

Essa tensão entre o genérico e o privado, que perpassa a cotidianidade, constrange a decisão coletiva (de forma mais ou menos consciente, mais ou menos espontânea, conforme o caso e o momento histórico) a optar entre alternativas que contemplam primordialmente as necessidades genéricas ou as necessidades particulares. Tal é a base social objetiva, o fundamento ontológico, para que a humanidade, ao longo da história, se eleve a patamares superiores de consciência da contraditoriedade entre os momentos sociogênicos da reprodução e aqueles apenas particulares. E, conseqüentemente, que se eleve também à consciência a contraposição individualidade/generalidade humana específica ao mundo dos homens.¹⁰⁰

A enorme variação ao longo da história da forma concreta da práxis social é um fato relevante para o desenvolvimento desse complexo problemático. Todavia, tal diversidade não altera fundamentalmente o que foi afirmado até aqui. Ou seja, a ineliminável presença da tensão entre o gênero e o particular nos conflitos sociais, e o fato de essa tensão se constituir em impulso à sua elevação à consciência. Em outras palavras, para Lukács a contraditoriedade entre o genérico e o particular é um elemento fundamental na elevação à consciência, em escala social, do ser genérico dos homens.

Vimos, até aqui, dois dos nexos operantes na síntese da substancialidade social enquanto totalidade: 1) a generalização inerente à categoria do trabalho, que torna social (isto é, socialmente genérico) todo ato singular; e 2) a ineliminável tensão entre os elementos genéricos e os particulares, que constitui a base para a elevação à consciência, em escala social, da polaridade indivíduo/sociedade. Devemos, agora, adentrar na análise do último nexo dessa síntese, o qual nos conduzirá ao cerne da ética lukacsiana.¹⁰¹

Com o desenvolvimento da sociabilidade e a conseqüente intensificação e extensão, tanto objetiva quanto subjetiva, dos conflitos entre os elementos genéricos e os particulares, surge a necessidade de mediações sociais que explicitem, tão nitidamente quanto possível, as necessidades genéricas que vão gradativamente se desenvolvendo.¹⁰² É necessário identificar as necessidades genéricas,

100 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328.

101 Como se sabe, a *Ontologia* de Lukács foi pensada como uma introdução a uma sua obra dedicada à Ética. Todavia, a morte do filósofo em 1971 interrompeu a sua elaboração, apenas permanecendo algumas anotações publicadas na Hungria, sob o título *Versuche zu einer Ethik*. Akademiai Kiadó, Budapest, 1994.

102 As considerações mais significativas acerca da ética são encontradas em Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328-9. Cf. Tb. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*,

plasmá-las em formas sociais que sejam visíveis nas mais diversas situações, para que se tornem de fato operantes na cotidianidade. Valores como justiça, igualdade, liberdade, etc. surgem a cada período histórico como expressões concretas, historicamente determinadas, das necessidades genérico-coletivas postas pelo desenvolvimento da sociabilidade. Certamente, por serem expressões concretas, históricas, das necessidades humano-genéricas, o conteúdo desses valores se altera com o passar do tempo. Tais mudanças introduzem novos problemas nesse complexo, mas não alteram o fato de que tais valores são centrais na elevação à consciência, em escala social, da contradição singular/universal, gênero/indivíduo; e que, por sua vez, a elevação do patamar de consciência da contradição indivíduo/gênero influencia decisivamente na identificação mais precisa das necessidades genéricas historicamente surgidas.

A necessidade social de tais mediações, segundo Lukács, é o fundamento ontológico da gênese e desenvolvimento de complexos como a tradição, a moral, os costumes, o direito e a ética. Cada um deles, apesar das enormes diferenças que apresentam se comparados entre si, tem como função social atuar no espaço aberto pela contraditoriedade entre o gênero e o particular, de modo a tornar reconhecíveis pelos homens (sempre em escala social) a forma e o conteúdo que, a cada momento, expressam essa contraditoriedade. E, assim o fazendo, permitem aos homens optar, de modo cada vez mais consciente, entre valores que expõem as necessidades humano-genéricas e valores que exprimem os interesses apenas particulares de indivíduos ou grupos sociais.

Há, segundo Lukács, no entanto, uma diferença fundamental entre a ética e os outros complexos acima citados. Enquanto a moral, os costumes, a tradição, etc. se caracterizam por atuar no interior da tensão gênero/particular sem, por isso, encaminharem os conflitos e as alternativas no sentido de sua superação, a ética, pelo contrário, atua no interior da contradição gênero/particular *tendo em vista a superação da relação dicotômica entre indivíduos e sociedade*.

Expliquemos melhor: a gênese e o desenvolvimento da sociedade burguesa – a primeira puramente social¹⁰³ – provocam uma mudança qualitativa nesse quadro. Pela primeira vez, os homens colocam a si próprios a tarefa de, conscientemente, construir a história.

Edufal, p. 93-97.

103 Como já vimos, aquela em que o local do indivíduo na sociedade não é determinado por nenhum acontecimento imediatamente biológico, como o nascimento, e sim por um processo imediatamente social, como a aquisição ou perda de riqueza, etc.

Abre-se a era das revoluções. Na sociedade burguesa, a práxis social requer e possibilita que se eleve à consciência, em escala social, o fato de os homens serem os construtores de sua história, ainda que em circunstâncias por eles não escolhidas.¹⁰⁴

Ao permitir ao gênero humano se reconhecer como demiurgo de sua própria história, ao possibilitar a consciência, sempre em escala social, de que indivíduos e sociedade são polos de um mesmo ser e que, por isso, compartilham da mesma história —, essa nova sociabilidade funda uma *nova necessidade*: a superação da dicotomia indivíduo/gênero, a superação da cisão, tipicamente burguesa, do ser humano em *citoyen* e *bourgeois*. Tal superação requer, por um lado, que a práxis construa complexos sociais mediadores que permitam a explicitação e o reconhecimento coletivo das necessidades postas pelo desenvolvimento humano-genérico. E, por outro lado, que, nos atos teleologicamente postos pelos indivíduos, predominem valores que encarnam as necessidades do desenvolvimento da generalidade humana. A superação da dicotomia *bourgeois/citoyen* apenas pode se dar, primeiro, pela compreensão por parte do gênero do seu em-si, do que de fato ele é. Isto implica necessariamente, também, a compreensão pelas individualidades do que de fato elas são, do seu ineliminável caráter genérico-social. Em segundo lugar, pela objetivação de valores predominantemente genéricos. *Ou seja, a superação desta dicotomia apenas é possível com a elevação do gênero e da individualidade ao seu para-si*. Segundo Lukács, é função social específica da ética conectar as necessidades postas pela generalidade humana em desenvolvimento, com a superação do antagonismo gênero/particular. Ao direito, ao costume, à tradição e à moral, pelo contrário, caberia, *mutatis mutandis*, atuar no interior da contradição generalidade humana/particularidade, de modo a possibilitar, no cotidiano, que o indivíduo refira a si próprio as necessidades genéricas postas pelo processo de sociabilização.

Temos, com isso, os três nexos que, segundo Lukács, operam na síntese peculiar que constitui o gênero enquanto totalidade social. Em primeiro lugar, o processo de generalização inerente ao trabalho que torna social toda ação individual. Em segundo lugar, a ineliminável contradição entre o gênero e o particular em todo conflito social, que requer e possibilita que a contraditoriedade indivíduo/gênero se eleve à consciência em escala social. E, em terceiro lugar, a moral, os costumes, o direito e, em especial, a ética, enquanto complexos mediadores que operam na processualidade de elevação do gênero ao seu ser-para-si, à generalidade humana autêntica, no

104 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 304-325. Cf. tb. Lessa, S., *Sociabilidade e Individuação*, Edufal, p. 93-100.

dizer de Lukács.

Veremos que esses três nexos estão também presentes, *mutatis mutandis*, na constituição da individualidade.

Começamos com o impulso à generalidade humana, que é inerente à categoria do trabalho. Como argumentamos, segundo Lukács, é esse impulso que detona o processo de sociabilização.¹⁰⁵ O processo de sociabilização, por sua vez, ao dar origem a sociedades cada vez mais desenvolvidas, mais complexas, ao mesmo tempo requer e possibilita o desenvolvimento da singularidade humana em individualidade, crescentemente complexa e articulada.¹⁰⁶

Logo de saída, portanto, é necessário fixar de uma vez por todas este ponto: o desenvolvimento de formas superiores de sociabilidade é o fundamento ontológico da constituição de individualidades cada vez mais complexas ao longo da história.¹⁰⁷ Ou, em outras palavras, é o movimento da totalidade do ser social o momento predominante na elevação da singularidade humana em individualidade autêntica.

O segundo nexo está intrinsecamente articulado ao anterior e, tal como na reprodução da sociabilidade como um todo, aqui também é dado pela ineliminável tensão entre os elementos genéricos e os particulares na práxis social. Todavia, numa outra dimensão. Antes se tratava da práxis social global, agora nos interessam as consequências dessa tensão no interior dos atos concretos dos indivíduos.

Uma enorme quantidade dos atos cotidianos envolve, direta ou indiretamente, uma opção do indivíduo por valores que expressam as necessidades postas pelo desenvolvimento do gênero ou que cristalizam os seus interesses imediatos enquanto individualidade. A tensão que contrapõe a necessária particularidade de uma existência individual à não menos necessária universalidade do desenvolvimento do gênero, força o indivíduo a optar constantemente por um ou por outro valor. Isso possibilita a elevação à consciência, por parte do indivíduo, da contradição real, posta pelo fluxo da práxis social, entre a reprodução da individualidade e a da totalidade social.¹⁰⁸

Vale notar, aqui também, que as formas que essa contraditoriedade assume ao longo da história variam enormemente. Lukács se detém, em especial, no estudo das diferenças entre a sociedade grega clássica e a sociedade burguesa. No capítulo dedicado à alienação

105 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 267 e ss.

106 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 261.

107 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p., 274.

108 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 276 e ss.

voltaremos a essa problemática. Aqui tão somente assinalaremos ser a tensão entre particularidade e generalidade humana no interior das ações cotidianas a base objetiva para que os indivíduos, em escala social, tomem consciência da contradição indivíduo/gênero. E, ao fazê-lo, impulsionem a si próprios para a constituição do para-si da sua individualidade.

O terceiro nexos operante na síntese da individualidade é composto por aqueles complexos sociais que permitem ao indivíduo assumir como suas as necessidades postas pelo movimento socio-genérico. Aqui, também, a moral, os costumes, a tradição e o direito jogam um papel importante. E, também aqui, cabe à ética o papel mediador fundamental no processo de superação da contraposição antinômica gênero/individualidade, constituindo a individualidade-para-si a autêntica individualidade social.

Expostas as conexões ontológicas que, segundo Lukács, operam a síntese tanto da totalidade como da individualidade sociais, no fluxo do movimento reprodutivo de cada formação social concreta, fazem-se necessárias algumas observações para concluir o capítulo.

Em primeiro lugar, convém realçar a intensidade com que o filósofo húngaro afirma ser indissociável a individuação e a sociabilidade. Do mesmo modo, como não há ato humano singular senão no interior de uma totalidade social, não há individualidade fora da totalidade social. É o movimento evolutivo do gênero humano, enquanto totalidade, que se constitui no impulso fundante e no momento predominante do processo de individuação.

Todavia, o parágrafo acima se constituiria numa monstruosa falsificação do pensamento lukacsiano se não fosse completado por uma segunda observação. Para Lukács, os elementos constitutivos da totalidade social são os atos singulares de indivíduos concretos em situações sociais concretas. E, de modo análogo, o elemento constitutivo da totalidade social são os indivíduos. Sem individuação, segundo Lukács, não há sociabilidade possível, não há reprodução social. Se a síntese das individualidades não for capaz de, ao longo do tempo, consubstanciar indivíduos cada vez mais capazes de atos crescentemente complexos, como seria possível imaginar o desenvolvimento de relações humano-genéricas cada vez mais complexas?

No contexto da ontologia lukacsiana, os indivíduos, ao responderem às demandas cotidianas, ao mesmo tempo, sinteticamente constroem a si próprios enquanto individualidades e constroem a totalidade social. *Individuação e sociabilidade apenas existem enquanto determinações reflexivas, enquanto dois pólos de um mesmo processo: a reprodução*

social.

A terceira observação se refere ao fato de que as três mediações fundamentais operantes tanto na individuação como na sociabilidade (o impulso à generalidade humana fornecido pelo trabalho, a contradição genérico/particular e as mediações como a ética, a religião, etc. que articulam necessidades humano-coletivas e processos de individuação) possuem uma explícita raiz ontológica na categoria do trabalho. Mais uma vez nos defrontamos com aquela situação ontológica de fundo pela qual do trabalho – uma categoria em-si unitária – se originam mediações e categoriais que são, no plano de ser, distintas do trabalho enquanto tal. Não apenas o ser social não é plenamente redutível ao trabalho, como ainda sua forma mais genérica de desenvolvimento é dada pela identidade da identidade e da não identidade.

A quarta e última observação visa chamar a atenção para o papel central que cabe à subjetividade nas teorizações lukacsianas. Longe de considerá-la simples decorrência das relações materiais, Lukács, na esteira de Marx, delineia com precisão o papel ativo da consciência na construção do mundo dos homens. A consciência não é apenas imprescindível ao trabalho enquanto categoria fundante dos homens, mas ainda efetua a mediação entre a individuação e a sociabilidade. Vale dizer que, sem a ativa participação da consciência, não “apenas” a prévia-ideação, mas até mesmo a reprodução social não seria possível. A individuação e a sociabilidade, assim como a absolutamente necessária articulação reflexivamente determinante entre essas duas processualidades, requerem a ativa participação da subjetividade. Desprezar o papel da individualidade e da consciência na construção do mundo dos homens não se acha, estamos convencidos, entre os possíveis equívocos de Lukács.

A continuidade da exploração das conexões operantes na reprodução social, aqui delineadas, exige que nos voltemos a uma categoria que nelas interfere com intensidade, principalmente nas formas mais desenvolvidas de sociabilidade. Referimo-nos à categoria da alienação, à qual dedicaremos o próximo capítulo.

CAPÍTULO VI

A ALIENAÇÃO

I- O Fenômeno da Alienação

Ao tratarmos dos nexos internos à categoria do trabalho, argumentamos que Lukács confere à exteriorização (*Entäusserung*) um conteúdo distinto do encontrado na enorme maioria dos autores contemporâneos.¹⁰⁹ Para o pensador húngaro, a exteriorização corresponde ao *momento positivo* pelo qual o homem constrói o ser social. O devir-humano dos homens, segundo ele, corresponde ao desenvolvimento da capacidade humana em se exteriorizar, isto é, construir um ambiente cada vez mais social. A exteriorização, nessa acepção, corresponde precisamente à afirmação prática da crescente capacidade do homem em modificar o real no processo de sua reprodução. Daí o caráter de positividade da exteriorização em Lukács.

Lukács reconhece, contudo, que nem todas as objetivações/exteriorizações jogam papel positivo no desenvolvimento da generalidade humana. Algumas das objetivações, em momentos historicamente determinados, podem se transformar de impulsos em obstáculos

109 Cf. Capítulo II- A categoria do trabalho, seção 1- objetivação e exteriorização.

ao desenvolvimento da humanidade. E, nesses momentos, tais objetivações, ao invés de contribuir com o devir-humano dos homens, se transmutam em negação da essência humana, em expressão da *desumanidade criada pelo próprio homem*. A esses *momentos de negatividade*, que constituem obstáculos sociogenéricos ao devir-humano dos homens, Lukács denomina, após Marx, de alienação (*Entfremdung*).¹¹⁰

É preciso, antes de tudo, salientar que essa negação da essência do ser humano, a alienação, nada tem de natural; é puramente social. Não implica a negação do ser social pela afirmação de categorias naturais; não se constitui em um retorno às esferas inferiores do ser. Pelo contrário, é uma negação da essência humana socialmente posta, é uma negação do homem pelo próprio homem. Portanto, em-si, o fenômeno da alienação é puramente social e não deve nenhum momento da sua processualidade ao mundo da natureza. A alienação é, no contexto da ontologia lukacsiana, uma negação socialmente construída do ser humano.¹¹¹

1- A alienação e a sociabilidade burguesa

O estudo da sociabilidade contemporânea constitui um momento privilegiado para a compreensão do fenômeno da alienação. Isto porque, segundo Lukács, o caráter social puro da sociabilidade burguesa possibilitou que a existência humana se alienasse numa intensidade e numa amplitude inéditas na história. Avançaremos no estudo do fenômeno da alienação através da análise de alguns aspectos da formação social capitalista.

De acordo com Lukács, o que particulariza a sociedade capitalista é o fato de ela ser a *primeira formação socialmente pura*. Isto deve ser entendido com clareza, pois caso contrário poderia levar à conclusão equivocada de que, para Lukács, as formações pré-capitalistas seriam de alguma forma naturais, não sociais. Com a afirmação de que a sociedade burguesa é a primeira socialmente pura, Lukács pretende salientar o fato de que é nela, pela primeira vez na história,

110 O capítulo “A Alienação”, na *Ontologia*, é sem dúvida o de mais difícil interpretação. Enorme (240 páginas na edição italiana), foi o último escrito por Lukács e é o mais fragmentado dos quatro capítulos sistemáticos (os outros capítulos sistemáticos são “O Trabalho”, “A Reprodução” e “A Ideologia”). No Brasil, Norma Holanda vem se dedicando a ele desde sua dissertação de mestrado (“O Fenômeno do Estranhamento na Ontologia de Georg Lukács”, UFPB 1998) e está concluindo sua tese de doutoramento. É a tentativa mais persistente de uma interpretação sistemática deste texto de que temos notícia e tem revelado alguns aspectos importantes até então subestimados ou ignorados completamente.

111 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 559/60.

que o local ocupado pelo indivíduo na ordem social é determinado apenas pela dinâmica econômica. Enquanto no feudalismo, no escravismo e nas sociedades asiáticas o nascimento, por exemplo, determinava em larga medida o local social que o indivíduo ocuparia na estrutura social, na sociedade burguesa não há nenhuma determinação dessa espécie.¹¹²

Salientemos que, para Lukács, tal *significado social do nascimento* é socialmente posto. O fato de que ao se nascer um nobre feudal, deve-se morrer nobre feudal, é uma determinação socialmente construída, nada tendo de natural. Nenhuma lei biológico-natural poderia ser portadora de qualquer determinação semelhante. Todavia, na vida cotidiana, ao confrontar-se o indivíduo com uma situação que, em larga medida, não pode ser alterada por um ato de sua vontade, a realidade assume, para ele, a aparência de uma “segunda natureza”.

Os processos, as situações sociais. etc.”, afirma Lukács, “são certamente, em última análise, produtos das decisões alternativas dos homens, mas não nos esqueçamos que adquirem relevo social apenas quando colocam em operação séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções daqueles que as colocou, segundo legalidades específicas a elas imanentes. O homem que age praticamente na sociedade, por isso, se encontra ante uma segunda natureza para com a qual, se quer geri-la com sucesso, deve se comportar como se comporta em relação à primeira, isto é, deve buscar transformar em um fato posto por ele o curso das coisas que é independente da sua consciência; deve, portanto, ter conhecimento da essência, moldá-la segundo aquilo que deseja. Isto é o quanto, no mínimo, toda práxis social razoável deve manter da estrutura originária do trabalho.¹¹³

No contexto da ontologia de Lukács, portanto, as relações sociais assumem uma exterioridade cotidiana no confronto com as consciências individuais que possuem semelhança imediata com a exterioridade natural. Novamente, e não há aqui necessidade senão de chamar a atenção a este aspecto da questão, não existe em Lukács qualquer espaço para a identidade sujeito/objeto.

Para evitar algum equívoco, salientemos que isto não significa, em absoluto, que para Lukács haja qualquer atenuação da diferença ontológica entre ser social e natureza. O salto ontológico entre a natureza e o mundo dos homens não é, em nada, atenuado por estas afirmações de Lukács. Ser social e natureza são, sempre, ontologicamente distintos.

Aqui, no entanto, examinamos um outro fenômeno. Trata-se do

112 Esse aspecto do devir-humano dos homens é discutido por Lukács no vol. II*, p. 287 e ss. de sua *Ontologia*.

113 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 125.

fato pelo qual, uma vez objetivadas, as relações sociais ganham uma vida própria e exibem uma efetiva autonomia relativa ante as vontades individuais. A distância entre a relação social objetivamente existente e a subjetividade que está na base dos atos teleologicamente postos que fundam e reproduzem estas mesmas relações sociais faz com que, na vida cotidiana, as relações sociogenéricas exponham uma *dureza* semelhante à da natureza. Ser nobre feudal, nesse contexto, pode ter a aparência, na consciência cotidiana de milhões de indivíduos, de uma prossecução natural do fato de o nascimento de uma pessoa ter ocorrido num castelo em vez de numa choupana. Dimensões puramente sociais da vida adquirem, por essa via, um peso, uma aparência, “natural”: são fatos de tal modo exteriores às vontades cotidianas, tão pouco permeáveis à influência das vontades individuais, que assumem uma aparência de exterioridade natural.

Na sociedade capitalista, pela primeira vez na história humana, esse aparente caráter natural das relações sociais tende a desaparecer.¹¹⁴ Nela, o local de cada indivíduo na estrutura social é relativamente modificável (dentro de limites historicamente dados) pela ação dos indivíduos. Sob esse aspecto, a sociedade capitalista se constrói como uma enorme arena, onde os indivíduos não cessam de lutar entre si por um lugar ao sol. Para a consciência cotidiana de milhões de indivíduos que vivem sob o jugo do capital, o fato de João ser operário e Tomás um burguês é uma decorrência direta das qualidades de suas individualidades, da maior ou menor capacidade de “fazer dinheiro”. O que, certamente, tem um grau de verdade: os atos de um burguês podem, de fato, destruir sua fortuna, do mesmo modo que os atos de um proletário podem enriquecê-lo e transformá-lo em um burguês. Na vida regida pelo capital, ocorrências dessa ordem não rompem com a normalidade cotidiana.

Esse quadro sofre nuances, é flexionado numa ou noutra direção – sem ser, todavia, alterado na sua essência –, pelo fato de o confronto com os momentos de acaso, presentes na vida de cada indivíduo, poder dar origem a concepções místicas e supersticiosas da vida e da morte.¹¹⁵ Todavia, é indiscutível que, para os indivíduos que vivem na sociedade capitalista, a consciência de que seus atos têm importância na determinação dos seus “destinos” é parte integrante da essência do seu ser.

A gênese e o desenvolvimento dessa consciência assumiram a forma historicamente concreta de uma oposição entre indivíduo

114 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 326 e ss.

115 Como já vimos no Capítulo II, estes fenômenos são decorrentes daquele complexo que Lukács denominou *intentio obliqua*.

e sociedade. Correspondem, em larga medida, à gênese e ao desenvolvimento do individualismo burguês. Para o pensamento moderno, os indivíduos se constroem em permanente *confronto* com a estrutura social global e com os outros indivíduos, numa dinâmica de disputas pelas quais cada individualidade, ao se constituir como egoísta e competitiva, constrói também uma sociedade desumana, concorrencial. Nessa forma de sociabilidade, cada indivíduo tem na sociedade e nos outros indivíduos uma oportunidade ou obstáculo para acumular capital, e não uma expressão da generalidade humana. Temos aqui, em sua essência, o individualismo burguês, de um lado, e a sociedade civil burguesa, de outro.

Tomemos cada um desses momentos em separado. A totalidade social burguesa nada mais é senão a síntese das relações sociais movidas pela reprodução do capital. O capital, criação dos homens, passa a dominar a vida dos seus criadores. As decisões alternativas atendem prioritariamente à reprodução do capital, e não às necessidades postas pela reprodução do gênero humano. O capital, e não mais o homem, passa a ser a razão do agir dos indivíduos e a essência da formação social.

Lukács retoma aqui, com todas as letras, a tese marxiana segundo a qual o capital é uma criação humana que se volta a escravizar os próprios homens. É uma afirmação humana da não *humanidade*: uma alienação. Dadas as suas características universais, o capital é uma alienação peculiar. Enquanto outras alienações podem ser superadas sem uma transformação global do mundo dos homens, a alienação produzida pelo capital apenas pode ser superada com a superação da ordem social burguesa. E, desnecessário salientar, para Lukács a plena explicitação da generalidade humana, nos dias em que vivemos, apenas poderá ocorrer uma vez superada a exploração do homem pelo homem, fundada no capital.¹¹⁶

Nesse contexto, o individualismo burguês interfere na constituição da substância de cada individualidade sob a hegemonia do capital. Na disputa pela acumulação privada de riqueza, cada indivíduo é o eterno “lobo” a ameaçar os outros. Cada um desdobra a sua existência como uma infinita luta contra tudo e contra todos para aumentar sua riqueza — quando possui alguma —, ou simplesmente para sobreviver nos níveis mais miseráveis de sociabilidade. Sob o capital, a existência humana é reduzida à sua faceta menos humana: ou ser mero cofre para acumular capital ou, então, ser banido da civilização humana, reduzindo-se à disputa por um pedaço de pão.

A desumanidade da existência humana é, na sociedade burguesa,

116 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 320-1.

para Lukács, igualmente real, quer se trate de uma existência burguesa ou proletária. Nos dois casos, a vida é igualmente carente de sentido; é uma vida medíocre, alienada. Tanto o burguês como o operário são resultados do processo de alienação global. O que não deve nos levar a crer que Lukács despreze a importância, para a vida de cada indivíduo, do fato de sua existência se desdobrar sob a confortável alienação da burguesia ou sob a alienação miserável da vida operária¹¹⁷. Contudo, para a análise ontológica da alienação, essa significativa diferença não atenua o fato de tanto o burguês como o operário serem formas alienadas da existência humano-social. A existência individual sob a regência do capital, em Lukács, é sempre alienada, ainda que as formas de alienação possam ser diversas e, no interior da vida de cada indivíduo, essas diferenças sejam muito significativas.

Abordemos essa mesma problemática de outro ângulo.

O devir-humano dos homens, o desenvolvimento da generalidade humana, atinge com o capitalismo um momento crucial de sua trajetória. O desenvolvimento das forças produtivas e o correspondente, contraditório e desigual desenvolvimento das capacidades humanas em geral (da subjetividade, da sensibilidade, da criatividade, do conhecimento científico, da capacidade estética, etc.) atingiram, com a passagem do feudalismo ao capitalismo, um patamar de desenvolvimento que possibilitou aos homens, pela primeira vez, a nítida e clara percepção de que a história dos homens é o resultado das ações dos próprios homens, que o homem é essencialmente social.

Que as potências desencadeadas pelo desenvolvimento do gênero humano houvessem sido, no passado, inúmeras vezes, transformadas em *potências divinas, transcendentais*, aos olhos da sociedade burguesa nascente, nada mais era que decorrência de uma sociabilidade pouco desenvolvida que tinha no antropomorfismo a sua forma privilegiada de explicar o cosmos. O século XVIII é pródigo em tentativas de derrotar essa forma de conceber o humano; a grande luta se dá contra a concepção de mundo feudal. Desde Bacon até o racionalismo francês, esse é o tom dos debates filosóficos modernos. Essa é a base de ser do movimento que se inicia com o Renascimento e que culmina na Ilustração e com a afirmação — teórica e prática — de que o homem é capaz de fazer a sua história porque o homem é uma criação do próprio homem. O universo é regido pela lei newtoniana da gravitação universal e não mais pela interferência

117 Lembremos que, para o burguês, sua alienação corresponde à afirmação de sua potência enquanto classe. Coisa muito distinta ocorre com o operário.

divina; as relações matemático-mecânicas deslocam a providência divina na explicação dos fenômenos naturais e, muitas vezes, sociais. O papel dos homens na história é cada vez mais central: Vico afirma com todas as letras que a diferença entre a sociedade e a natureza está no fato de que os homens fizeram a primeira e não a segunda.

Apesar das diferenças entre Hobbes, Locke e Rousseau, algo os aproxima: o mundo dos homens é, para os três pensadores, resultado concreto das ações humanas, e os três propõem ações coletivas para ordenar a sociedade segundo a *natureza humana*. Que diferenças as mais significativas se interpõem entre o Estado hobbesiano e a soberania popular em Rousseau é uma obviedade, e não é necessário mais que apontar esse aspecto.

Ao contrário, da máxima importância para o nosso estudo da alienação em Lukács, é que esses pensadores estão entre os mais representativos do período moderno fundamentalmente porque — entre outras coisas — foram capazes de exprimir e, dessa maneira, conferir uma forma socialmente adequada à consciência burguesa nascente, o fato de a história ser uma história da *humanidade*; que, no limite, o gênero humano é o único responsável pelo seu próprio destino.

Que as primeiras formas de manifestação da consciência do caráter social — e, não, divino — da história tenham se apoiado em uma concepção a-histórica da natureza humana, termina por introduzir importantes nuances nessa processualidade. Como já referimos anteriormente, a natureza humana dos filósofos modernos era pouco mais que a generalização, para toda a história, das características mais essenciais da humanidade alienada pelo capital. Essa limitação, todavia, não impediu que o Iluminismo se convertesse na ideologia das revoluções burguesas — revoluções que marcam a entrada do devir-humano dos homens num novo período no qual conscientemente os homens se propõem a alterar com seus atos a continuidade histórica. Ou seja, um novo período no qual uma classe — pela primeira vez na história — se constitui enquanto classe revolucionária; isto é, uma classe capaz de projetar e construir praticamente uma *nova sociedade* cuja gênese apenas pode se dar pela destruição da *velha sociedade*.

É a esse complexo de questões que Lukács se refere quando afirma que a sociedade burguesa é a primeira socialmente pura. Ela corresponde ao primeiro momento do devir-humano dos homens, no qual a humanidade se propõe a assumir a história em suas próprias mãos, ao invés de recebê-la como fatalística imposição de potências que transcendem o ser social. *O destino dos homens passa a pertencer aos*

homens, não mais aos deuses.

O quanto essa evolução é significativa para o desenvolvimento do gênero humano dificilmente poderia ser exagerado. Corresponde a um momento decisivo, segundo Lukács, para a constituição de um gênero humano que tenha consciência do fato de ser essencialmente social. Por isso é um passo fundamental na elevação da humanidade ao seu ser-para-si.

De modo análogo, o desenvolvimento das relações mercantis, ao contrapor cotidianamente a existência individual ao gênero humano, ao fazer da acumulação *privada* de capital o impulso determinante na vida das pessoas, exigiu e, ao mesmo tempo, possibilitou o desenvolvimento do individualismo burguês.

A substância da individualidade típica que se constitui nesse momento histórico é aquela do avaro pequeno-burguês, do *Pai Goriot* de Balzac. É uma individualidade que se concebe enquanto mônada qualitativamente distinta e oposta ao gênero humano, que tem seus horizontes limitados pelos seus interesses privados imediatos.¹¹⁸ A literatura está repleta de personagens que retratam esta forma de ser dos indivíduos sob a égide do capital.

Na esfera política, tanto a totalidade social enquanto *locus* da disputa entre os indivíduos como *esse indivíduo burguês* são os fundamentos últimos da democracia burguesa. Como o homem é por natureza competitivo, ruim, egoísta, avaro, não restaria à humanidade outro caminho senão reconhecer esse fato e buscar uma forma de sociedade em que a luta de todos contra todos não desagregasse a sociedade. A forma ideal, dessa perspectiva, é aquela da democracia burguesa consagrada pelo liberalismo, um espaço estruturado formalmente para regular, de modo a que não ultrapassem os limites do capital, os inelimináveis conflitos sociais da sociedade burguesa. Nesse sentido, mercado e democracia burguesa estão indissoluvelmente articulados. O primeiro é o espaço da concorrência econômica; o segundo, o espaço da disputa política, na concepção liberal burguesa.

Já vimos o quanto a ontologia lukácsiana se opõe a concepções de uma natureza humana desse tipo. Acima de tudo porque, no plano diretamente ontológico, tal concepção é o exato antípoda da radical historicidade do mundo dos homens postulada por Lukács, após Marx. Para estes pensadores, nenhuma natureza humana poderia, em nenhuma hipótese, constituir limites *a priori* para o desenvolvimento do devir-humano dos homens.¹¹⁹

118 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 257 e ss.

119 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 265 e ss.

O que nos interessa chamar a atenção do leitor, agora, é para o fato de que, na sociedade burguesa, mesmo ali onde a democracia liberal tenha se desenvolvido plenamente, a individualidade nunca poderá ir para além da sua fragmentação entre uma dimensão genérica e uma dimensão privada, entre *citoyen* e *bourgeois*. Baseando-se direta e explicitamente nas teorizações de Marx na *Questão Judaica*¹²⁰, Lukács aponta que o desenvolvimento da individualidade sob o capital se desdobra historicamente em duas esferas: uma pública (genérica), na qual o indivíduo se concebe enquanto cidadão e que corresponde ao momento público da sua existência; e outra privada, na qual o indivíduo submete as suas relações com o gênero aos interesses imediatos da acumulação privada que o realiza enquanto indivíduo burguês.

Argumenta Lukács que essa contraposição entre o público e o privado, na qual o público e o privado não apenas são distintos, mas opostos na medida em que as relações genéricas são tomadas como instrumentos e mediações para a acumulação privada de riqueza, constitui o nódulo mais essencial da postura tipicamente burguesa para com as leis, a moral, a ética, etc. O típico burguês, íntima e sinceramente, deseja que as leis sociais sejam obedecidas e respeitadas por todos, pois compreende que sem essas leis seu mundo não poderia existir. Todavia, ao mesmo tempo, age de forma a procurar uma maneira de transgredir essas mesmas leis sempre que puder obter alguma vantagem pessoal. É a hipocrisia típica do burguês médio, uma qualidade socialmente produzida das individualidades burguesas.¹²¹

Que uma individualidade que se constrói nesses parâmetros é uma individualidade cindida, limitada no seu desenvolvimento aos horizontes postos pela reprodução do capital e, portanto, uma individualidade que está longe de efetivar todas as fantásticas potencialidades de desenvolvimento abertas pelo atual nível de desenvolvimento das forças produtivas, é algo que não requer uma longa demonstração.¹²² Pensemos, apenas, em como os indivíduos poderiam se desenvolver em todos os sentidos (omnilateralidade, no dizer de Marx) se, com o fim da exploração do homem pelos homens, a jornada de trabalho fosse significativamente reduzida e a burocracia viesse a desaparecer. O tempo livre que todos teríamos para amar, fruir obras de arte, filosofar, etc. lançaria os indivíduos num processo de autodesenvolvimento sem paralelo na história humana. O que

120 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 267 e ss.

121 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 259.

122 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 562.

isso significaria para o livre desenvolvimento das forças produtivas *humanas* da sociedade, e o que isso redundaria em bem-estar material para todo o gênero é algo que apenas pode ser limitadamente antevisto, por mais generosa que seja nossa imaginação.

Em suma, o fenômeno da alienação corresponde à criação, pelos próprios homens, no fluxo da práxis social, de obstáculos à plena explicitação do gênero humano (e, portanto, das individualidades). Ao contrário da exteriorização, que corresponde ao momento de afirmação do humano, a alienação constitui um momento socialmente posto de negação do humano, uma *negação social do ser humano*.

O fato de termos tomado o capital e a sociedade burguesa como exemplos para expor a categoria da alienação em Lukács pode induzir o leitor ao erro de identificar capital e alienação. Se o capital é uma alienação, para Lukács disto não decorre que toda alienação tenha sua gênese no capital. Nem que as sociedades pré-capitalistas desconhecessem os fenômenos de alienação.¹²³ Consequentemente, a superação das alienações oriundas da submissão dos homens ao capital não significa o fim de todas as alienações. Outras alienações surgirão e se desenvolverão numa sociedade que tenha superado o capital, as quais, por sua vez, deverão ser também superadas. Em outras palavras, a superação do capital e das alienações a ele associadas não significa o fim da história, mas sim a construção de uma formação social qualitativamente nova, onde as alienações serão, também, qualitativamente distintas das alienações que surgem e se desenvolvem num tecido social que tem a exploração do homem pelo homem como seu fundamento mais importante.

Em suma, para as individualidades que se consubstanciam sob a égide burguesa, o capital é uma potência alienada e que molda o destino de cada uma delas. O capital é uma potência impossível de ser atingida na sua essência pela ação dos indivíduos. Por isso, as necessidades da reprodução do capital se impõem aos indivíduos, na cotidianidade, com uma aparente inexorabilidade. A força desumana que submete os homens ao capital é assumida, na cotidianidade, como uma imposição tão intocável quanto a lei da gravidade, isto é, como uma determinação não humana. A criação humana se faz estranha ao próprio homem, o homem não mais se reconhece no que criou: essa é, para Lukács, a essência da alienação.

Sublinhemos que, se para Lukács o capital é a fonte mais nefasta de alienação da sociabilidade contemporânea, devemos evitar qualquer identificação entre o capital e alienação que implique a afirmação de que o desaparecimento de um levaria, necessariamente, ao

123 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II**, p. 563-4.

desaparecimento da outra. Se o capital é uma fonte de alienações, certamente há alienações que não se originam do capital.

II- Generalidade humana e superação das alienações

Pelo exposto até aqui, resta claro que a construção de uma generalidade humana autêntica está, nos dias de hoje, aos olhos de Lukács, associada à superação do capital. Pleno desenvolvimento humano-genérico e capital são dois termos absolutamente excluídos, hoje, para Lukács.

Vimos que nem sempre foi assim. A construção da sociabilidade burguesa consistiu num salto fundamental para o devir-humano dos homens; possibilitou que, em escala social, os indivíduos compreendessem que a história é a história humana e, indo além, que tomassem a tarefa prática de mudar o rumo da história no sentido desejado. Nisto se constitui o significado mais profundo da revolução burguesa: inaugurou um período histórico em que prática e teoricamente os homens tomam a história em suas mãos. Essa intervenção humana, que afirma prática e teoricamente o fato de os homens serem senhores da sua própria história, é o que de mais genial a burguesia legou à humanidade.

Percebam que há uma diferença essencial entre esta “era das revoluções” e, por exemplo, a crise do final do sistema escravista e sua transformação (lenta, penosa e confusa) em feudalismo.

A crise do escravismo constituiu um “beco sem saída”.¹²⁴ O escravismo, devido às contradições geradas pelo seu próprio desenvolvimento, simplesmente não conseguia mais se reproduzir. Ao mesmo tempo, inexistia uma classe revolucionária que desse um sentido à crise. Crise do velho sem nenhuma prévia-ideação do novo: nisso se constitui o caráter de “beco sem saída” da derrocada do escravismo.

A crise do feudalismo, por sua vez, está intimamente articulada à gênese e desenvolvimento de uma classe social que, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, construiu (teoricamente) um projeto próprio de uma nova formação social e constituiu (praticamente) uma nova sociabilidade. O que exigiu não apenas o abandono, mas a destruição da antiga visão de mundo (*Weltanschauung*) feudal, teocêntrica.

Que o resultado dessa ação da burguesia não corresponda exa-

124 Além da discussão do “beco sem saída”, no capítulo da *Ontologia* dedicado à reprodução (vol. II*, p. 295 e ss.), conferir também vol. I, p. 383-4.

tamente ao idealizado, é uma verdade indiscutível. Que a sociabilidade advinda com a Revolução Francesa não foi aquela da igualdade, liberdade e fraternidade, como sonhada por Marat, Herbert e Robespierre, é uma evidência inquestionável. Todavia, esse fato em nada diminui a importância da ação consciente da burguesia na constituição da nova sociabilidade. Entre a prévia-ideação e o ente objetivado se interpõe o momento da exteriorização. No processo de objetivação, quando este intervém nas cadeias causais existentes e as altera, operam determinações que terminam por fazer não apenas o ente, mas até mesmo o processo de objetivação, distinto do previamente idealizado.

Estamos aqui, novamente, nos defrontando com aquele complexo de problemas estudado anteriormente ao tratarmos da relação teleologia/causalidade. Vimos como Ikursk, ao levar à prática a construção do machado, desde o início enfrenta resistências tanto da natureza (forma e dureza das pedras disponíveis, da madeira, etc.) como sociais (desprezo da coletividade pela sua recusa a integrar o esforço coletivo de enfrentar o tigre), o que o força a ir modificando seu projeto de machado original. Ao final do processo de objetivação, o machado é distinto daquele previamente idealizado.

Nas suas linhas mais gerais, esse mesmo fenômeno, em escala muito ampliada, se verifica na relação entre o projeto de transformação social dos revolucionários e a efetiva sociabilidade que resulta dos seus atos. As resistências que a realidade oferece à constituição da nova sociabilidade, resistências estas cujo elemento fundamental são sempre as reações dos indivíduos às novas condições sociais (tanto às novas condições de possibilidades quanto às novas condições já tornadas concretas), são rigorosamente imprevisíveis em sua totalidade. O que coloca problemas de extrema complexidade para a direção política de qualquer revolução.

Devemos também considerar que, como já vimos, toda práxis social, por mais consciente que seja, possui sempre um *quantum* de casualidade. Num processo revolucionário, o acaso joga um papel muito importante, acima de tudo na determinação da forma que assume a ruptura com a velha ordem. Tanto a Queda da Bastilha, em 1789, quando o desencadeamento da Revolução Russa a partir de uma manifestação contra a fome, no Dia Internacional da Mulher, pelas mulheres trabalhadoras, em fevereiro de 1917 em Petrogrado, são processualidades que exibem inequívocos traços de casualidade.

Tal distância – ineliminável – entre intenção e consequências do gesto é, portanto, um componente central da práxis social, seja ela tão simples como a construção de um machado ou tão complexa

quanto uma revolução.

Posto isso, retornemos ao nosso raciocínio: afirmávamos que o fato de haver uma real distinção entre o projeto revolucionário burguês e a ordem social efetivamente construída pelas revoluções burguesas em nada diminui, segundo Lukács, a importância ontológica do fato de que, com o capitalismo, pela primeira vez na história os homens se propõem a, conscientemente, tomar a história em suas mãos.

1- Generalidade humana e liberdade

Abordemos esse complexo de questões por um outro ângulo: a problemática da liberdade.

O ponto de partida da tradição marxiana no estudo da liberdade está no reconhecimento de que o elemento constitutivo do ser social é constituído por atos alternativos com caráter de resposta. Como vimos, o horizonte para a resposta é dado pelas determinações objetivas da realidade. Nesse contexto, a liberdade seria a possibilidade de escolher, entre as alternativas possíveis inscritas no real, aquela mais apta a atender às necessidades postas pelo devir-humano dos homens.

Foi precisamente dessa angulação, lembra Lukács, que Engels abordou a problemática da liberdade. “A liberdade”, afirmou ele, “não consiste em sonhar a independência das leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las atuar segundo um fim determinado. Isto vale tanto para as leis da natureza externa, como para as que regulam a existência física e espiritual do próprio homem /./. Liberdade do querer não significa outra coisa, portanto, senão capacidade de poder decidir com conhecimento de causa”.¹²⁵

Segundo Lukács, Engels estaria correto, em primeiro lugar, ao reconhecer que a liberdade é um fenômeno *puramente social*, que opera apenas na relação entre teleologia e causalidade que caracteriza os atos humanos.¹²⁶

Em segundo lugar, ao reconhecer que a liberdade diz respeito à relação do homem com o mundo em que vive, que a liberdade tem seu momento fundante na transformação do real pelo trabalho. É no caráter de alternativa do trabalho “/./” que se apresenta pela

125 Engels, F. *Anti-Düring*, Progress Publishers, Moscou, 1978, Parte I, Cap. XI, p. 140-141.

126 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 112.

primeira vez em uma figura claramente delimitada o fenômeno da liberdade”¹²⁷. Em outras palavras, “Em uma aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência pelo qual surge, com seu resultado, um novo ser posto por ele”.¹²⁸

Num primeiro momento, e acompanhando Engels, para Lukács a liberdade se consubstancia em decisões alternativas que são respostas a situações sociais concretas, no movimento de transformação da causalidade dada em causalidade posta; para ele a liberdade é, “./ por sua essência ontológica, ./ concreta: ela representa um determinado campo de ação das decisões alternativas no interior de um complexo social concreto no qual se fazem operantes, simultaneamente a ele, objetividade e forças, sejam naturais ou sociais”.¹²⁹ Os estados da consciência que não se relacionam com a transformação efetiva do realmente existente não configuram, para Lukács, instância alguma da liberdade.¹³⁰

Lukács acompanha Engels, portanto, no reconhecimento de que a liberdade é sempre concreta e está sempre relacionada à decisão alternativa que se acha na base de todo ato de trabalho. Em outras palavras, que as determinações do real estão indissociavelmente articuladas à efetivação da liberdade a cada momento histórico, e que por isso liberdade e necessidade não são antinômicas. Apenas no interior de uma malha de determinações causais pode a liberdade se efetivar. Repetimos: fora do ser social não há liberdade.

O distanciamento de Lukács para com Engels, na análise da liberdade, se inicia por duas observações. A primeira delas concerne ao fato de a liberdade, enquanto ação com conhecimento de causa, ter plena validade apenas na esfera do trabalho e, ainda que sirva de referência genérica a todas as manifestações da liberdade, não esgotar o fenômeno na sua totalidade. Lembra Lukács que a liberdade é um dos fenômenos “mais multiformes, variáveis e instáveis” do ser social. “Se poderia dizer que todo setor singular tornado relativamente autônomo produz uma forma própria de liberdade”.¹³¹ A liberdade jurídica é distinta da política, etc.

Como já tivemos ocasião de expor, segundo Lukács, a estrutura originária da posição teleológica sofre mudanças significativas quando passamos dos atos teleológicos primários aos secundários. “Essa

127 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 112.

128 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 112.

129 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 116.

130 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 113-4.

131 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 112.

mudança assume uma qualidade ainda mais decisiva quando o desenvolvimento faz com que, para o indivíduo, o seu próprio modo de portar-se, a sua própria interioridade, torna-se objeto da posição teleológica”. Sem pretender senão levantar esse aspecto da questão, deixando sua exploração cabal para a Ética, conclui o pensador húngaro que “Não se pode derivar por dedução conceitual as novas formas [de liberdade] daquela originária, as formas complexas das formas simples”.¹³²

Mais uma vez, e aqui apenas faremos referência ao fato, nos encontramos com a identidade da identidade e da não identidade como forma genérica do desenvolvimento da sociabilidade: um ato em si unitário, a efetivação da liberdade no trabalho, dá origem a fenômenos que são, concomitantemente, distintos e indissociáveis da processualidade originária. Mais uma vez, também, ao contrário do que afirmam alguns críticos de Lukács¹³³, nos encontramos com a afirmação lukacsiana segundo a qual o ser social não é redutível ao trabalho.

O que nos interessa, todavia, desse conjunto de questões, é que o reconhecimento, por Lukács, de que há formas de liberdade distintas da liberdade que se verifica na transformação direta da natureza pelo trabalho humano abre a possibilidade de desenvolver e sofisticar as considerações engelsianas acerca da liberdade. Não se trata mais apenas da forma originária da liberdade encontrada na esfera do trabalho, mas também de formas distintas em que se particulariza esse fenômeno à medida que a sociabilização complexifica a reprodução do mundo dos homens. O estudo particularizador das principais formas em que se apresenta a liberdade foi prometido por Lukács para a sua Ética. Como sabemos, ele faleceu antes de escrevê-la.

No contexto da *Ontologia*, interessa-nos o fato de o reconhecimento dessa enorme variedade nas formas particulares, concretas, da liberdade vir associado à afirmação da insuficiência (e não falsi-

132 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 124.

133 As críticas da chamada Escola de Budapeste se tornaram públicas, pela primeira vez, com a publicação pela revista italiana Aut-Aut, em seu número 157-8, de janeiro/abril de 1977, das críticas que Agnes Heller, F. Feher, G. Markus e M. Vajda encaminharam a Lukács após a leitura do primeiro manuscrito da *Ontologia*. A síntese já amadurecida dessas críticas tomou forma sob a pena de Heller, num artigo intitulado “*Paradigma della produzione e paradigma del lavoro*”, in *Crítica Marxista*, Ed. Riuniti, Roma, n. 4/1981. Uma abordagem crítica deste texto dos ex-discípulos de Lukács pode ser encontrada em Tertulian, N. Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács, *Crítica Marxista*, n. 2, Ed. Brasiliense, 1995, e Lessa, S. *Mundo dos Homens*, *op. cit.*

dade) das considerações de Engels para o mundo contemporâneo. Para ele, Engels desconheceu uma problemática que o desenvolvimento do capitalismo no século XX evidenciou com muita força: o desenvolvimento das ciências e das forças produtivas pode, em vez de fundar uma compreensão do mundo “genuína”, dar origem a uma mera manipulação tecnológica do real articulada a uma “ontologia fictícia”.¹³⁴

Ao tratar da *intentio recta* e *intentio obliqua* vimos como o desenvolvimento do trabalho impulsionou tanto o desenvolvimento científico como as concepções de mundo mágicas, animistas, antropomorfizantes, marcadamente religiosas, etc. Já então se manifestava uma primeira forma de articulação contraditória entre manipulação correta do real e produção de uma concepção de mundo fictícia.¹³⁵ Tendo por base o enorme desenvolvimento da ciência no capitalismo moderno, Engels teria previsto, segundo Lukács, que, ao contrário da sociabilidade intensamente alienada e com fortes necessidades religiosas dos dias atuais, haveria o predomínio de uma *Weltanschauung* científica que desbancaria em definitivo as ontologias religiosas.

Do ponto de vista da problemática da liberdade, a não realização dessa expectativa de Engels e, pelo contrário, o fato de o desenvolvimento da ciência no século XX ter-se constituído, também, em um dos fundamentos do desenvolvimento de uma *Weltanschauung* de tipo místico, religioso, colocam, nas palavras de Lukács, uma “situação paradoxal: enquanto nos estágios primitivos era o atraso do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica sobre o ser, hoje é exatamente o fato de o domínio sobre a natureza se dilatar ao infinito que cria obstáculos ao aprofundamento e às generalizações ontológicas do saber, de modo que este último deve lutar não contra as fantasias, mas contra a sua própria redução a fundamento da sua universalidade prática”.¹³⁶ Em outras palavras, segundo Lukács, a manipulação dos conhecimentos científicos, de forma a reduzi-los tão somente a uma dimensão prática de transformação do real, evitando as potencialidades das quais são portadores para a construção de uma *Weltanschauung* não fictícia, “encontra suas raízes materiais no desenvolvimento das forças produtivas e as suas raízes ideais nas novas formas da necessidade religiosa que não se limitam simplesmente a refutar uma ontologia real, mas na prática

134 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 122.

135 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 122.

136 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 123.

agem contra o desenvolvimento científico”.¹³⁷

Essa situação, segundo Lukács, torna

extremamente problemática a caracterização engelsiana da liberdade como ‘a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa’. De fato, não se pode dizer que a manipulação da consciência – em contraposição às magias, etc. – careça de conhecimento de causa. O problema concreto é, acima de tudo, saber qual a orientação de tal conhecimento de causa; é esse objetivo da intenção e não apenas o conhecimento de causa que fornece o critério real, do mesmo modo como, também nesse caso, o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade. A orientação para uma prática imediata, por mais que essa via seja fundada em termos lógicos, do ponto de vista ontológico conduz a um beco sem saída.¹³⁸

As indicações deixadas por Lukács em sua *Ontologia* nos permitem antever alguns elementos da análise que pretendia desenvolver acerca da liberdade em sua *Ética*. Argumenta ele que essa nova situação advinda com o desenvolvimento do capitalismo no século XX introduz modificações importantes na relação entre fim e meio: “././ é qualitativamente diferente que a alternativa tenha como seu conteúdo somente um juízo de correteza ou erro determináveis em termos puramente gnosiológicos ou, mesmo, que a própria posição do fim seja o resultado de alternativas cuja origem é humano-social”.¹³⁹

Ou seja, “././ a posição do fim não pode ser medida com os critérios do trabalho simples”.¹⁴⁰ Deve ter por referencial e horizonte o devir-humano dos homens, o processo de sociabilização. Para ser breve, o critério de valoração da posição do fim deve ser fundado pelo processo de construção da generalidade humana-para-si; deve ter na ética seu campo resolutivo.¹⁴¹

A insuficiência dessas assertivas de Lukács para a completa resolução dessa problemática da liberdade é uma evidência que não desejamos esconder. E tampouco o desejava Lukács, que não poucas vezes remeteu a investigação cabal dessas questões para a *Ética* que pretendia escrever. Contudo, nos parece não menos evidente a riqueza das colocações de Lukács acerca da liberdade. Fundamentalmente, ao superar tanto o beco sem saída da irresolúvel antinomia

137 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 124.

138 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 124.

139 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 127.

140 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 127.

141 Sobre o caráter específico da ética em Lukács, a seguir, ainda neste capítulo.

tipicamente idealista entre necessidade (determinismo) e liberdade, como também ao não ser colhido pelos limites ao estudo do fenômeno da liberdade inerentes à postura engelsiana.

Uma vez mais, a ontologia lukacsiana se apresenta como um *tertium datur*. Em se tratando da liberdade, recusa tanto a antinomia absoluta entre necessidade e liberdade, como a redução do fenômeno à sua forma primeira, originária.

Esse *tertium datur* lukacsiano acerca da liberdade está intimamente articulado, numa relação de complementaridade, com o reconhecimento de que, com a sociabilidade burguesa, se eleva à consciência, em escala social, de modo inédito, que os homens são os demiurgos de sua própria história. O fato de a humanidade alcançar uma consciência de que seu destino é socialmente traçado – e não determinado por potências divinas, mágicas, etc. – não poderia deixar de ter enormes consequências no desenvolvimento do fenômeno da liberdade. Em linhas gerais, essa nova forma de sociabilidade abre novos horizontes para a efetivação da liberdade e potencializa a capacidade de liberdade dos homens.

Detenhamo-nos sobre esse aspecto.

A nova qualidade da sociabilidade contemporânea, o seu caráter social puro, promove algumas alterações na relação entre os momentos da prévia-ideação e aqueles de objetivação/exteriorização na constituição da generalidade humana para-si.

Voltemos à história de Ikursk. Para ele, a utilidade do machado, sua maior ou menor adequação aos objetivos previamente idealizados, independia de modo quase absoluto do fato de o machado vir a ser, ou não, um momento impulsionador do devir-humano dos homens.

No contexto em que vivia Ikursk, o fato de o processo de objetivação ser mais ou menos humano, de incorporar de forma mais ou menos intensa as necessidades sociocoletivas postas pelo desenvolvimento do gênero, era de pouca importância para o sucesso de sua ação. A utilidade do machado dependia, fundamentalmente, das qualidades do próprio machado (a dureza da pedra, a resistência da madeira, a localização do centro de gravidade dinâmico do conjunto, etc.), e não, por exemplo, da forma mais ou menos alienada do ente objetivado.

Esse estado de coisas se altera radicalmente quando se trata da objetivação do ser-para-si da generalidade humana. Contemporaneamente, o próprio processo de objetivação é portador da crescente necessidade em gerar um ser social que supere concretamente as alienações predominantes na sociabilidade contemporânea. A

objetivação, portanto, deve corresponder ao fato de ser ela a objetivação de uma generalidade humana (e de uma individualidade a ela reflexivamente articulada) que requer a consubstanciação do para-si do ser social.

Ora, um tal movimento superador das alienações contemporâneas requer a opção, em escala social, por valores que expressem o predomínio do humano, das verdadeiras necessidades sociogênicas, no processo de objetivação/exteriorização. O devir-humano dos homens pode se elevar a um patamar de desenvolvimento no qual, ao contrário dos dias atuais, as necessidades humano-genéricas predominem sobre as desumanidades socialmente postas.¹⁴² O que agora nos interessa, para a exposição da relação entre liberdade e superação das alienações contemporâneas, é que, com a objetivação da generalidade humana para-si, não se trata mais de objetivar um objeto não humano como um machado¹⁴³, mas da constituição de uma substancialidade humana – isto é, de um gênero e de individualidades – que supere o atual patamar alienado de sociabilidade.

Segundo Lukács, os valores que devem operar na síntese da generalidade humana para-si são aqueles que superam a forma cindida de ser no mundo sob o capital, apontando para a constituição de um ser social no qual a crescente afirmação do gênero, em patamares socialmente cada vez mais elevados, requer a plena explicitação das particularidades e das capacidades individuais. Particularidades, agora, que são compreendidas e se constituem enquanto aquilo que de fato são: particularidades de um gênero cujo modo de ser apenas pode se desenvolver dando espaço para o desenvolvimento de sua heterogeneidade interna.

A efetivação prática, material, de relações entre os homens que possibilitem esse pleno desenvolvimento do processo de devir-humano dos homens é o que Lukács, após Marx, denominou de *comunismo*. E os valores que devem corresponder a prévias-ideações que superam o capital são os valores éticos.¹⁴⁴

Essas palavras nos remetem, diretamente, ao estudo do que seria

142 Para que essa passagem se efetive se faz necessária a atuação de um vasto campo de mediações que Lukács explora, principalmente, no capítulo dedicado à ideologia. Seguir os passos dessa investigação lukacsiana, todavia, restaria fora dos limites do nosso estudo. Cf. Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, Capítulo III - “*Il momento ideale e l’ideologia*”.

143 Que o machado seja um objeto social, depois do que dissemos, não pode mais restar dúvidas. Com não humano queremos apenas assinalar que não se trata, diretamente, da construção de seres humanos enquanto tais, mas de objetos que, pela sua essência, são distintos dos indivíduos, ainda que sociais.

144 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328-331.

o nódulo da ética lukacsiana, a partir das indicações deixadas em sua *Ontologia*.

2- Ética e generalidade humana-para-si

Ao tratar da reprodução social, vimos como a sua continuidade requer mediações que tornem socialmente reconhecíveis as necessidades sociogenéricas postas pelo devir-humano dos homens, com isso possibilitando a sua elevação à consciência em escala social. Argumentamos que, segundo Lukács, esta é a base ontológica para a gênese e o desenvolvimento de complexos sociais como a moral, o direito, os costumes, a tradição, etc. Também argumentamos que entre a ética e os outros complexos que atuam nessa esfera, há uma diferença fundamental: apenas a ética faz a mediação da superação da dualidade dicotômica entre indivíduo e sociedade. Naquele momento essas considerações foram suficientes. Todavia, agora se faz necessário retomar a discussão lukacsiana acerca da ética, para poder avançar na exploração da conexão entre liberdade e construção da generalidade humana para-si.

Como já afirmamos seguidamente, a *Ontologia* foi pensada como obra preliminar à *Ética* que Lukács não chegou a escrever. Por isso, na *Ontologia* Lukács não foi para além de um breve esboço da “simples, elementar constituição ontológica” da ética¹⁴⁵. Ele assinala tão somente que “o costume, a tradição, mas de maneira mais explícita, o direito e a moral” têm a função de afirmar, ante as aspirações particulares dos indivíduos, a sua sociabilidade, seu pertencer ao gênero humano que vai surgindo no curso do desenvolvimento social¹⁴⁶. Portanto, a base de ser dos costumes, da tradição, do direito e da moral é a contradição existente entre o escopo da particularidade das decisões alternativas e as necessárias conexões ontológicas desses mesmos atos com a generalidade humana.

Todavia, o fundamento ontológico da ética não pode ser encontrado nessa dualidade. “Apenas na ética”, afirma Lukács, “é eliminado ./ (esse) dualismo”; nela, “a superação da particularidade do singular alcança uma tendência unitária: a exigência ética se apodera do centro da individualidade do homem agente”¹⁴⁷. O que distingue, portanto, a ética do costume, da tradição, da moral e do direito é, segundo Lukács, a superação da individualidade que entende sua

145 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328.

146 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 327-328.

147 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328.

particularidade como antinômica à existência genérica. Ao se apoderar da individualidade, a “exigência ética” eleva à generalidade o horizonte das finalidades operantes nas decisões alternativas de cada indivíduo; isto é, faz do indivíduo uma individualidade autêntica, genérica; torna-o consciente de ser membro do gênero humano. Dessa forma, eleva qualitativamente os valores operantes em cada decisão alternativa, conduzindo de uma escala parametrada pelos interesses mais imediatos e particulares a uma escala genérica que tem como horizonte a elevação do patamar de generalidade humana já efetivado pelos homens. Nas palavras de Lukács, “é uma escolha-decisão ditada pelo preceito interior de reconhecer como dever próprio o quanto se conforme a própria personalidade, é isto que ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera a própria particularidade”¹⁴⁸.

Em outras palavras, a exigência ética, ao ser investida como centro da individualidade, conduz o dever individual a ser reconhecido como uma exigência da própria personalidade em cada situação concreta; ser indivíduo e ser membro do gênero humano não formam mais dois polos antinômicos, mas dois momentos de um mesmo ser: a individualidade enquanto partícipe de um gênero elevado ao seu ser-para-si.

Certamente, a unicidade biológica e a particularidade de cada indivíduo são dados ontológicos inelimináveis. Contudo, como já vimos, em Lukács a individualidade só pode vir a ser em contexto social, isto é, se suas decisões alternativas singulares adentram o processo de generalização em escala social. A individualidade é, segundo o filósofo húngaro, uma categoria social e, por isso, sua explicitação não se contrapõe antinomicamente à sociabilidade, antes exige uma interação cada vez mais intensa entre a totalidade social e o indivíduo singular concreto. A figura dessa exigência no seu patamar mais elevado é, segundo Lukács, a ética; é esta que “ata os fios entre o gênero humano e o indivíduo que supera sua própria particularidade”¹⁴⁹.

A “extrema” diferença entre os valores que “impellem” as decisões alternativas à mera particularidade e, de outra parte, à autêntica generalidade humana, é um indício seguro de como, para Lukács, “neste desenvolvimento do homem os valores têm um peso ontológico notável”¹⁵⁰.

148 Idem, *ibidem*.

149 Idem, *ibidem*.

150 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 329.

Ou seja, uma vez que o desenvolvimento socioglobal tenha construído a possibilidade objetiva de elevação do gênero ao seu para-si, a atualização dessa possibilidade depende de decisões alternativas que, pela sua qualidade e pela sua extensão, recebem impulsos decisivos dos valores genéricos. Se nos lembrarmos que, para Lukács, a adoção ou rejeição de certos valores pode romper, em alguns momentos cruciais, a malha de determinações legais de uma dada formação social; se nos lembrarmos, também, que a frequência histórica desses momentos cruciais e o peso ontológico dessas decisões valorativas aumentam conforme se intensifica o processo de sociabilização, torna-se evidente como, para nosso autor, os valores têm, na superação da particularidade alienada, “um peso ontológico notável”.

É fundamental, para a correta compreensão do pensamento de Lukács, que não percamos jamais de vista a possibilidade objetiva de que o gênero humano “configure um ser social, criada pelo desenvolvimento social no seu desdobramento real”¹⁵¹. Os valores e processos valorativos só podem ser ativos no plano do ser desde que o “desenvolvimento social no seu desdobramento real” crie a “possibilidade objetiva” de isto vir a ocorrer. No entanto, a possibilidade objetiva de elevação à generalidade humana não é sua objetivação real – entre uma e outra medeia a decisão alternativa concreta de indivíduos concretos em circunstâncias concretas, ou seja, medeia o ato teleológico. Se, em Lukács, o campo real de possibilidades aberto às decisões alternativas é definido pela pergunta, pelas circunstâncias, isto em nada diminui o papel dos valores no encaminhamento de uma alternativa entre as diversas igualmente possíveis.

Portanto, para Lukács, o poder normatizador da ética não pode ser fundado por nenhuma dedução lógica ou gnosiológica; não há força que consiga operar o milagre de conferir peso ontológico a construtos valorativos não fundados no ser. No entanto, uma vez síntese das possibilidades e necessidades objetivas do ser humano num momento histórico determinado, os valores podem ter peso considerável – às vezes determinantes – no desdobramento real de uma dada situação. E, em alguns casos, mesmo que tenham sido deduzidos lógica ou gnosiologicamente. Mas, então, os valores influenciam o desenvolvimento social pelo fato de corresponderem às necessidades objetivas de uma dada situação e não por terem sido – ou melhor, apesar de terem sido – fundados em terreno ontologicamente falso. Em tais circunstâncias, a aplicação prática dos preceitos valorativos produz efeitos que, normalmente, negam frontalmente seus pressupostos lógico-abstratos.

151 Lukács, G., *op. cit.*, vol. II*, p. 328.

Em suma, para Lukács, o desenvolvimento da sociabilidade atingiu, com o capitalismo, um patamar de potencialidades para a realização da liberdade qualitativamente distinta das formações sociais anteriores. Na sociedade contemporânea, a consciência socialmente disseminada de que o homem é o único senhor do seu destino abre possibilidades inéditas à objetivação do devir-humano dos homens.

Todavia, a plena realização dessas potencialidades requer a superação das alienações que predominam na sociabilidade contemporânea, os quais têm no processo de acumulação de capital o seu fundamento ontológico último. Com o capitalismo, a não humanidade socialmente construída passa a ser o momento predominante da reprodução social.

Como essa superação requer a objetivação da generalidade humana para-si e não a mera transformação da natureza, ela apresenta peculiaridades em face de outras objetivações. Acima de tudo, desdobra uma relação entre meio e fim qualitativamente nova, se comparada com a relação típica dos atos de trabalho. Nessa nova relação, os critérios de julgamento do êxito ou fracasso, os critérios de valoração dos resultados da práxis, emanam diretamente do complexo processo de constituição e reprodução da generalidade humana para-si. Nessa nova relação entre meio e fim, os valores jogam um “peso ontológico notável” – e é tarefa específica da ética plasmar em valores que sejam socialmente reconhecíveis, e que expressem o para-si da generalidade humana e da individualidade, as necessidades humano-genéricas que vêm a ser pelo devir-humano dos homens.

Com o comunismo, por um lado, e com a ética, por outro, chegamos ao limite que Lukács se propôs à sua *Ontologia*. O passo seguinte seria desvelar, em sua processualidade mais íntima, o complexo social formado pela ética, e sua relação com a vida cotidiana, na consubstanciação da generalidade humana-para-si. O fato de a morte ter impedido Lukács de concretizar esse programa de pesquisa confere enorme importância às indicações acerca da ética por ele deixadas, de forma esparsa, ao longo da *Ontologia*, mas estão muito aquém da resolução cabal dos problemas que aqui se apresentam. Resta aos lukacsianos, por isso, entre as inúmeras outras tarefas que a história propõe, avançar a partir dos indícios deixados pelo pensador húngaro. Que estas indicações sirvam de desafio e estímulo ao desenvolvimento da investigação deixada incompleta por Lukács.

CAPÍTULO VII

TRABALHADORES E PROLETÁRIOS

Vimos que o trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens. Disto decorreria que os trabalhadores seriam, em todo e qualquer modo de produção, a classe revolucionária? Pelo fato de serem explorados, pelo fato de produzirem a riqueza material da sociedade, seriam os trabalhadores, sempre e em todas as circunstâncias, a classe politicamente decisiva? Este é o primeiro conjunto de questões que abordaremos neste capítulo. O segundo conjunto de questões se relaciona especificamente ao modo de produção capitalista: do fato de que profissões que não realizam o intercâmbio orgânico com a natureza também produzirem mais-valia, segue-se que tais posições teleológicas secundárias seriam, também, trabalho? Qual a relação entre trabalho e trabalho abstrato?

I- Centralidade ontológica do trabalho e centralidade política dos trabalhadores

A relação entre a produção da riqueza material de qualquer sociedade e as lutas de classe não é uma relação imediata nem é determinada apenas e tão somente pelas formas particulares (trabalho escravo, feudal, operário) que o trabalho assume em cada formação social. Entre o intercâmbio orgânico com a natureza e as lutas de classe se interpõe a totalidade social, a totalidade do complexo de complexos que caracteriza cada uma das

formações sociais¹⁵². Isto significa, desde logo, a mediação de complexos parciais como as ideologias de cada classe e de cada grupo social, as determinações históricas mais particulares, bem como o nível de desenvolvimento humano-genérico a cada período.

E isto não é uma dedução lógico-abstrata, muito menos uma formulação carente de fundamento ontológico. Tal afirmação é um fato histórico, uma constatação ontológica.

A transformação da natureza nos bens indispensáveis à reprodução da sociedade escravista era realizada, fundamentalmente, pelos escravos. Por isso, no modo de produção escravista quase toda a riqueza material era produzida pelo trabalho escravo. Essa riqueza era apropriada diretamente pela classe dominante e parte dela era convertida em salários e outras formas de pagamento para os auxiliares dos senhores na dominação dos escravos: os soldados, os administradores, os funcionários do Estado, em alguma medida artistas, intelectuais, professores, etc. Direta ou indiretamente, de modo mais ou menos imediato, todos estes profissionais auxiliavam na reprodução de complexos sociais fundamentais para a reprodução cotidiana do poder dos senhores sobre seus escravos.

Desde muito cedo, portanto, a sociedade de classes¹⁵³ conheceu, ao lado das classes fundamentais (a classe dominante, exploradora, e a classe dominada, explorada), classes intermediárias que cumpriam funções sociais que, não sendo trabalho, eram imprescindíveis para a manutenção e desenvolvimento da exploração dos trabalhadores pelos seus senhores.¹⁵⁴

Nas sociedades escravistas, o desenvolvimento das forças produtivas e da concepção de mundo a elas associada era tão incipiente que ainda não era possível ao gênero humano se elevar ao seu para-si. Sendo muito breve, os homens faziam a história, mas ainda não compreendiam como e por que a faziam. Em parte significativa (que variou entre as diferentes sociedades escravistas) as potências humanas eram projetadas na natureza e/ou nos deuses e o destino humano era compreendido como resultante das forças naturais ou dos desejos dos deuses. E, claro, tanto as forças naturais como os desejos dos deuses eram, igualmente, impossíveis de ser alterados pelos homens. A reprodução social, este complexo processo pelo

152 Lukács, G. *Per uma Ontologia.*, vol. II*, *op. cit.*, pp. 407 e 410.

153 Idem, vol. II*, pp. 495-502. Sobre a sociedade de classes e seu fundamento ontológico no trabalho, cf. da mesma obra, vol. II * pp. 237 e ss.; 206-7 e 323-4. Para um tratamento indireto desta questão, cf. também a discussão por Lukács da relação entre guerra e economia em vol. II* pp. 241-2.

154 Idem, vol. II*, pp. 243 e ss.

qual os atos singulares dos indivíduos concretos se convertem em tendências históricas universais, era compreendida como o resultado das determinações naturais ou divinas. Assim, para os gregos, por exemplo, a escravidão decorria da própria ordem cosmológica (Aristóteles) e seria tão impossível de ser alterada quanto a lei da gravidade.

A transição do escravismo ao feudalismo significou, historicamente, a superação dos limites ao desenvolvimento das forças produtivas inerentes ao trabalho escravo. Isto representou um enorme avanço para a humanidade, como já vimos anteriormente. Todavia, por alguns séculos o rompimento do escravismo implicou uma regressão das forças produtivas, em um caótico processo histórico pelo qual se involuiu de um patamar que conhecia o comércio internacional a unidades locais autossuficientes e muito pobres no primeiro momento, os feudos. Os feudos dependiam ainda mais que o modo de produção precedente dos fenômenos da natureza para a sua reprodução. Um ano de inverno mais rigoroso ou de chuvas mais bem distribuídas podiam significar a maior riqueza ou miséria material de populações inteiras. O isolamento material dos feudos provocou o seu isolamento espiritual. A cultura acumulada em Roma, quando não foi perdida, foi mantida nos mosteiros e nos conventos católicos, sempre com algum depauperamento.

Mesmo com esta momentânea regressão das forças produtivas, a nova classe dominante, os senhores feudais, necessitava de auxiliares para a reprodução da exploração dos servos. Não apenas a Igreja, mas também mercenários para as épocas de guerra e de administradores, auxiliares, ajudantes, etc. para coletarem os impostos, vigiarem os servos, alocarem o trabalho servil pelos domínios senhoriais, aplicarem a justiça e dirimirem os conflitos sociais cotidianos. A sociedade feudal desde o seu início conheceu uma série de atividades que, não realizando o intercâmbio orgânico com a natureza, eram essenciais para a reprodução do poder de classe do senhor feudal sobre o servo.

Foi este o solo histórico que possibilitou o surgimento e desenvolvimento, entre o fim do Império Romano e o apogeu do feudalismo, de uma concepção de mundo fatalista que limitava a existência dos homens no tempo e que convertia esta mesma existência em um calvário. Os homens existiriam apenas entre o Gênesis e o Apocalipse; e, entre os dois, para expiarem o pecado original, suas vidas seriam um constante sofrimento. Na Idade Média, ainda mais que no período escravista, a potência humana de fazer a história era projetada na misteriosa decisão de um deus absolutamente bom e perfeito, capaz, todavia, de criar o mundo de pecados em que vi-

veríamos. As classes sociais seriam determinadas pela intervenção divina: as pessoas seriam o senhor feudal, o servo, o bispo, o coletor de impostos, etc., porque Deus fez com que nascessem filhos de senhores feudais, servos, etc. Eles não seriam o que eram se isto fosse contrário ao desígnio divino: portanto, era por intervenção divina que a sociedade se dividia em classes sociais e, também por decisão divina, era determinado o lugar de cada indivíduo na sociedade.

Tanto no escravismo quanto no feudalismo o desenvolvimento das capacidades humanas (o desenvolvimento das forças produtivas) era incipiente em demasia para que os homens pudessem se destacar da natureza o suficiente a fim de que sua potência exclusivamente humana de fazer a história fosse reconhecida como tal. Naquelas condições históricas, o destino do homem apenas parcialmente podia ser explicado pelas ações humanas, de tal modo que, aos olhos dos indivíduos daquele período, mais do que fazer, os homens sofriam uma história determinada pela natureza ou pelos deuses.

Esta situação se alterou radicalmente com o modo de produção capitalista. Durante os séculos da acumulação primitiva (séculos XVI ao XVIII), o desenvolvimento das forças produtivas, associado à articulação de um mercado internacional graças às Grandes Navegações, possibilitou um afastamento das barreiras naturais ontologicamente superior ao que se verificou no passado¹⁵⁵. Desta nova situação histórica, o que nos importa é a riqueza de uma sociedade não mais dependente em grau significativo dos eventos naturais. Do mesmo modo, as concepções fatalistas que afirmavam a miséria e a desigualdade como resultados da natureza (Aristóteles, por exemplo) ou do pecado original, passaram a ser questionadas pela própria história. O individualismo burguês nascente é a primeira afirmação de que estaria nos indivíduos a potência de se fazer a história. Não apenas Newton, com a Lei da Gravitação Universal, retirou o funcionamento do Universo da dependência de forças divinas, como ainda a concepção de mundo burguesa (de Locke a Rousseau) depositou nos indivíduos a essência de toda a sociedade. Como os homens seriam essencialmente egoístas, pois proprietários privados, a sociedade seria, necessariamente, uma sociedade mercantil: a sociedade burguesa.

Este afastamento das barreiras naturais possibilitou, pela primeira vez na história, o surgimento de uma classe revolucionária: a burguesia. Esta, de modo inédito, se propõe a tomar conscientemente a história em suas mãos. Elabora um projeto de uma nova sociedade (o Iluminismo francês foi sua máxima expressão) e conduz a luta de

155 Idem, vol. II*, p. 306 e ss.

classes para a sua implantação. As revoluções inglesa e francesa são testemunhos deste fato.

As revoluções burguesas, todavia, padeciam de um limite histórico que correspondia ao próprio limite do desenvolvimento das forças produtivas no período: se o afastamento das barreiras naturais era suficiente para colocar os homens no centro da história e do Universo, ainda não era suficiente para colocar em causa a miséria e, portanto, o sofrimento material da existência humana. Os revolucionários dos séculos XVIII postulavam uma “igualdade, liberdade e fraternidade” que não implicava nem o desaparecimento das classes sociais nem uma igualdade que fosse além da igualdade formal que prega serem todos iguais perante a lei. A burguesia era uma classe revolucionária, mas não seria, jamais, comunista.

Para que isso ocorresse era imprescindível um novo avanço das forças produtivas, aquele salto propiciado pela Revolução Industrial (1776-1830). Com ela, foi tão intenso e rápido o desenvolvimento das forças produtivas, que a produção se tornou maior do que as necessidades de toda a humanidade. Em pouco tempo a questão econômica decisiva deixou de ser a falta de produtos para se converter em seu excesso: as crises de superprodução. Nesta nova circunstância histórica, a miséria humana deixou de ser uma determinação insuperável da vida social para se tornar uma escolha: a miséria existe não porque faltam produtos, mas porque relações sociais iníquas impedem que todos tenham acesso à riqueza produzida.

Com a abundância da produção abre-se a possibilidade histórica de a miséria se tornar algo tão ultrapassado quanto o machado de bronze. Uma formação social como a comunista, que organize a produção de tal modo que o produzido seja colocado à disposição de todos os homens, fará da miséria um pesadelo que a humanidade deixou para trás.

O modo de produção capitalista dotou a humanidade de forças produtivas tão desenvolvidas que, pela primeira vez, os homens podem compreender a história como algo feito por eles próprios, e não mais como um destino imposto aos homens pelos deuses ou pela natureza. Hegel dá o primeiro passo, e Marx, algumas décadas depois, o passo conclusivo desta fantástica descoberta: os homens, e apenas eles, são os únicos responsáveis pela sua história. Em outras palavras, a história dos homens seria obra exclusiva deles ao longo do tempo. E os homens a fizeram em circunstâncias herdadas do passado, que não foram de sua escolha, mas a elas reagiram de acordo com as escolhas, mais ou menos conscientes, que foram fazendo cotidianamente. Os atos singulares dos indivíduos determinados

historicamente são os elementos das tendências históricas mais universais, tenhamos ou não consciência deste fato.

E, se a história dos homens é o resultado único e exclusivo das ações humanas, como duvidar que os próprios homens seriam capazes de alterá-la no sentido de explorar as novas possibilidades históricas trazidas pela abundância promovida pelo capitalismo para passarmos à sociedade comunista?

É, portanto, através de um longo processo histórico que a centralidade ontológica do trabalho se relaciona com a centralidade político-revolucionária do proletariado. O trabalho é a categoria fundante tanto do fato de os servos e os escravos não poderem se elevar a classes revolucionárias em suas respectivas sociedades, como também do fato de, com o capitalismo maduro, o proletariado se converter em classe revolucionária. E, igualmente, do fato de a burguesia ter se elevado à classe revolucionária nos séculos XVII e XVIII.

Sublinhemos: do fato de o trabalho ser a categoria fundante do mundo dos homens não podemos deduzir, imediata e necessariamente, que seriam os trabalhadores a classe revolucionária de todo e qualquer modo de produção.

II- Trabalho e trabalho abstrato

A relação entre trabalho e trabalho abstrato não é um tema explorado sistematicamente na *Ontologia* por Lukács. Isto porque o filósofo húngaro partiu de Marx para sistematizar sua ontologia e, portanto, não seria preciso, nem ele julgou necessário, trabalhar todas as questões já investigadas pelo autor de *O capital*. Todas as interpretações e estudos da *Ontologia* levam a crer ser precisamente este o caso da relação entre trabalho e trabalho abstrato. Nenhuma linha foi encontrada que pudesse sequer sugerir haver, neste particular, qualquer diferença entre Lukács e Marx. Talvez o futuro, com as investigações em andamento, torne necessário rever esta afirmação, mas até o momento nada foi encontrado.

Tanto para Lukács quanto para Marx, o capitalismo compartilha com as sociedades de classe precedentes o fato de as classes sociais serem fundadas pela expropriação do trabalho excedente. “Quando, pois, diz Lukács, o desenvolvimento do trabalho, bem como da divisão do trabalho que daqui emerge, em um estágio mais elevado produz uma vez algo qualitativamente novo: o homem é capaz de produzir mais do que lhe é necessário para a própria reprodução. Este novo fenômeno econômico não pode deixar de dar vida a uma estrutura completamente nova: a estrutura de classe e tudo que dela

decorre”.¹⁵⁶ E esta expropriação, por sua vez, tem sua raiz no fato de que apenas o intercâmbio orgânico com a natureza, isto é, o trabalho, produz o conteúdo material da riqueza de qualquer formação social, seja ela qual for. A riqueza produzida pelo escravo, pelo servo ou pelo operário é apropriada pelos senhores de escravos, pelos senhores feudais ou pela burguesia. E tais classes dominantes, no passado como hoje, utilizam parte desta riqueza apropriada para o pagamento de auxiliares imprescindíveis à reprodução da exploração da classe trabalhadora. Os custos com o Estado e os funcionários públicos, com o exército e os complexos ideológicos (escolas, política, meios de comunicação, etc.), são pagos com a riqueza produzida pelo trabalho proletário.

O capitalismo e os modos de produção anteriores compartilham desta determinação ontológica mais universal: o afastamento das barreiras naturais propiciado pelo desenvolvimento das forças produtivas, pela divisão social do trabalho, pela crescente riqueza produzida no intercâmbio orgânico com a natureza, faz com que a reprodução do poder da classe dominante exija um crescente complexo de atividades; estas, ainda que não transformem diretamente a natureza, são imprescindíveis à manutenção do trabalho escravo, servil ou operário. Nisto, repetimos, o capitalismo e os modos de produção que o precedem são muito parecidos.¹⁵⁷

O que torna o capitalismo único é que apenas ele, de todos os modos de produção até hoje conhecidos, é capaz de reproduzir a forma social da riqueza que o caracteriza não apenas nas posições teleológicas primárias (o trabalho), mas também nas posições teleológicas secundárias. Um capitalista pode se enriquecer através de uma fábrica que converte minério de ferro em ferro, como também através de uma escola que apenas vende um serviço: a aula do professor.

O decisivo desta nova situação histórica tem a ver com a peculiaridade da riqueza que a burguesia possui: o capital. Nos modos de produção escravista e feudal, o aumento da riqueza dos senhores de escravo e dos senhores feudais dependia diretamente de um aumento do conteúdo material da riqueza social. Para que um senhor de escravo ou um senhor feudal se tornassem mais ricos era imprescindível uma transformação mais intensa da natureza nos valores de uso imprescindíveis à reprodução das suas respectivas sociedades. Nestas sociedades, de modo imediato, direto e exclusivo, a riqueza da classe dominante se originava do intercâmbio orgânico com a

156 Idem, *ibidem*, vol. II* p. 242.

157 Idem, vol. II**, pp. 502-3.

natureza.

Também no modo de produção capitalista, o conteúdo material da riqueza social é produzido a partir do intercâmbio orgânico com a natureza. Todavia, se isto é verdadeiro para a totalidade da riqueza social, já não o é para todos os burgueses considerados isoladamente. Ou seja, a relação entre a produção do conteúdo material da riqueza social pelo trabalho e a acumulação do capital de cada burguês tomado isoladamente já não é uma relação imediata e direta. Isso tem a ver com o fato de que a reprodução do capital se dá imediatamente pela apropriação da mais-valia e não pela apropriação do conteúdo material da riqueza social advinda da transformação da natureza pelas posições teleológicas primárias.

Explicuemos: o que move o capitalismo não é a produção de valores de uso, mas a produção de mais-valia, do lucro. Apenas será produzido aquilo que for lucrativo: ao produzir carros, televisores ou remédios, o capitalista está de fato interessado em produzir a mais-valia. E como a mais-valia vem diretamente da exploração da força de trabalho, a força de trabalho, digamos, de um professor, pode ser convertida em fonte de mais-valia e, portanto, em momento da reprodução do capital. E, isto, apesar de o professor não operar nenhuma transformação da natureza. O serviço do professor é vendido pelo dono da escola e, desta venda, o capitalista obtém seu lucro.

Isto é uma verdade indiscutível. Todavia, é apenas uma meia verdade. Pois, para que o dono da escola possa vender o serviço do professor, é necessário que haja na sociedade pessoas que tenham dinheiro para comprar tais serviços (os pais dos alunos, por exemplo). Este dinheiro, por sua vez, ou vem diretamente do conteúdo material da riqueza produzida pelos proletários ou, então, vem dos salários pagos pelos capitalistas a seus auxiliares (administradores, engenheiros, técnicos, etc.) ou dos salários pagos pelo Estado aos funcionários públicos. Como a única fonte de renda dos Estados são os impostos, sejam estes pagos pela burguesia ou por seus auxiliares, o salário do funcionário público vem também, ainda que mais indiretamente, do conteúdo material da riqueza produzido pelos proletários.

O trabalho proletário (da fábrica, do campo e dos transportes) é, portanto, a fonte de toda a riqueza capitalista, é o produtor do conteúdo material de toda a riqueza social das sociedades contemporâneas¹⁵⁸. É da apropriação desta riqueza pela burguesia que se origina não apenas a propriedade privada burguesa, mas também a riqueza

158 Idem, vol. II* p. 323.

que, sob a forma de salários, em parte se converte na propriedade privada do restante da sociedade. De uma forma historicamente muito mais rica e mediada, estamos, portanto, ante uma situação que já encontramos nos modos de produção escravista e feudal: é do intercâmbio orgânico com a natureza que emerge toda a riqueza social. A diferença é que com o capitalismo esta riqueza é apropriada sob a forma do capital que imediatamente se reproduz pela mediação da mais-valia, enquanto no escravismo e no feudalismo esta apropriação é feita direta e imediatamente a partir da produção do conteúdo material da riqueza social.

Veja-se essa questão de um outro ângulo. O serviço produzido pelo professor e vendido pelo dono de escola (a aula) é um produto que se esgota e desaparece durante seu próprio consumo. Ao final da aula de um professor, o conteúdo material da riqueza de toda sociedade não foi acrescido nem sequer de um átomo. O patrão se tornou mais rico porque concentrou em seu bolso o dinheiro (portanto, a riqueza) que se encontrava dispersa pela carteira de centenas de pais de alunos. Se a sociedade apenas produzisse serviços como os do professor, de onde viriam os bens materiais sem os quais nenhuma reprodução social pode acontecer? De onde viria o alimento, a energia, as vestimentas, as casas, os remédios, etc., etc., sem os quais o capitalismo é impossível?

Os bens de consumo (roupas, remédios, casas, etc.) e os bens de produção (matérias-primas, ferramentas, fábricas, energia, etc.) apenas podem ser produzidos no intercâmbio orgânico com a natureza, e é nesta conversão da natureza em bens materiais que ocorre toda a produção do conteúdo material da riqueza da sociedade capitalista. É da apropriação desta riqueza produzida pelo trabalho proletário e convertida em salários pelo Estado ou pelos burgueses que se origina o dinheiro com que os pais de alunos pagam ao dono da escola e, portanto, é do trabalho proletário que tem sua origem o capital acumulado pelo dono da escola. Diferentemente do professor, o proletário, ao terminar o seu trabalho, entrega à sociedade um *quantum* novo de riqueza material que será acrescida ao total da riqueza social já existente.

Sem a conversão da natureza no conteúdo material da riqueza social capitalista pelos operários, não haveria nem professor nem dono de escola, nem burguês nem funcionário público, nem Estado nem o prédio das escolas e das fábricas. Não haveria comida, nem energia, nem matérias-primas, nem ferramentas — em suma, não haveria meio algum de subsistência ou de trabalho. Não haveria nenhuma reprodução social possível.

Podemos, agora, esclarecer sumariamente a distinção e a articulação entre o trabalho e o trabalho abstrato: o trabalho é o intercâmbio orgânico com a natureza, a categoria fundante do mundo dos homens. O trabalho abstrato é aquele que produz mais-valia. Como a mais-valia pode ser produzida não apenas no intercâmbio orgânico com a natureza, mas também na prestação de uma enorme gama de serviços, o trabalho abstrato é muito mais amplo que o trabalho. O trabalho abstrato inclui toda e qualquer atividade que produza mais-valia, seja ela ou não uma posição teleológica primária.

O trabalho, por sua vez, é a conversão da natureza nos bens indispensáveis à reprodução da sociedade, inclusive da sociedade capitalista. É ele que produz os bens de produção e de subsistência. O fato de, sob a regência do capital, ele ser também produtor de mais-valia, faz com que seja, além de trabalho, também trabalho abstrato. Se hoje quase todo o trabalho (transformação da natureza) foi convertido em trabalho abstrato (produção de mais-valia), o inverso não é verdadeiro: nem todo o trabalho abstrato produz meios de subsistência e de produção como o faz o trabalho (transformação da natureza).

É isto que levam Marx e Lukács a distinguirem entre trabalhadores e proletários: os primeiros são os produtores de mais-valia; os segundos não apenas produzem mais-valia, são também os únicos produtores de todo conteúdo material da riqueza social.¹⁵⁹

A importância político-ideológica desta distinção entre operários e trabalhadores se resume na contraposição entre as propostas de distribuição de renda e de superação da propriedade privada.

III- Comunismo ou “capitalismo com face humana”?

Vivemos um dos momentos contrarrevolucionários mais longos e profundos da história. Nunca, como hoje, a humanidade passou por tantas décadas sem uma crise revolucionária digna do nome. A última revolução foi a Chinesa, que terminou em 1949. De lá para cá há várias crises, mas nenhuma delas com o caráter de uma revolução.

Este período contrarrevolucionário é, também, um momento de vitória do capital. Nunca, como hoje, a regência do capital foi tão in-

159 Idem, vol. II*, p. 323. Marx, K. *O Capital*, Tomo I, vol. II, p. 188, Ed. Abril Cultural, S. Paulo, 1983. Nesta pequena nota de rodapé, Marx sintetiza as suas postulações sobre o trabalho no Cap. V e no Cap. XIV do mesmo tomo de *O Capital*.

contestada pelo seu oponente histórico, o proletariado. As décadas de “reestruturação produtiva” no chão da fábrica, de neoliberalismo na política e de pós-modernismo na filosofia e ciências humanas assinalam a substituição do patamar de extração da mais-valia do fordismo para um outro, muito mais intenso e alienado, dos *clusters*, da terceirização, do trabalho informal e clandestino, do trabalho tornado ainda mais subordinado às máquinas pela automação e pela informática.

Tal como toda vitória do capital, esta também representa um aprofundamento do que ele tem de mais desumano e brutal. Não há esfera da vida social que não esteja submetida a tensões e em profunda crise. Do casamento à Igreja, da economia mundial à ecologia, dos times de futebol à arte – qual complexo social escapa ao peso da crise, da desesperança, da certeza de que os dias que virão serão portadores de mais desgraças e desumanidades?

Nos nossos dias, tal como ocorreu nos períodos marcadamente contrarrevolucionários do passado, a fisionomia político-ideológica das classes sociais tendem a perder nitidez. Nem a classe operária comparece nas lutas sociais como a força social antagônica ao capital, nem a burguesia exhibe a sua verdadeira dimensão histórica ao se contrapor frontalmente aos trabalhadores. E, nesta penumbra em que quase todos os gatos parecem pardos, os assalariados que vivem da riqueza produzida pelos proletários e que, ao mesmo tempo, direta ou indiretamente sofrem em algum grau a opressão do capital, parecem compor com o proletariado um único e homogêneo bloco social. Não apenas nas lutas políticas o proletariado não se faz presente com sua identidade de classe, como ainda nas lutas sindicais os funcionários públicos e categorias profissionais como os professores tendem, por vezes, a ser mais radicais do que os próprios proletários. E, é também como uma manifestação do período contrarrevolucionário em que estamos mergulhados, que o movimento camponês tende a ser cotidianamente mais avançado e radical que as lutas proletárias.

É com base nesta momentânea ocultação da identidade própria a cada classe social em uma sociabilidade tão marcada pela contrarrevolução que a noção de “trabalhadores” tende a substituir a distinção mais precisa entre proletários e assalariados não proletários. É desta aparência mais imediata que retiram uma aparência de verdade tanto a noção proposta por Ricardo Antunes de uma “classe-que-vive-do-trabalho” como também a proposição de Marilda Yamamoto¹⁶⁰ de um conceito de trabalhadores que abarcaria indistintamente

160 O texto mais significativo destes dois autores, nesta questão particular,

o proletariado e os outros assalariados como os assistentes sociais.

A aparência não é, necessariamente, falsidade. É verdade que a identidade das classes sociais, mesmo daquelas fundamentais, está hoje embaralhada. Mas este fenômeno ideológico é, apenas e tão somente, um fenômeno ideológico. Isto é, por mais que sua presença possa facilitar — e o faz — a exploração dos trabalhadores (ou seja, os proletários e os demais assalariados) pelo capital; por mais que tenha servido à burguesia na substituição do patamar de exploração que foi o fordismo pela realidade muito mais dura do “toyotismo”; por mais que tenha desmobilizado prática, teórica e ideologicamente o proletariado, apesar de tudo isso e muito mais, continua sendo apenas um fenômeno ideológico. Isto é, não cancela as determinações das classes sociais pelo fundamento ontológico do lugar que estas ocupam na estrutura produtiva da sociedade. A burguesia continua explorando o proletariado, os assalariados não proletários continuam sendo, ao mesmo tempo, explorados pelo capital e auxiliares da burguesia na exploração do proletariado. O proletariado continua sendo o produtor de todo o conteúdo material da riqueza social (meios de produção e meios de subsistência), e todas as outras classes sociais, diretamente (como no caso da burguesia) ou indiretamente (como os assalariados não proletários), continuam a viver da riqueza produzida pelo proletariado.¹⁶¹

É neste contexto contrarrevolucionário e no qual as distinções entre as classes sociais são quase totalmente veladas, que adquirem tanto maior importância e visibilidade as propostas centradas ao redor da distribuição de renda quanto mais esquecidas são as propostas de superação da propriedade privada, de superação da exploração do homem pelo homem. Em poucas palavras, na medida em que a única classe social historicamente interessada na superação da propriedade privada, o proletariado, comparece nas lutas políticas com propostas mais propriamente burguesas ou pequeno-burguesas, centradas quase sempre na manutenção do emprego (isto é, na manutenção da exploração do trabalho pelo capital) e na elevação dos salários (isto é, na manutenção da extração da mais-valia), a proposta de superação do capital e sua substituição por uma sociedade comunista parecem carecer de toda a base social e, portanto, parecem ser mera utopia no sentido literal de não ter lugar na história.

Na busca por dias melhores, mesmo entre os revolucionários as propostas comunistas vão perdendo espaço e sendo substituídas

são: Antunes, R. *Os sentidos do trabalho*. Boitempo, S. Paulo, 1999; Iamamoto, M. *O Serviço Social na contemporaneidade*. Cortez Editora, S. Paulo, 1998.

161 Lukács, idem, vol. II*, p. 315.

pelo que parece ser o único possível: já que não há alternativas ao capital, temos de buscar humanizá-lo. A proposta historicamente impossível de colocar o capital sob controle de modo a torná-lo mais humano aparenta ser, neste período contrarrevolucionário, muito mais realista e sensata que a proposta — esta sim, possível — de superarmos o capital pelo socialismo. É assim que a luta fundamental dos nossos dias, a luta contra a propriedade privada, vai se convertendo numa outra luta, pela manutenção da propriedade e da exploração do homem pelo homem: uma luta que se autolimita à busca de uma fórmula mágica de uma sociedade capitalista de face humana. As propostas são muitas e mirabolantes: economia solidária (como se fosse possível qualquer solidariedade econômica entre proprietários privados); cooperativismo (como se a organização da força de trabalho em cooperativas, ou de pequenos capitais em sociedades anônimas, representasse o fim da exploração); campanhas caritativas contra a fome e a miséria (como se elas resultassem da mesquinha dos indivíduos); e assim por diante.

O argumento por trás desta transição da luta contra a propriedade privada para uma luta pela distribuição de renda é, quase sempre, o mesmo: os proletários não são mais os mesmos da época de Marx. Hoje, os assalariados em geral, a pequena burguesia (Marx tem uma denominação precisa: “classes de transição”), comporiam com o proletariado a mesma e única classe social. Seriam todos “trabalhadores”, “assalariados”, e a proposta radical do “velho” operariado, superar a propriedade privada, teria sido enterrada historicamente junto com o proletariado do “século XIX”.

Aos olhos de Lukács, nada seria mais falso. Para ele, as classes sociais são, até mesmo no capitalismo contemporâneo, fundadas na função social que exercem na reprodução do mundo dos homens¹⁶². O proletariado, por isso, é distinto ontologicamente de todas as outras classes sociais por ser ele, e apenas ele, o produtor de todo o conteúdo material da riqueza social ao operar, sob a regência do capital, o intercâmbio orgânico com a natureza. Lukács jamais se iludiu com a viabilidade histórica da social-democracia e suas propostas “humanizadoras” do capitalismo. Jamais trocou o objetivo estratégico de superação da propriedade privada (o projeto histórico do proletariado) pela panaceia universal da “melhor distribuição de renda”. Para ele, o proletariado continua sendo, mesmo no capitalismo desenvolvido, a única classe portadora do trabalho que é a categoria fundante do mundo dos homens e, por isso, na sociedade burguesa, é a classe revolucionária por excelência.

162 Idem, vol. II*, pp. 312, 315.

Para o debate envolvendo o trabalho nos últimos anos, a *Ontologia* de Lukács vem a nos prestar mais este serviço inestimável: lembrar que a aparência é uma parte importante do real, mas apenas uma parte. O fato de ideologicamente trabalhadores e proletários não se distinguirem com nitidez nas lutas cotidianas dos nossos dias e, por vezes, mesmo o proletariado se apresentar como “companheiro” da burguesia, não significa que o capital tenha alterado a sua essência e que o proletariado tenha deixado de ser a classe que produz todo o conteúdo material da sociedade capitalista. Significa, apenas, que atravessamos o pesadelo de um longo período revolucionário. E significa, também, que como todo período contrarrevolucionário do passado, o fim deste em que estamos mergulhados pode muito bem levar à retomada das lutas proletárias pelo comunismo em um patamar historicamente inédito.

Conclusão

A trajetória do marxismo, neste século, se inicia tendo como problema central imediato a transição revolucionária para uma sociabilidade socialista. A problemática continuidade/ruptura entre o velho e o novo, entre o capitalismo e o socialismo, é a pedra de toque do debate político, cultural e filosófico.

A vitória do capital sobre as tentativas de sua superação, vitória esta que na década de 1930 (hoje podemos dizer com mais certeza do que então) já estava em fase de consolidação, levou o marxismo “oficial” a uma paralisia teórica fundada no beco sem saída de tomar como tarefa central provar ter um caráter socialista formas de sociabilidade (a URSS e os PCs) que nunca foram para além do capital¹⁶³. Fortalecem-se as concepções de cunho feuerbachiano no interior do marxismo da III Internacional e, por outro lado, numa reação a isto, consolida-se a trajetória peculiar da Escola de Frankfurt. No seu ocaso, pontuado pelo último Habermas, a tradição crítica terminou por se encaminhar para o neokantismo. Dela não mais surgirão soluções para os graves problemas teóricos não resolvidos pela tradição marxista.

O marxismo estruturalista que, como argumenta Thompson em *A Miséria da Teoria*, é a expressão acadêmica do stalinismo, terminou por se esgotar num estéril debate conceitual que tem no real uma

163 A esse respeito, dois textos são insubstituíveis. O primeiro, de Fernando Claudin, *La Crisis del Movimiento Comunista*, Ruedo Ibérico, 1970, e de Carlos Forcadell, *Parlamentarismo y bolchevización – el movimiento obrero español 1914-18*, Ed. Crítica, Barcelona, 1978.

referência cada vez menos significativa. Não apenas para Althusser e Bourdieu/Passeron, mas também para Gabriel Cohen, o fundador do autodenominado marxismo analítico, o real não é mais a instância resolutive do teórico.

O marxismo ontológico, cujos teóricos mais expressivos são Lukács e Gramsci, ao mesmo tempo que reafirma o caráter comunista da obra marxiana, volta-se a demonstrar que o seu caráter revolucionário também está em conceber o mundo dos homens como uma nova forma de ser, uma nova materialidade, que se consubstanciaria pela construção teleologicamente posta de uma nova objetividade. A dialeticidade e o materialismo da obra marxiana seriam assim completamente reafirmados através da postulação da absoluta (pois ontológica) sociabilidade e historicidade da substância social.¹⁶⁴

Desses pressupostos ontológicos mais gerais, Lukács desenvolve considerações que são valiosas para as discussões que se travam no interior do marxismo hoje. Demonstra que a especificidade ontológica do mundo dos homens ante a natureza é que, no ser social, a substancialidade é o *subjetivo objetivado*, a *causalidade posta*. Uma cadeira não é o material (ferro, madeira, etc.) de que é feita, mas sim este material organizado segundo uma lógica ontológica que apenas pode ser posta mediante uma ação teleologicamente orientada, ou seja, através de um ato de trabalho humano.

A teleologia, portanto, na esfera social (e apenas nela), é uma força objetiva, existe como instância capaz de ordenar o real de modo a criar entes e relações anteriormente inexistentes, ontologicamente novos. Esses novos entes e relações não poderiam vir a ser senão pela modificação teleologicamente orientada da materialidade anteriormente existente.

Todavia, não menos verdadeiro, segundo Lukács, é que essa nova materialidade, essa nova esfera ontológica – o mundo dos homens – é um mundo objetivo, distinto da subjetividade que operou a teleologia inerente a toda transformação do existente pelos homens. A cadeira tem efetivamente uma história distinta da história do seu criador, e esta autonomia da história do objetivado em relação à consciência que o criou é um elemento ontologicamente ineliminável na relação entre o homem e o mundo dos homens, entre a prévia-ideação e o objeto posto pelo ato de objetivação que é o trabalho.

As relações sociais e os objetos assim criados, por serem ob-

164 Para uma discussão mais detalhada do marxismo estruturalista, da Escola de Frankfurt e do marxismo ontológico, cf. Lessa, S. “Lukács e o marxismo contemporâneo”. Rev. Temáticas, ano 1, n. 1/2, 2º sem. 1993, IFCH/Unicamp.

jetivos, têm uma ação de retorno sobre a história da humanidade que não pode ser desprezada nem absolutizada. Eles constituem o horizonte que delinea os problemas e as soluções possíveis em cada momento histórico. Esses horizontes, sempre, são sociais e históricos; ou seja, por serem construtos sócio-históricos podem ser – e são – a todo momento modificados pelas ações humanas.

A concepção da substância humana enquanto causalidade posta representa uma ruptura radical com as duas outras principais vertentes do marxismo neste século.

Rompe com o marxismo estruturalista ao integrar a subjetividade humana enquanto elemento ontologicamente fundamental ao mundo dos homens. A teleologia do trabalho é uma força objetiva na consubstanciação desta nova forma de ser; as categorias sociais apenas podem surgir (e se desenvolver) no interior de processualidades historicamente concretas, em determinação reflexiva com a objetivação de novas posições teleológicas. Toda a busca de determinações conceituais das categorias sociais (como forças produtivas e relações de produção), de modo a evitar contradições lógicas (tal como se propõe o marxismo estruturalista), pode agora ser posta em um novo campo de possibilidades resolutivas. Mas, com essa “transferência” de campos de resolução, a própria questão se altera em profundidade.

Rompe com certa tradição frankfurtiana ao manter a determinação da consciência pelo ser e ao reafirmar a predominância da esfera econômica sobre a totalidade social. No entanto, concebe essas relações como relações de determinação reflexiva; ou seja, o predomínio ontológico da esfera produtiva sobre a totalidade social apenas pode se dar concretamente por meio da objetivação cotidiana de infinitos atos concretos teleologicamente postos. Esses atos, por sua vez, ante as pressões e demandas postas pela dinâmica reprodutiva da formação social em que estão inseridos, têm sempre um caráter de alternativa, de escolha. De modo que a predominância da esfera econômica sobre a totalidade social tem como mediação ineliminável a cotidianidade com suas múltiplas e variáveis determinações, o que faz com que essa predominância possa ser tudo menos mecânica, imediata.

Ou, em outras palavras, essa situação faz com que não se possa determinar, *a priori*, uma forma genérica abstrata e logicamente fixa do predomínio do econômico sobre a totalidade social. A cada momento essa predominância se afirma de maneira distinta, o que pode incluir, momentaneamente, até mesmo a sua aparente negação: uma radical alteração da esfera econômica pela ação da totalidade social,

como ocorre nos momentos revolucionários.

Metodologicamente, as possibilidades resolutivas abertas pela ontologia lukacsiana são enormes, pois rompem com a relação de exterioridade entre o sujeito e o objeto sem cair na identidade absoluta de um com o outro. Nem Feuerbach nem Hegel: temos aqui um legítimo *tertium datur*. O objeto é portador de suas determinações ontológicas específicas, e é ele que comporá o campo resolutivo do grau de veracidade de uma teoria. Todavia, esse objeto nem é estático nem deixa de ser, em algum grau, subjetividade objetivada. Portanto, é o campo da objetividade que coloca as demandas metodológicas necessárias à sua apreensão pela subjetividade, não existindo por isso nenhuma questão metodológica que possa ter sua resolução *a priori* no campo mais abstrato da lógica e do rigor meramente formal. Essa postura se distingue radicalmente do empirismo e do positivismo ao considerar o objeto como histórico. Mesmo a natureza mais pura, nesse sentido, se constitui enquanto objeto ao longo da história, sem que isso em nada diminua sua objetividade ontológica primária.¹⁶⁵

As investigações lukacsianas parecem apontar que nem o materialismo (a determinação da consciência pelo ser) nem a dialética (movimento do real enquanto complexo de complexos) estão esgotados. A investigação sistemática da ontologia lukacsiana, ainda no seu início, tem revelado potencialidades surpreendentes para a compreensão do mundo em que vivemos. Isto, todavia, não significa desconhecer que graves problemas não tiveram sua resolução delineada, nem sequer nos termos mais gerais, pelo filósofo húngaro. Um dos problemas mais evidentes se relaciona ao elevado preço pessoal e teórico que pagou à tragédia deste século: até sua morte, Lukács considerou a URSS como socialista — ainda que com deformações —, e a defendeu enquanto tal. As consequências desta posição transpassaram para a sua investigação ontológica ao tratar da política enquanto complexo social. As suas análises acerca do Estado e do Direito também refletem, ainda que de modo mais mediado, essa sua posição política.¹⁶⁶

Apesar dos problemas e das debilidades pontuais que a *Ontologia* de Lukács apresenta, para nós, marxistas deste final de século, há

165 Sobre a questão do método na *Ontologia*, cf. Lessa, S. “Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): o problema do método na Ontologia de Lukács”. Praia Vermelha — Estudos de Política e Teoria Social, Pós-Graduação em Serviço Social/UFRJ, v. 1, n. 2, 1999.

166 Sobre este aspecto, cf. Lessa, S. “Lukács, Direito e Política” in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.

nela um enorme manancial a ser explorado para a nossa sobrevivência enquanto corrente intelectual e política. Para os não marxistas, os escritos do último Lukács se constituem numa interlocução indispensável, dada a originalidade, profundidade e abrangência do campo de investigações ontológicas que descortina.

APÊNDICES

LUKÁCS E A ONTOLOGIA: UMA INTRODUÇÃO¹⁶⁷

Georg Lukács nasceu na Hungria em 1885, dois anos após a morte de Marx e ainda em vida de Engels. Faleceu em 1971, quando o estruturalismo exibia suas primeiras crises e a “pós-modernidade” ainda dava os seus primeiríssimos passos. Participou ativamente do que se transformou, com todos os prós e contras, da tragédia deste século: tal como tantos outros revolucionários, apostou todas as suas fichas na Revolução Russa, em especial no leninismo, e até o final de sua vida, manteve sua adesão ao que veio a se transformar o Leste Europeu.

Quando se entra em contato com a obra Lukács pela primeira vez, não raramente esta parece ser a questão mais urgente: foi ele ou não um stalinista. O fato de a resposta depender do que entendemos por “stalinista” é já um indício do terreno nebuloso em que nos encontramos. Se por este termo entendemos uma adesão incondicional a Stalin, há argumentos suficientes para afirmar taxativamente que Lukács não foi um “stalinista”. Ele realizou uma incansável “luta de guerrilha” contra a consolidação do que teoricamente se cristalizou como o dogma stalinista, se opôs ao abandono da tradição hegeliana enquanto um dos elementos constituidores do pensamento marxiano, criticou incansavelmente o mecanicismo e o economicismo do “marxismo oficial”. Em suma, não há nenhuma

167 Texto publicado na Revista Outubro, n. 5, Ed. Xamã, S. Paulo, 2001.

identidade entre Lukács e o stalinismo neste patamar.¹⁶⁸

Contudo, se entendemos por stalinismo um campo mais amplo, que se particulariza no interior do marxismo no século XX pelas teses do “socialismo em um só país” e pela defesa do modelo soviético como um passo efetivo na direção da sociedade comunista, certamente Lukács se encontraria no seu interior. Até o final de sua vida entendeu que as “deformações” do socialismo soviético diziam respeito, apenas, às esferas da política e da ideologia, não atingindo as relações de produção. Talvez emblemática de sua posição política tenha sido a sua postura quando do Levante Húngaro de 1956: participou ativamente da revolta, foi ministro do governo rebelde, mas foi contra o rompimento com a União Soviética. Nunca abandonou a ideia de que uma reforma, para ele ao mesmo tempo possível e imprescindível, poderia converter o sistema soviético em autêntico socialismo. Talvez não seja um exagero afirmar que foi ele um incansável e intransigente reformista no interior do “socialismo real”

Suas obras não poderiam deixar de trazer a marca desta sua opção pela “radical oposição reformista” no interior do bloco soviético – e certamente está aqui a clivagem fundamental entre Lukács e o seu mais brilhante discípulo, István Mészáros. Reconhecer estas marcas, contudo, em nada nos aproxima daquela posição, não rara, que recusa *in totum* toda a sua produção de maturidade como mera expressão do stalinismo. Assim o fizeram tanto os seus ex-discípulos que passaram ao campo liberal-burguês, como Agnes Heller e Ferenc Feher, autores claramente conservadores como Kipadarky, Gáspár Tamas, e, entre nós, em um livro recentemente publicado, Juarez Guimarães¹⁶⁹. Esta posição está completamente equivocada: joga-se fora a criança junto com a água do banho. Contudo, fechar os olhos a esta relação, e às suas consequências teóricas, não tem sido menos problemático.

Esta relação de Lukács com o stalinismo, contudo, é apenas o primeiro e mais superficial aspecto de uma problemática muito mais complexa. A evolução política e intelectual de Lukács, ao longo de quase um século de existência, desdobrou uma relação com Marx, e com o comunismo, muito heterogênea, o que adiciona muitos elementos complicadores para a análise de sua posição política. O jovem Lukács, anterior à *História e Consciência de Classe* (1923), transitou

168 Nicolas Tertulian publicou o mais importante texto acerca da oposição de Lukács ao stalinismo, intitulado “Lukács e o stalinismo”, Rev. Práxis, n. 2, Setembro de 1994.

169 Guimarães, J. *Democracia e Marxismo – crítica à razão liberal*. Xamã, 1999. Cf. em especial pp. 104, 111-116.

de uma posição neokantiana para uma outra fortemente influenciada por Hegel. Com a I Guerra Mundial (1914-18) e a Revolução Russa de 1917, a sua trajetória intelectual deu uma guinada à esquerda que seria definitiva: abraçou o campo marxista-revolucionário e aderiu ao Partido Comunista Húngaro.

Participou da Comuna Húngara de 1919 e, com a derrota desta, passou à clandestinidade. Seus ensaios publicados em *Tática e Ética e História e Consciência de Classe* são a expressão mais acabada deste momento: uma concepção messiânica dos partidos comunistas, uma concepção teleológica da história em direção ao comunismo e uma concepção fortemente hegeliana do proletariado como a mediação que realizaria a identidade sujeito-objeto através da revolução socialista. As debilidades, hoje evidentes, desta posição o levaram, após um áspero debate no interior do movimento revolucionário¹⁷⁰, a abandoná-la e iniciar uma crítica da tradição: é neste movimento que, no início da década de 1930, Lukács tem contato, em Moscou, com os *Manuscritos de 1844*, texto então ainda inédito, e que confirma a sua intuição que teríamos no pensamento marxiano uma nova e revolucionária concepção de mundo (*Weltanschauung*) – e que esta seria a perspectiva mais adequada para compreender seus escritos “econômicos”, “filosóficos”, “sociológicos”, “políticos” etc.

É também nesta época que Lukács decidiu abandonar a militância política direta: derrotado no episódio das *Teses de Blum* (Blum era seu codinome), convenceu-se que era pior político que teórico. Há de se levar em conta, também, que, àquela época, a consolidação do stalinismo tornava a arena política cada vez mais inóspita, mesmo para a “oposição reformista” de Lukács – por uma razão ou outra, possivelmente um pouco por cada uma, Lukács concentrou na sua “guerra de guerrilha” no campo da teoria e, com exceção do Levante Húngaro de 1956, nunca mais ocupou nenhum cargo de direção política.

Desde a leitura dos *Manuscritos de 1844* até o final de sua vida, a trajetória intelectual de Lukács evolui para a elaboração de uma proposta de recuperação de Marx que pusesse em relevo o caráter radicalmente revolucionário da sua obra. Contra todas as concepções que cancelam a possibilidade ontológica da revolução socialista, Lukács se propõe a demonstrar como, por quais mediações, os homens são os únicos responsáveis por sua história, de tal modo

170 A Ed. Verso publicou, em 1997, uma coletânea de textos, que se julgavam perdidos, de defesa de *História e Consciência de Classe* por Lukács, intitulada *In Defense of History and Class Consciousness*. Há um excelente artigo de Nicolas Tertulian sobre este texto: “Metamorfoses da filosofia marxista: a propósito de um texto inédito de Lukács”, *Crítica Marxista*, n. 13, 2001.

que não há nenhuma justificativa para que a ordem burguesa venha a ser o “fim da história”, tanto na versão hegeliana quanto na farsa de Fukuyama.

Este empreendimento levou Lukács a confrontar todas as mais significativas correntes teóricas deste século. Não apenas combateu o irracionalismo (com argumentos que mantêm sua validade, em muitos aspectos fundamentais, mesmo em relação à maioria das vertentes pós-modernas), como ainda as principais concepções burguesas que afirmam a eternidade da ordem capitalista. Argumentou contra o estruturalismo, que termina por conduzir à “morte do sujeito” e cancela os homens como demiurgos de sua história; criticou o stalinismo, cuja concepção teleológica da história representa a negação da concepção marxiana. E cruzou espadas com os idealistas de todos os matizes que cancelam a reprodução material como o momento predominante da história (e, por tabela, embora aqui haja muitas mediações que devam ser consideradas na análise dos casos concretos, também cancelam o trabalho enquanto categoria fundante do ser social). Para sermos breves, a obra de Lukács se converteu num diálogo crítico incessante com o que de mais significativo ocorreu no debate teórico do século XX, sendo, também por isso, portadora de uma universalidade que o torna um pensador atípico em nossa época. Se há um veio condutor de sua trajetória da maturidade, certamente é este: explicitar as mediações sociais que fazem do homem o único demiurgo de seu próprio destino, demonstrando a possibilidade ontológica (que não significa a viabilidade prática imediata, nem implica um programa) da revolução comunista (na acepção marxiana do termo).

É nesta rica trajetória intelectual que Lukács vai acumulando, desde os anos trinta até sua morte, os elementos que culminarão em suas duas grandes obras de maturidade: a *Estética* e a *Ontologia*¹⁷¹. Entre os momentos mais importantes desta trajetória temos seus estudos estéticos, que lhe possibilitam investigar a fundo os fenômenos ideológicos e sua relação com o desenvolvimento da reprodução social; seu acerto de contas com Hegel, que passa por *O Jovem Hegel* e por um capítulo de sua *Ontologia*, no qual distingue o “verdadeiro” do “falso” na sua obra¹⁷²; e, finalmente, sua investigação das conexões categoriais mais genéricas da reprodução social que o conduzirão, no início dos anos sessenta, à descoberta desta “bela palavra

171 Lukács, G. *Estética*, Ed. Grijalbo, México, 1966. A *Ontologia* compreende, na verdade, dois textos: *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, ed. Riuniti, Roma, 1976-81, e *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*, Guerini e Associati, Nápoles, 1990.

172 Publicado no Brasil como um volume separado com o título *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, *op. cit.*

ontologia”¹⁷³ e à elaboração do que viria a ser seu último grande texto, a *Ontologia*.

Portanto, retornando à questão da relação de Lukács com o stalinismo, se no plano imediatamente político temos uma relação de oposição reformista ou de adesão crítica, esta caracterização apenas se aproxima da verdade se levarmos em conta que seu desenvolvimento intelectual foi dos mais complexos, o que torna esta relação tudo menos uma relação simples, que pode ser caracterizada por um simplório “sim” ou “não”. Ignorar a complexidade desta relação tem servido, invariavelmente, como desculpa para se esquivar de uma análise, necessariamente trabalhosa devido a seu volume e complexidade, de seus textos mais significativos.

Há ainda, uma outra esfera de problemas que deve ser considerada num artigo introdutório à obra de maturidade de Lukács: seu significado para a discussão específica, e área de conhecimento particular, a que se dedica: a estética e a ontologia. Bastante, ainda que longe do suficiente, já foi escrito acerca de suas contribuições e inovações nas questões estéticas, em especial da crítica literária. É este o aspecto de sua obra mais explorado e mais bem conhecido. Entre nós há uma tradição lukacsiana que se concentrou neste aspecto, articulada principalmente ao redor de Roberto Schwartz e, numa vertente em tudo diversa, de Carlos Nelson Coutinho, Leandro Konder, José Paulo Netto e Celso Frederico¹⁷⁴. Contudo, há outra dimensão em que sua contribuição tem sido mais investigada nas últimas décadas: as suas formulações para a compreensão da relação do homem (nas dimensões de indivíduo humano e humanidade) com sua própria história (novamente, individual e coletiva). Como nenhum outro pensador após Marx, Lukács se debruçou na exploração das mediações pelas quais os homens fazem a sua própria história, “ainda que em circunstâncias que não escolheram”. Como é este o meu campo de estudo, será este o eixo deste texto de apresentação.

173 Oldrini, G., “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”, in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002. Partindo dos anos trinta até o início dos anos sessenta, Oldrini aborda os momentos decisivos que levaram Lukács da leitura dos *Manuscritos de 1844* à *Ontologia*.

174 Bastante úteis ao leitor não especializado são os textos de José Paulo Netto (principalmente a “Introdução” in *Lukács* da Coleção Grandes Cientistas Sociais, ed. Ática 1981) e *Lukács um clássico do século XX*, por Celso Frederico, Ed. Moderna, 1977. Há, ainda, duas entrevistas de Lukács, publicadas no Brasil, que compõem uma bela introdução ao pensador húngaro: *Conversando com Lukács*, Paz e Terra, 1969, e *Pensamento Vivido*, AdHominem, 1999.

O problema da essência humana

Resumindo, talvez além do admissível, as investigações acerca da essência humana, poderíamos afirmar que nela encontramos dois grandes momentos: o primeiro, que vai dos gregos até Hegel, e o segundo, de Marx até nossos dias.

O primeiro período se subdivide em três momentos. A Grécia antiga que, desde Parmênides, estabeleceu o patamar do que viria a ser a discussão até Hegel; o período medieval, Santo Agostinho e São Tomás como seus maiores expoentes; e, finalmente, Hegel, principalmente o da *Fenomenologia do Espírito*. O que caracteriza todo este primeiro período é a concepção dualista/transcendental de que teríamos um “verdadeiro ser”, que corresponderia à essência, à eternidade, ao fixo; e um ser menor, ou uma manifestação “corrompida” do ser, que seria a esfera do efêmero, do histórico, do processual.

No mundo grego, a concepção da relação entre o homem e seu destino foi moldada a esta concepção mais geral. Existiria uma dimensão essencial, eterna, que não poderia ser construído dos homens nem poderia ser por eles alterada. Esta dimensão, por sua vez, impunha limites ao fazer a história pelos homens. Assim, em Platão, a direção da história é dada não pelas ações dos próprios homens, mas pela referência fixa ao modelo, também fixo, da esfera essencial das Ideias.

Mutatis mutandis, em Aristóteles um esquema análogo pode ser encontrado. O Cosmos seria uma estrutura esférica que articularia uma esfera eterna (a das estrelas fixas) com o seu centro, no qual se localizaria a Terra, onde tudo não passaria de movimento, de história. Esta estrutura forneceria a cada coisa o seu “lugar natural”, de tal modo que conhecer a essência de cada ente nada mais significava que descobrir o seu “lugar natural” dentro da estrutura cosmológica. O “lugar natural” dos homens seria o espaço limitado pelos semideuses e pelos bárbaros: a humanidade poderia se desenvolver no espaço entre os bárbaros (os humanos mais primitivos) e os gregos (em especial os atenienses, os humanos mais desenvolvidos). Tal como em Platão, também em Aristóteles o limite da história humana é dado não por alguma dimensão propriamente sócio-histórica, mas pelo caráter dualista de sua concepção de mundo: a essência impõe aos homens o “modelo” da Idéia ou o “lugar natural” do Cosmos. Em ambos os casos, cabe aos homens apenas desenvolver

as possibilidades que lhes são fornecidas por esta estrutura ontológica mais geral.

A enorme crise que marca a transição do escravismo ao feudalismo é o primeiro momento da história humana em que, por séculos, os homens foram submetidos a um processo de decadência. As contradições internas ao modo de produção escravista, potencializadas pela sua particularização em Roma, junto com a expansão dos povos bárbaros (que se relacionava, em alguns casos como os varegues e magiares, com a expansão do Império Chinês), fez com que a crise do Império Romano fosse também a crise final do escravismo. Desta crise, dos entulhos de Roma e da sua apropriação pelos povos “bárbaros”, surgiu, num processo tortuoso, desigual e muito prolongado, o que viria a ser o modo de produção feudal.

A vivência, por séculos, de um processo histórico de decadência no qual a única certeza era que o amanhã seria pior que o hoje, deu origem a uma concepção fatalista da história. Tal fatalismo é o reflexo ideológico do “destino cruel” ao qual os homens estavam submetidos naquele momento histórico. Por esse motivo, as seitas religiosas então portadoras de uma concepção segundo a qual os homens estavam aqui na Terra para sofrer e pagar os seus pecados transformaram-se na expressão ideológica predominante daquele momento histórico. Foi neste contexto que surgiu e se desenvolveu a Igreja católica.

Tal como a concepção grega de mundo, aqui também se mantém uma estrutura ontológica dualista: Deus, enquanto eterna e imutável essência de tudo, *versus* o mundo dos homens, cuja característica é ser *locus* do pecado e, por isso, efêmero, mutável e transitório. Tal como os gregos, os homens medievais também concebiam a sua história como a eles imposta por forças que jamais poderiam controlar. Diferentemente da dos gregos, contudo, a concepção cristã pressupõe os homens como essencialmente ruins, pecadores e, por isso, merecedores do sofrimento terreno. O pecado original explica a razão e os limites do sofrimento humano: temos um destino de sacrifícios porque pecamos; este sacrifício termina com o Apocalipse e o Juízo Final. Depois dele, a danação eterna ou o Paraíso. Novamente, a história humana seria portadora de limites que não poderiam ser alterados pelos homens: estava encarcerada entre o Gênesis e o Apocalipse.

A passagem do mundo medieval ao mundo moderno não conseguiu romper completamente com a dualidade entre a eternidade da essência e a historicidade do mundo dos homens. Certamente o pensamento moderno abandona a concepção medieval de uma

essência divina dos homens; a essência humana é agora entendida como a “natureza” dos homens. Esta “natureza”, por sua vez, nada mais é que a projeção à universalidade da “natureza específica” do homem burguês: acima de tudo, ser proprietário privado. Os padrões modernos de racionalidade e de essência humanas correspondem às condições de vida nas sociedades mercantis, então em pleno desenvolvimento. A relação comercial capitalista, um momento apenas particular da história, é transformada na essência eterna e imutável de todas as relações sociais: o homem se converte em lobo do homem.

Tal como com os gregos e os medievais, também o pensamento moderno está preso à concepção segundo a qual os homens desdobram na sua história determinações essenciais que nem são frutos de sua ação, nem poderiam ser alteradas pela sua atividade. Por serem essencialmente proprietários privados, o limite máximo do desenvolvimento humano não poderia jamais ultrapassar a forma social que permite a máxima explicitação dessa sua essência imutável: a propriedade privada. Não há como se superar a sociabilidade burguesa porque o homem, sendo essencialmente um egoísta e proprietário privado, não conseguiria efetivar nenhuma relação social que superasse essa sua dimensão mesquinha. Nisto se resumem, no que agora nos interessa, as reflexões acerca da “natureza humana” nos modernos. De Locke e Hobbes a Rousseau, a natureza humana comparece como a determinação essencial dos homens, determinação esta que impõe os limites da história e que não pode ser por esta alterada. Sob uma nova forma, e com um novo conteúdo de classe, nos defrontamos novamente com a velha concepção ontológica dualista: há uma dimensão essencial que determina a história sem ser resultante, nem poder ser alterada, pela história que ela determina. Para os modernos, esta dimensão é a “natureza” de proprietário privado dos indivíduos humanos.

Hegel leva esta concepção às suas últimas consequências. O Espírito Absoluto é o resultado rigorosamente necessário das determinações essenciais do Espírito em-si: a essência, posta no início, determina sua passagem para o seu para-si. A verdade está no fim, mas a essência do processo que determina o fim como verdade está posta já no seu primeiro momento. Direção dada pela essência, a história adquire um caráter teleológico cujo resultado não poderia ser outro senão a plena explicitação da essência já dada desde o início: a sociedade burguesa representa o “fim da história”.

Lukács explicitou à sociedade os traços “positivos”, “revolucionários” e “verdadeiros” das realizações hegelianas, fundamentalmente sua concepção da história enquanto uma processualidade dialética.

Não poderíamos, aqui, nos deter sobre este aspecto do problema, ainda que nos pareça imprescindível ao menos assinalá-lo. O que a nós importa é que, tal como na Grécia clássica, a essência em Hegel não é um construto, nem poderia ser radicalmente modificada pela processualidade (a história dos homens) da qual é a determinação essencial. E, se a essência funda o processo, o problema da origem da essência, de sua gênese, passa a ser literalmente insolúvel. Para os gregos, esta questão nunca foi decisiva, pois como, segundo eles, para a essência ser perfeita teria de ser eterna, a questão da sua gênese pôde ser evitada. Para a Idade Média, a origem da essência dos homens está em Deus, especificamente na Criação. Para eles, portanto, desde que não se perguntasse pela gênese de Deus (tal como entre os gregos, descartada pela afirmação de sua eternidade), a origem da essência humana era explicada pela ação divina.

Para os modernos, esta questão era resolvida pela afirmação da eternidade da “natureza” humana. Ser humano significa ter a natureza dos homens, isto é, acima de tudo, ser portador da “racionalidade” do proprietário privado. Em última instância, a concepção de que Deus fez os homens com esta natureza permeia os escritos de muitos dos seus mais importantes pensadores. Em Hegel, o problema da gênese recebe uma solução de caráter estritamente lógico. Na *Ciência da Lógica* termina por transformar o “nada”, de não-ser, não-existente, em o “ser-do-outro” – numa relação de alteridade, de diferença, em vez de uma relação de negação ontológica. Com isso Hegel perde a possibilidade de incorporar, em seu sistema, a negação ontológica, categoria decisiva na história humana, ainda que não exclusivamente nela.¹⁷⁵

A essência a-histórica não pode possuir na história sua gênese; por isso toda concepção história que se baseia nesta concepção deve pressupor, de alguma forma, uma dimensão transcendente que funda esta mesma essência. Tal determinação não social da história humana faz com que esta seja portadora de um limite que ela não pode em hipótese alguma superar, e não é mero acaso que em todos os casos este limite seja exatamente a sociedade à qual pertence o pensador. Para Aristóteles, o lugar natural dos homens fazia de Atenas o último e mais desenvolvido estágio de desenvolvimento humano; para a Idade Média, a sociedade feudal era uma criação divina que corresponderia à essência pecadora dos homens; para os modernos, a melhor sociedade é aquela que possibilita a explicitação plena do egoísmo essencial dos proprietários privados, a sociedade mercantil burguesa; e, finalmente, para Hegel, a plena realização da essência

175 Cf. Lessa, S. “Lukács, Engels, Hegel e a categoria da negação”. Ensaio, n. 17-18, São Paulo, 1989.

humana é o Espírito Absoluto, no qual a sociedade burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*) encontra no Estado seu complemento dialético ideal, garantindo assim a vida social em seu momento mais pleno (o que inclui, claro, a propriedade privada burguesa).

Em suma, todas as principais concepções ontológicas, da Grécia a Hegel, conceberam a essência humana como a-histórica, no preciso sentido de que ela funda e determina a história da humanidade, contudo, não pode ser determinada ou alterada por ela. A imutabilidade da essência aparece como condição indispensável da história: a efemeridade dos fenômenos históricos apenas poderia existir fundada por uma instância externa à história. Desta concepção ontológica decorrem três consequências inevitáveis:

1) o fundamento da história não pode ser ela própria, mas sim uma instância a ela transcendente. Daqui o caráter dualista das ontologias até Marx, Hegel inclusive;

2) por ser fundada em uma categoria não histórica, o sentido da história decorre da essência da sua categoria fundante (a ordem cosmológica, o Mundo das Idéias, Deus, a “natureza” do proprietário privado burguês ou o Espírito hegeliano). A realização dessa essência se transforma no limite intransponível à história humana: o desenvolvimento da humanidade, por possuir um fundamento que não ele próprio, termina limitado por barreiras que não decorrem dele, e por isso não as pode superar. É este elemento de todas as ontologias antes de Marx que as faz ideologias justificadoras do *status quo* da sociedade na qual surgiram. É aqui que reside explicitamente seu caráter mais conservador;

3) por ter um início e um fim determinados por uma essência a-histórica, as ontologias de que tratamos não poderiam evitar uma concepção teleológica da história. O destino humano teria sua explicação última no sentido da história, sentido este determinado do exterior da história enquanto tal.

Segundo Lukács, o projeto revolucionário marxiano realiza a superação de todas estas concepções a-históricas da essência humana, bem como das concepções teleológicas da história que necessariamente as acompanham. É isto que o pensador húngaro se propõe a demonstrar com a sua *Ontologia*. Para facilitar a exposição de como Lukács realiza esta demonstração, a desdobraremos em dois momentos: 1) o estatuto ontológico da essência; e 2) as categorias ontológicas que fundam a historicidade da essência humana.

O estatuto ontológico da essência

Todas as ontologias até Hegel consideram a essência como o “verdadeiro ser”, ou seja, a essência concentraria em si um *quantum* maior de ser que os fenômenos. Há, neste sentido, uma clara distinção do *estatuto de ser* entre o essencial e o fenomênico: o primeiro é autenticamente, o segundo apenas pode existir tendo na essência o seu fundamento. Portanto, a existência do fenômeno é, para sermos breves, de segunda ordem, decorrente da existência primordial da essência. Esta supremacia ontológica da essência é o fundamento último das concepções teleológicas da história, pois – novamente sendo extremamente sintético – o desenvolvimento histórico teria por direção e sentido necessários a realização desse ser essencial.

Marx opera uma reviravolta nesta concepção, segundo Lukács. Para Marx a essência e o fenômeno são categorias que possuem o mesmo *estatuto ontológico*, são igualmente existentes e igualmente necessários ao desdobramento de todo e qualquer processo. Não há absolutamente nenhuma processualidade que não desdobre, no seu desenvolvimento, uma relação entre essência e fenômeno. Em sendo assim, o que distinguiria essência e fenômeno seriam as distintas funções que exercem no interior da processualidade da qual são determinações.

Um processo é, necessariamente, a passagem de uma dada situação à outra (a passagem de uma semente a uma árvore, ou de uma monarquia a uma república). Esta passagem possui alguns elementos necessários:

1) os seus momentos devem ser distintos entre si, senão não teríamos um processo. Tais momentos têm de possuir, portanto, cada um deles, elementos que os diferenciam entre si e os tornam únicos. Assim, cada momento da passagem da semente à árvore, ou da monarquia à república, constitui um momento distinto e, nesse sentido, singular, no interior do processo;

2) a singularidade dos momentos do processo não significa, contudo, que não haja, também, elementos de continuidade que os permeiem a todos. Assim, a proclamação da república no Brasil e a derrubada revolucionária da monarquia absolutista na França de Luiz XVI são, ambas, passagens da monarquia à república. Contudo, são processos absolutamente diferentes porque são partícipes da história de dois países completamente distintos. A monarquia e a

república brasileiras possuem determinações históricas comuns, de tal modo que perpassaram também o processo de transição de uma a outra. O mesmo se pode dizer da realidade francesa. No exemplo da semente e da árvore, o mesmo DNA é uma determinação que está presente ao longo de todo processo, e esta presença de um elemento comum a todo o processo em nada diminui a singularidade de cada um dos seus momentos;

3) Há, portanto, duas determinações fundamentais para que ocorra qualquer processo: os elementos de continuidade que articulam cada um dos seus momentos singulares em *um único* processo, e os elementos que consubstanciam a diferença dos momentos entre si e, portanto, do ponto de partida do processo do seu ponto de chegada;

4) A relação entre essas determinações fundamentais é dupla. Por um lado, os momentos singularizantes que consubstanciam cada momento particular do processo são a mediação indispensável para que o processo se desdobre enquanto tal. Assim como em qualquer dos processos históricos citados, cada um dos eventos que articulam a transição da monarquia à república constitui a mediação sem a qual aquela transição específica não poderia ocorrer. Por outro lado, também é verdade que, em cada um desses eventos, o horizonte possível de desenvolvimentos futuros é dado pelo campo de possibilidades historicamente reais inscritas no seu *hic et nunc*. Por isso, cada momento do processo é único, irrepetível – o que quer dizer, é novo, inédito – e, concomitantemente, é portador de todas as determinações passadas que condicionaram sua gênese. O que equivale a dizer que são eles, também, portadores das determinações históricas mais gerais do processo. O mesmo, *mutatis mutandis*, pode ser dito da transformação da semente em árvore.

Há, portanto, intrínsecas a toda processualidade, duas funções ontológicas articuladas e distintas: as determinações mais universais que perpassam todo o processo, e os momentos singulares que consubstanciam as mediações indispensáveis para que o processo evolua de um estágio mais primitivo a outro mais desenvolvido. Sem as determinações mais universais, o processo não teria continuidade, seria o mais absoluto caos. Sem os processos de singularização não haveria as mediações indispensáveis para que o processo possa passar de uma dada situação à outra. É isto que, segundo Lukács, diferenciaria essência e fenômeno para Marx: os elementos de continuidade consubstanciam a essência, e os elementos de singularização, a esfera fenomênica. Claro que, nesta determinação reflexiva, o fenômeno só pode vir a ser em sua relação com a essência, enquanto esta apenas pode se desenvolver pela mediação fenomênica: há aqui

uma constante interação entre as duas categoriais, de tal modo que:

a) diferentemente de todas as ontologias anteriores, o desenvolvimento dos fenômenos exerce uma influência real no desdobramento da essência, que poderá ser profundamente transformada pelo fenômeno. Pensemos, por exemplo, num processo revolucionário;

b) ao contrário de todas as ontologias que o precederam, para Marx a essência não se identifica *imediata e diretamente* com o universal. Na enorme maioria das vezes, a essência tende a ser a universalidade do processo, contudo, em momentos de rupturas ontológicas (como as revoluções, por exemplo), o essencial pode se manifestar em um evento singular, que traz em si o novo a ser realizado pela história;

c) superando todas as concepções ontológicas anteriores, a essência, em Marx, tal como o fenômeno, é uma determinação inerente à história e uma categoria absolutamente processual. Não mais se distingue por ser ela, a essência, eternamente fixa, a-histórica, enquanto o fenômeno seria o *locus* da mudança, do efêmero, do histórico. Esta concepção permite a Marx postular que a essência humana é construto da história dos homens e que, no interior desta se distingue, enquanto categoria, por concentrar os elementos de continuidade do desenvolvimento humano-genérico – e, jamais, por se constituir no limite intransponível da história humana.

Com isto encerramos o primeiro momento deste texto: teríamos em Marx uma concepção radicalmente nova da relação entre os homens e sua história. Esta seria, em todas as suas dimensões, mesmo as mais essenciais, um construto humano, e não haveria nenhuma dimensão transcendente à história a determinar os processos sociais. Os homens seriam os únicos e exclusivos demiurgos do seu destino, não havendo nenhum limite imposto aos homens senão as próprias relações sociais construídas pela humanidade.

Há, contudo, como mencionamos, um segundo momento: a exploração das mediações ontológicas pelas quais os homens de fato construíram sua própria história. Há a necessidade, portanto, de se demonstrar como, com que mediações, de que modo, os homens fazem a sua própria história – ou, se quiserem, a sua própria essência. Para realizar esta demonstração Lukács investigou as quatro categorias ontológicas fundamentais do mundo dos homens: trabalho, reprodução, ideologia e alienação (*Entfremdung*).

Trabalho e Reprodução

Argumenta Lukács que a gênese do ser social consubstanciou

um salto ontológico para fora da natureza. Se, na natureza, o desenvolvimento da vida é o desenvolvimento das espécies biológicas, no mundo dos homens a história é o desenvolvimento das relações sociais – ou seja, um desenvolvimento social que se dá na presença da mesma base genética. O que determina o desenvolvimento do homem enquanto tal não é sua porção natural-biológica (ser um animal que necessita da reprodução biológica), mas sim a qualidade das relações sociais que ele desdobra. Se é verdade, por um lado, que as barreiras naturais (a necessidade da reprodução biológica) jamais podem ser abolidas, não menos verdadeiro é que elas são cada vez mais “afastadas”, de modo que exercem, na história dos homens, uma influência cada vez menor, ainda que sempre presente. Basta pensarmos na transição do feudalismo ao capitalismo, ou em qualquer evento histórico mais importante, para termos uma ideia clara daquilo a que aqui nos referimos: não é possível explicá-los a partir do desenvolvimento das determinações biológicas dos homens.

Pelo contrário, o desenvolvimento social tem por seu fundamento último o fato de que, a cada processo de objetivação¹⁷⁶, o trabalho produz objetiva e subjetivamente algo “novo”, com o que a história humana se consubstancia como um longo e contraditório processo de acumulação que é o desenvolvimento das “capacidades humanas”, para, de forma cada vez mais eficiente, transformar o meio nos produtos materiais necessários à reprodução social.

Em outras palavras, ao transformar a natureza, o indivíduo e a sociedade também se transformam. A construção de uma lança possibilita que, no plano da reprodução do indivíduo, este acumule conhecimentos e habilidades que não possuía antes; ou seja, após a lança, o indivíduo já não é mais o mesmo de antes. Analogamente, uma sociedade que conhece a lança possui possibilidades e necessidades que não possuía antes; ela também já não é mais a mesma. Todo processo de objetivação cria, necessariamente, uma nova situação sócio-histórica, de tal modo que os indivíduos são forçados a novas respostas que devem dar conta da satisfação das novas necessidades a partir das novas possibilidades. Por isso a história humana jamais se repete: a reprodução social é sempre e necessariamente a produção do novo.¹⁷⁷

É esta produção do novo que revela um dos traços ontológica-

176 Objetivação é a transformação do real a partir de um projeto previamente idealizado na consciência. É uma mediação fundamental do complexo categorial do trabalho.

177 Não queremos sugerir que esta incessante produção do novo não exiba linhas de continuidade, as quais, não raramente, são predominantes nos processos sociais.

mente mais marcantes do trabalho: ele sempre remete para além de si próprio. Ao transformar a natureza para atender a suas necessidades mais imediatas, o indivíduo também transforma a si próprio e à sociedade. Neste impulso ontológico em direção às sociabilidades cada vez mais complexas, o desenvolvimento social consubstancia o crescimento das “capacidades humanas” para produzir os bens materiais necessários à sua reprodução. Este desenvolvimento das capacidades humanas, por sua vez, possui dois polos distintos, ainda que rigorosamente articulados (são “determinações reflexivas”): o desenvolvimento das forças produtivas e o desenvolvimento das individualidades. A rigor, sem o desenvolvimento das forças produtivas, não poderíamos ter a passagem da sociabilidade aos modos de produção mais complexos e, concomitantemente, sem o desenvolvimento das “capacidades” dos indivíduos, estes não poderiam operar as relações sociais cada vez mais complexas envolvidas na passagem da sociedade a modos de produção cada vez mais desenvolvidos. A reprodução social, portanto, desdobra, segundo Lukács, dois “polos” indissociáveis: a reprodução das individualidades e a reprodução da totalidade social.

Este remeter do trabalho para além de si próprio é a sua conexão ontológica com a reprodução social como um todo. É esta característica que o torna a categoria fundante do ser social: é aqui que a história social apresenta determinações absolutamente distintas da natureza. Por ser o *locus* ontológico da criação do novo, o trabalho é o fundamento genético de necessidades que, muitas vezes, requerem o desenvolvimento de complexos sociais que são em tudo e por tudo heterogêneos ao trabalho. Basta pensarmos em complexos como a linguagem (com a linguística, a gramática, etc.), como o direito, a filosofia, as ciências, a religião, etc., para termos uma noção da complexidade do processo aqui referido. É por esse processo de desenvolvimento que o mundo dos homens vai se explicitando, ao longo do tempo, como um “complexo de complexos” cada vez mais mediado e internamente diferenciado, cada vez mais desenvolvido socialmente.

Para distinguir entre o trabalho e o conjunto muito amplo das práticas sociais que não operam a transformação material da natureza, Lukács denominou o primeiro de *posição teleológica primária*, e o segundo de *posições teleológicas secundárias*.

Ideologia e Alienação

É no interior das *posições teleológicas secundárias* que encontramos

o complexo da ideologia. O que o particulariza, segundo Lukács, é sua função social específica: mediar os conflitos sociais, quaisquer que sejam eles.

Sumariamente, Lukács argumenta que a transformação do real, no processo de reprodução social, requer necessariamente algum conhecimento do setor do real a ser transformado.¹⁷⁸ Esta exigência de conhecimento do real posta pelo trabalho exhibe um duplo impulso à totalização que também não pode ser cancelado: 1) como o real é uma síntese de múltiplas determinações, o conhecimento de uma destas determinações remete, necessariamente, às relações que ela possui com as “outras determinações”, de tal modo que nenhum conhecimento de nenhum setor específico da realidade se esgota em si próprio, remetendo sempre à totalidade dos complexos ao qual pertence – e, no limite, à totalidade do existente¹⁷⁹; 2) o segundo momento decorre da própria práxis social: como o indivíduo que adquire um dado conhecimento acerca da pedra e da madeira, ao fazer o machado é o mesmo indivíduo que vai fazer a casa, construir uma enxada ou adorar aos deuses, o conhecimento da pedra e da madeira passa a ser explorado em sua capacidade de atender às necessidades postas em outros setores da práxis social, não necessariamente articulado com aquela objetivação que possibilitou tal conhecimento. Assim, o conhecimento adquirido em uma práxis específica é utilizado em circunstâncias as mais diversas.

É por meio dessas mediações mais gerais que, segundo Lukács, a práxis social dá origem a uma série de complexos sociais que têm a função social de sistematizar os conhecimentos adquiridos em uma concepção de mundo que forneça uma razão para a existência humana. É neste contexto que se desenvolvem os complexos sociais da ciência, da filosofia, da religião, da ética, da estética, etc. Não podemos, aqui, examinar as determinações ontológicas de cada um desses complexos. Importa-nos aqui indicar ao leitor como, e em que medida, do impulso do trabalho para além de si próprio dá-se

178 Conhecer o real, portanto, é uma exigência fundamental posta pelo próprio trabalho. Contudo, esta exigência jamais se apresenta de forma absoluta. Por exemplo: a transformação da pedra em machado pode se dar, e o conhecimento necessário para esta transformação pode estar presente, numa práxis social pertencente a um indivíduo e sociedade que creem em uma concepção animista da natureza. Uma concepção ontológica falsa pode ser compatível com o conhecimento verdadeiro, efetivo, do setor do real a ser transformado.

179 Acerca da determinação do processo gnosiológico pelas relações e categorias do ser-precisamente-assim existente, cf. Lessa, S. “Lukács, Ontologia e Método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a)”, Rev. Praia Vermelha, vol. 1, n. 2, Pós-Graduação de Serviço Social, UFRJ, 1999, e também *Mundo dos Homens*, *op. cit.*

a gênese de complexos sociais em tudo distintos da transformação material da natureza, ainda que surjam para atender a necessidades postas, em última instância, pelo próprio desenvolvimento do trabalho.¹⁸⁰

Eis o solo ontológico do complexo da ideologia. Todo conflito social implica, para seu desdobramento, uma transformação das relações sociais. Para tanto, no interior dos próprios conflitos, é necessário que as posições sejam justificadas, de tal forma que uma alternativa seja reconhecida como mais válida que a outra. Em sociedades sem classes, estes conflitos podem ser resolvidos sem que se recorra à violência pura. Contudo, nas sociedades de classe, a violência passa a ser uma mediação indispensável para a própria reprodução social. Em ambos os casos a ideologia é um complexo social fundamental: sem ela, nem o desenvolvimento dos conflitos nem a utilização da violência poderiam ocorrer, impossibilitando assim a continuidade da reprodução das sociedades de classe.

Portanto, a ideologia, para Lukács, é o conjunto das ideias de que os homens lançam mão para interferir nos conflitos sociais da vida cotidiana. Se as ideias são ou não reflexos corretos da realidade, se e em que medida correspondem ao real, é uma questão que em nada interfere¹⁸¹ no fato de exercerem uma função ontológica na reprodução social.

Conceber a ideologia como função social, e não como “falsificação do real”, possibilita a Lukács superar o mito da “ciência neutra”: se a ideologia fosse sempre e necessariamente a falsa consciência, a “verdadeira” consciência apenas poderia ser a ciência. Deste modo, por uma vertente absolutamente inesperada, terminaríamos na tese,

180 A não consideração deste fato tem conduzido, no debate contemporâneo, à redução de todo o ser social ao trabalho. Com isto, por outra vertente que não a de Claus Offe e Habermas, cancelamos o caráter fundante do trabalho para o mundo dos homens: se tudo é trabalho, não há como o trabalho exercer uma função ontológica fundante, já que seria mera tautologia afirmá-lo como fundante de si próprio. Cancelado o trabalho como categoria fundante, está aberta a porta para também cancelarmos a reprodução material como o momento predominante da história, e, ainda que com as devidas mediações, para abolirmos a distinção social entre os operários e as outras classes sociais (se todas as *práxis* sociais são trabalho, Antônio Ermínio de Moraes é tão trabalhador quanto qualquer operário fabril!). Atualmente, no Serviço Social, na Educação e na Medicina encontramos algumas formulações que caminham nesse sentido.

181 Fixemos, pois fundamental para a compreensão da *Ontologia*: ser ideologia não depende de compor um reflexo falso ou verdadeiro do real, mas sim de cumprir, em um dado momento histórico, a função social de ideologia. Cf. Vaisman, E. “A ideologia e sua determinação ontológica”, Ensaio 17-18, Ed. Ensaio, S. Paulo, s/d.

claramente burguesa, da ciência como conhecimento neutro, acima das classes e dos valores, com todos os problemas que advêm de tal posição.

Além do desenvolvimento de complexos sociais em tudo heterogêneos em relação ao trabalho, o impulso do trabalho para além de si próprio tem ainda outro resultado: como não podemos controlar de forma absoluta todas as consequências dos atos humanos, há sempre a possibilidade de as objetivações terminarem por se converter em obstáculos ao pleno desenvolvimento humano. Dito de outro modo, toda objetivação põe em ação séries causais cujos desdobramentos futuros não podem ser previstos de modo absoluto, já que ainda não aconteceram. Ou, ainda, como o presente é apenas o campo de possibilidades para o desenvolvimento futuro (do presente não há apenas um futuro possível), não podemos, a partir do presente, prever de forma absoluta como será o futuro. Ou, numa outra formulação equivalente, como a história não é uma processualidade teleológica, não há como termos absoluto controle do futuro a partir do presente (e, claro, do passado).

É neste *quantum* de acaso presente em toda objetivação e nas suas consequências que se radica a possibilidade de a humanidade produzir mediações sociais que se constituirão na própria desumanidade socialmente posta pelos homens. Este fenômeno Lukács denomina de *Entfremdung*, geralmente traduzido entre nós por estranhamento ou alienação. Nada mais é que o complexo de relações sociais que, a cada momento histórico, consubstancia os obstáculos socialmente produzidos para o pleno desenvolvimento humano-genérico.

As formas historicamente concretas que assumem estes obstáculos variam enormemente; contudo sempre se relacionam ao nóculo mais essencial da reprodução das sociedades. É por isso que a superação das alienações fundamentais de cada sociabilidade tem requerido, até hoje, a superação da própria sociabilidade.

Conclusão

Temos, agora, os dois traços teóricos fundamentais do Lukács da maturidade: 1) Marx teria operado uma ruptura fundamental com todas as concepções anteriores acerca da relação entre o homem e sua história. Depois de Marx, pensar a relação da humanidade com seu destino se transformou num problema totalmente diferente do que era antes. Se, até Hegel, o problema era descobrir qual o limite das possibilidades de evolução da sociedade a partir da determinação de uma essência a-histórica, com Marx o problema se converte

em como transformar a história humana e suas relações sociais predominantes de modo a transformar a essência humana no sentido de possibilitar o seu pleno desenvolvimento a partir de uma nova relação — em última análise — com o desenvolvimento das forças produtivas.

A questão adquire um tom nitidamente revolucionário. Não se trata mais de justificar a dominação da classe representada pelo pensador ao transformar a sociedade de sua época no “fim da história” (Aristóteles e o escravismo, a escolástica e a sociedade feudal, os modernos e Hegel e a sociedade burguesa etc.), mas sim de explorar as possibilidades reais, efetivas, inscritas nas contradições inerentes à ordem presente, para a superação das alienações nela operantes, e evoluir para uma sociedade na qual tais alienações não mais possam operar. Certamente, novas alienações surgirão, mas a questão decisiva é como os homens tratarão das novas alienações: se a partir de uma perspectiva fundada na exploração do homem pelo homem ou se a partir de uma ordem emancipada. Tanto para superar a “pré-história” quanto para conquistar um novo patamar na relação com as alienações, passo indispensável, sempre segundo Lukács, é a superação do capitalismo pelo socialismo e pelo comunismo.

O segundo traço teórico do Lukács da maturidade é a sua afirmação de que Marx, além de ter afirmado ser o homem o único responsável pelo seu destino, descobriu também as conexões ontológicas mais gerais que constituem as mediações até hoje imprescindíveis a esse processo de autoconstrução do homem: trabalho, reprodução, ideologia e alienação. Para apresentar esta sua concepção da importância do pensamento de Marx, Lukács redigiu sua *Ontologia*.

A *Ontologia* de Lukács (tal como sua *Estética*, para ficar com suas principais obras da maturidade) possui, portanto, uma clara intenção revolucionária. Sua crítica ao capitalismo é radical nos seus fundamentos, e sua perspectiva não é nada menos que o comunismo. Neste sentido, no plano ontológico (pois é disto que se trata), sua postura é claramente revolucionária.

Guido Oldrini, num belo texto¹⁸², argumenta que, diferentemente de todas as ontologias de Aristóteles a Hegel, que sempre justificaram o *status quo*, a ontologia marxiano-lukacsiana seria uma ontologia de novo tipo, que ele denomina “crítica” (sem nenhum parentesco com a Escola de Frankfurt!): seu objetivo fundante é demonstrar a possibilidade ontológica e a necessidade histórica¹⁸³ da

182 Cf. nota 5, acima.

183 Necessidade, aqui, em uma acepção muito precisa: a melhor possibilidade futura inscrita na atual ordem das coisas. Não, há, portanto, nenhum caráter

superação comunista da sociabilidade burguesa.

Em que pese o fato de a exploração do último Lukács estar ainda em andamento, o já acumulado parece autorizar com segurança a hipótese de ser a *Ontologia* o esforço mais significativo, no século XX, de fundamentar em bases filosóficas sólidas a possibilidade e a necessidade históricas para a emancipação humana, e da revolução socialista-comunista tal como no projeto marxiano original: uma sociedade sem Estado, sem classes e sem exploração do homem pelo homem. Debilidades aqui e ali existem e estão sendo apontadas; elas, contudo, não parecem colocar em xeque os avanços fundamentais conseguidos por Lukács neste campo.

teleológico, teológico ou absoluto nesta categoria em Marx.

PER UNA ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE: UM RETORNO À ONTOLOGIA MEDIEVAL?¹⁸⁴

O título poderá parecer, à primeira vista, despropositado. Desde o seu aparecimento na Itália, a partir de meados da década de 1970, a ontologia de Lukács tem despertado as mais diferentes interpretações; todavia, nenhuma delas teria questionado o fato de a ontologia lukacsiana representar uma ruptura com a ontologia tradicional. Independentemente da avaliação que se tenha do esforço teórico do último Lukács – e estas avaliações variam substancialmente –, não se havia colocado em causa, ainda, o fato de, entre Lukács e a metafísica medieval, interpor-se uma ruptura mais radical.

Todavia, aos poucos, ao longo dos anos 80-90 do século passado, vai se construindo, principalmente nos países de língua inglesa (Austrália inclusive) os elementos de uma tal “demonstração”. Como não poderemos, neste espaço, realizar uma exposição exaustiva dos artigos e ensaios que, a nosso ver, vêm contribuindo para conceber a ontologia de Lukács como um retorno ao pensamento medieval, nos restringiremos a três artigos.

O primeiro deles é o artigo de Marshall Berman, “Georg Lukács’s Cosmic Chutzpah”, publicado em *Georg Lukács, Theory, Culture*

184 Comunicação apresentada no seminário “Lukács: a propósito de 70 anos de História e Consciência de Classe” na Unicamp em 1993. Publicado em Antunes, R. e Rego, W. (orgs.). *Lukács, um Galileu no século XX*. Boitempo, São Paulo, 1996.

and Politics, coletânea organizada por Judith Marcus e Zoltán Tarr e publicada pela Transaction Publishers, Estados Unidos.

O artigo começa com a recordação de Berman do seu primeiro encontro com um texto de Lukács. Conta que, dias após a invasão da Hungria em 1956, passeando pelo Central Park, encontra um velho conhecido que continuava pregando a sua fé no comunismo. Quando ele perguntou a este antigo conhecido como seria possível continuar acreditando no comunismo após os acontecimentos da Hungria, teria respondido o amigo com o texto de Lukács “O que é o marxismo ortodoxo?”. O argumento de Lukács, segundo o qual, mesmo se o marxismo estivesse completamente enganado acerca da história e do mundo dos homens, ainda assim o método de Marx permaneceria intacto e verdadeiro, levou Berman a um curioso raciocínio:

Quando, após, eu pensei sobre ele [o argumento de Lukács] percebi que o marxismo de ‘O que é o marxismo ortodoxo?’ tinha mais em comum com os vãos existenciais de escritores religiosos cujos livros eu carregava embaixo do braço naquele dia – Kierkegaard, Dostoiévski, Buber – que com os dogmas stalinistas nos quais meu amigo tinha sido criado. Quando eu pensei em Lukács na companhia destes dogmas, fui atingido pela idéia de que o que eu havia há pouco lido era um *credo quia absurdum* marxista. Poderia ser que o comunismo houvesse encontrado, finalmente, seu Santo Agostinho? (p.138-9)

Argumenta Berman que

Recentes pesquisas acadêmicas têm revelado o modo pelo qual Lukács se tornou um comunista. De fato, foi uma conversão religiosa ./ um segundo nascimento. Parece que ocorreu de modo abrupto, nos últimos dias de 1918. De acordo com um dos seus amigos íntimos, aconteceu entre um domingo e o próximo, como Saul se tornando Paulo.

Este caráter “religioso” da “conversão” de Lukács ao marxismo, segundo Berman, se manifestaria na forma de mortificação religiosa das suas autocríticas, das suas sucessivas “quedas em heresias”, semelhantes às dos heréticos arrependidos da Idade Média. Como resultado, “Aos setenta anos, este perseguidor por toda a vida da ortodoxia, terminou como um autêntico herói herético” (p. 140).

O primeiro elemento da vertente de interpretação da ontologia lukacsiana como um retorno à ontologia medieval vai se assim se delineando: o idealismo e a religiosidade seriam elementos fundamentais do marxismo de Lukács desde o seu início. Esta visão é reforçada pelos inúmeros estudos acerca do jovem Lukács que sa-

lientam o messianismo e sua visão teleológica da história, principalmente em *História e Consciência de Classe*. Não apenas os escritos de Michel Löwy, mais conhecidos entre nós, mas também os de Lee Congdon (*The Young Lukács* – 1983), ou os de Mary Gluk (*Georg Lukács and his generation* – 1985), ou, ainda, os dos membros da antiga Escola de Budapeste, são frequentemente citados neste contexto.

Há que se recordar, todavia, que o fato de *História e Consciência de Classe* ser portadora de elementos idealistas, teleológicos e messiânicos é reconhecido como verdadeiro pelo próprio Lukács. Contudo, selecionar estes elementos tipicamente hegelianos e transformá-los em uma visão de mundo religiosa, é uma outra questão. E o campo resolutivo desta nova questão será a avaliação que se faça da obra posterior de Lukács, desde os anos 20 até *Para uma Ontologia do Ser Social*. O debate, então, passa a outra esfera: da discussão do caráter idealista-teleológico de HCC, se transfere para a discussão da existência ou não uma ruptura de Lukács com esta concepção teleológica da história.

É para intervir exatamente neste aspecto do debate que Agnes Heller publicou, numa coletânea por ela organizada intitulada *Lukács Reappraised* (Columbia University Press, New York, 1983), o artigo intitulado “Lukács’s later philosophy”.

Segundo Heller, a continuidade de Lukács após HCC se expressa por um “paradoxo”: ele teria feito a opção “absoluta”, “existencial”, pelos PCs, pela URSS e pela III Internacional; e essa mesma opção era causa de ansiedades e frustrações, que aumentaram com a leitura dos *Manuscritos de 1844*.

Este paradoxo, segundo Heller, seria o fio condutor da evolução de Lukács desde os anos 20 até seus últimos escritos.

Lukács acreditava em seu Deus, e ao mesmo tempo reconhecia todo horror do ‘mundo criado por Deus’ e confrontava esse mundo existente com um ideal que seria mensurável com seu Deus. Esta é a razão, continua Heller, de que todos aqueles que o vêem como representante do stalinismo (tal como Issac Deutscher, entre tantos outros) estão corretos, enquanto aqueles que vêem nele o maior adversário filosófico de Stálin, também estão certos. Pois, até seus últimos anos, quando sua crença no absoluto tornou-se insegura, ele foi ambos. (p.178)

A religiosidade presente em HCC, tal como posta por Berman, a crença no absoluto, tal como delineada por Heller, terminaria por conduzir Lukács à sua ontologia. Para Heller, a única mudança nesta evolução é que o absoluto representado pela URSS é substituído pelo absoluto representado por Karl Marx. Nas palavras de Heller:

O absoluto é simplesmente a proclamação de K. Marx – a partir desta proclamação o reino da liberdade está aberto a nós. (p. 188)

Desta perspectiva, Heller toma como auto-evidente o fato de *Per una Ontologia*. realizar por completo esta substituição de absolutos. Não mais a velha e arcaica ordem soviética, mas Karl Marx! E esta evidência é de tal ordem, aos olhos de Heller, que ela nem sequer se dá ao trabalho de buscar evidências no texto da *Ontologia*. Num único e pobre parágrafo, ela enterra a ontologia lukacsiana como o último e fútil esforço de Lukács para se agarrar ao absoluto que, desde a sua juventude, fez parte de sua opção existencial!

Estabelecido o caráter religioso de HCC, o ponto de partida da evolução do marxismo de Lukács, bem como o apego ao absoluto que forneceria lógica se seu percurso teórico posterior, apenas falta comprovar este pretenso caráter religioso no coração da própria ontologia de Lukács, na sua categoria da substância. É a isto que se propõe a carta de Gaspar Tamás, “Lukács’s Ontology: a metacritical letter”, publicada na coletânea *Lukács Reappraised*, acima referida.

O equívoco de Lukács, segundo Tamás, está em desconhecer que, “neste lado do Reno, todas as filosofias modernas são filosofias da prática, cujo princípio formativo é o imperativo categórico”. Da perspectiva de Tamás, a tarefa fundamental da filosofia é buscar uma “legislação genérica” e não, como faz Lukács “descreve[r]” a generalização enquanto uma objetividade e, a partir de então, “infer[ir] desta objetividade] regras de ‘escolha’ justa” (p. 155). Segundo Tamás,

Para resgatar a possibilidade da descrição da objetividade, Lukács transforma sua escolha em lei (esquema prático) pelo *reconhecimento* do último enquanto lei (esquema ontológico). O *substratum* deste reconhecimento, desta transformação de prática em teoria, escolha em conhecimento, é o Ser. (p. 155)

Com esta passagem, Tamás delimita o terreno em que pretende demonstrar o fracasso de Lukács: a discussão da categoria do ser não enquanto uma objetividade (como é em Lukács), mas enquanto uma categoria fundada pela “escolha”, pelo “reconhecimento”, de um sujeito. A investigação se desloca, assim, para os critérios e mecanismos desta “escolha”. Deixa o terreno ontológico e passa para o campo da epistemologia:

Para Lukács, continua Tamás, Ser é meramente uma metáfora de tudo em que sua escolha pode ser reconhecida como lei, como real, como

realizado. /. / Ser propriamente é aquilo que suporta as conclusões que podem ser delineadas do âmbito dos ‘valores genéricos’ (*gattungsmässige Werte*)¹⁸⁵ – em outras palavras, delineadas a partir da própria escolha de Lukács, da sua opção voluntária (p. 155).

Primeiro movimento de Tamás: conceber a ontologia de Lukács como mera “escolha” de uma perspectiva que, uma vez aceita, se autoconfirma. O Ser (com letra maiúscula) passa a ser o seletor conjunto de tudo aquilo que confirma a perspectiva escolhida por Lukács; o restante é tratado como um Ser de segunda classe (p. 155). Lukács teria pressuposto uma categoria do Ser e, com base nela, teria desenvolvido uma ontologia que nada mais faz senão comprovar a veracidade de sua pressuposição acerca do Ser. O pressuposto legitima a demonstração que prova a veracidade do pressuposto enquanto tal: a ontologia lukacsiana não passaria de uma prova circular de um pressuposto arbitrário e livremente escolhido por Lukács.

A “escolha” lukacsiana se caracterizaria pela perspectiva, segundo a qual o

único tópico-matéria é a objetividade no nível progressivo do ‘Ser-genérico’ (*Gattungsmässigkeit*). É fácil descobrir o que o último significa: a instituição ou organização revolucionária resultante da objetivação da fé revolucionária. (p. 155)

Já que, para Lukács, após Marx, um ente não objetivo é um não ente, a “ordem soviética” é concebida como o Ser em sua máxima expressão. Para Tamás, Lukács reproduziria a circularidade do argumento ontológico escolástico, pelo qual a objetividade, com sua ordem e hierarquia, é a prova da existência de Deus; e a perfeição deste é o fundamento da ordem objetiva. Só que, com Lukács, esta circularidade busca “deduzir o credo comunista” (p. 157) de tal modo que

o que foi projetado pela filosofia medieval em Deus como objetividade e como verdade eterna é reincorporado em Lukács por um ídolo, como uma imanência não-transcendental em uma ‘esta-mundanidade’ /. /. (p. 158)

Com a incorporação da objetividade divina ao novo ídolo, sem a

185 Ferenc Feher, que verteu para o inglês a carta de Tamás, traduz *gattungsmässige Werte* por “species values”. Seguindo a tradução por nós adotada neste escrito, em vez de “valores da espécie” preferimos valores genéricos, ou seja, valores que se articulam com a explicitação ontológica da generalidade humana.

crítica sistemático-kantiana (p. 162), Lukács não teria como evitar, segundo Tamás, a concepção teleológica da existência. Por isso, segundo ele, a história exibiria, em Lukács, uma absoluta necessidade na processualidade que articularia o primeiro momento, ainda mudo do gênero,

“ao ser-genérico-para-si (*für-sich-seiende Gattungsmässigkeit*), para a terra prometida /./ “. (p. 156)

Segundo Tamás, o ser teria, em Lukács, na universalidade sua única esfera objetiva, real. Assim, teríamos

“o mais extremado tipo de realismo conceitual, que é ainda agravado pela negação de toda transcendência: isto elimina todo critério sistemático”. (p. 158-9)

Se o verdadeiro Ser é o ser-genérico, e a singularidade é uma objetividade de segunda classe, deduz Tamás que, para Lukács, o indivíduo necessariamente é um Ser de “segunda qualidade”, uma esfera portadora de menos ser que a generalidade.

“Uma vez mais, afirma Tamás, [tal como no stalinismo] a objetivação devorou o indivíduo, esta vez sob a *aegis* da filosofia da história. Nada senão instituição hipostasiada adquire uma existência específica”. (p. 158)

Ora, transformado o Lukács de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* na forma mais moderna da concepção teleológica da história, com a descoberta do seu caráter pré-crítico, da laicizada religiosidade da sua categoria da substância, Tamás construiu as bases que precisava para expor o argumento mais ousado do seu texto: haveria em Lukács uma proximidade de fundo entre sua ontologia e aquela de Santo Anselmo! Em ambos os pensadores se manifestaria uma insuperável “circularidade”: o “Ser” é, ao mesmo tempo, fundante do existente e uma decorrência teórica necessária da objetividade. Ou seja, a justificativa ontológica do existente seria o “Ser”, e a consciência humana reconheceria a inevitabilidade da existência do “Ser” a partir do existente. Em Lukács, tal como em Santo Anselmo,

“A Fé em si-mesma é parte do pensamento recursivo; o credo não é um fato original, mas uma proposição inferida. O caráter circular desta idéia se intensificou na moderna (lukacsiana) ontologia, que busca deduzir o credo comunista”. (p. 157)

Com isto, Tamás procura imputar a Lukács a concepção da universalidade característica dos realistas medievais. Haveria a hipostasia da universalidade em Lukács, com o que ele se converteria num ideólogo do stalinismo. Este é, no fundo, o principal argumento de Tamás contra Lukács. E, ao expô-lo, Tamás contribui com o último elemento necessário para dar corpo à interpretação de que a ontologia de Lukács não possuiria maior interesse para o debate contemporâneo, já que ela não passaria de um malsucedido retorno à ontologia tradicional, em especial, ao realismo medieval. A religiosidade do jovem marxista Lukács teria perpassado, pela mediação de seu apego ao absoluto, por toda a sua obra. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* seria o coroamento desta trajetória, a sua forma mais acabada: Lukács seria o Santo Anselmo do século XX!

A contraposição a esta tentativa de reduzir a ontologia de Lukács ao pensamento medieval poderia se dar por vários ângulos. Todavia, dado o espaço, iremos diretamente ao aspecto central desse debate: a categoria da substância. Como sabemos, a radicalidade da compreensão do real aberta por toda ontologia tem na categoria da substância seu problema decisivo. Por isso, se houver uma ruptura radical de Lukács com a ontologia tradicional, não há como esta ruptura não se manifestar por inteiro na sua concepção acerca da categoria da substância.

Na ontologia de Lukács, o traço decisivo da substancialidade é sua historicidade.

“././ todo o ser, a natureza assim como a sociedade, é entendido como um processo histórico, ././ a historicidade assim instituída representa a essência de todo o ser”.¹⁸⁶

Por *substância histórica* Lukács designa uma substância cuja essência nem é dada *a priori*, nem se dilui na esfera fenomênica. Entre uma concepção ontológica que distingue essência e fenômeno enquanto graus distintos do ser e uma outra concepção que dilui a essência no fenômeno, Lukács contrapõe seu *tertium datur*: pelo fato de o ser ser histórico, sua essência não apenas não é dada *a priori*, como ainda se consubstancia ao longo do processo de desenvolvimento ontológico. Se não há nenhuma anterioridade da essência em relação ao ser, nem da essência em relação ao ente, do mesmo modo,

186 Lukács, G. *Prolegomina all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990, p. 226. “././ para compreender de maneira justa o marxismo, a historicidade do ser, enquanto sua característica fundamental, representa o ponto de partida ontológico que leva à correta compreensão de todos os problemas”. Idem, *ibidem*, p. 90. Cf. tb. p. 99.

“o fenômeno é sempre algo que é e não algo contraposto ao ser”¹⁸⁷, é “parte existente da realidade social”.¹⁸⁸

Ora, se Lukács rejeita a concepção da essência enquanto expressão condensada em momento ontológico da esfera da necessidade, como distinguir fenômeno e essência? Para Lukács, a essência se consubstancia, ao longo do processo histórico, no complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial do ser. Os traços que articulam, em unidade, os heterogêneos momentos que se sucedem ao longo do tempo compõem a essência desse processo:

“././ a substancialidade ././ não é uma relação estático-estacionária de autoconservação que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir; ela, ao invés, *se conserva na sua essência*, mas processualmente, se transformando no processo, se renovando, participando do processo”.¹⁸⁹ (grifo nosso)

Não há, nas assertivas de Lukács acerca da relação essência/fenômeno, qualquer tendência no sentido de identificar essência e necessidade, conferindo às determinações essenciais um caráter de rígida e absoluta necessidade.

No capítulo dedicado à ideologia, Lukács afirma explicitamente que

“././ o mundo dos fenômenos não pode em momento algum vir considerado um simples produto passivo do desenvolvimento da essência, mas ././, pelo contrário, precisamente a inter-relação entre essência e fenômeno constitui um dos mais importantes fundamentos reais da desigualdade e da contraditoriedade no desenvolvimento social”.¹⁹⁰

Se a essência não é, para Lukács, a necessidade hipostasiada, a relação entre essência e fenômeno é de tal ordem que a esfera fenomênica não é um resultado passivo do desdobramento da essência. Isto significa que entre estes dois níveis do ser se desdobra uma determinação reflexiva, na qual o fenômeno joga um papel ativo na

187 Lukács, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*, Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 84.

188 Lukács, G. vol. II, p. 92.

189 Lukács, G., vol. I, p. 394.

190 Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, vol. II*, p. 472.

determinação da essência. Como isto se dá, deve ser desvendado caso a caso, momento a momento.

Para a contraposição a Berman/Heller/Tamás, nos é fundamental uma das inúmeras consequências destes traços mais gerais da ontologia lukacsiana. Através de várias mediações que não podemos explorar aqui, esta concepção lukacsiana acerca da relação entre essência e fenômeno se articula, na análise da reprodução social, com a concepção de fundo pela qual os homens fazem a história, todavia em circunstâncias que não escolheram. Sinteticamente, o desenvolvimento da essência sociogenérica do ser social é uma consequência da objetivação de atos teleologicamente postos pelos indivíduos, objetivação esta que funda o mundo dos homens, o qual não exhibe, no seu desenvolvimento global, nenhum traço de teleologia. Não exploraremos as articulações que convertem o elemento teleológico da prévia-ideação em um ser-precisamente-assim que desconhece qualquer teleologia no seu desenvolvimento global; apenas queremos assinalar que, para Lukács, a gênese e o desenvolvimento da essência humana constituem um processo histórico mediado pela objetivação de infinitos atos individuais. Estes atos, ao contribuírem à construção da essência genérico-social, fundam também a esfera fenomênica.

No estudo da individuação, no capítulo de *Per una Ontologia*, dedicado à categoria da reprodução, Lukács discute exaustivamente como as formas singulares, fenomênicas, de cada uma das individualidades são *também* (por tanto, não são apenas) portadoras das determinações mais genérico-essenciais do ser social a cada momento histórico. E, por outro lado, como, justamente pelo fato de serem portadoras de determinações essenciais do mundo dos homens a cada momento histórico, não é indiferente ao desenvolvimento da essência humana a maneira pela qual as individualidades conduzem, através de escolhas entre alternativas postas pelo desenvolvimento social concreto, o desenvolvimento da humanidade para uma direção ou para outra.

Isto nos permite perceber o quanto são equivocadas as afirmações de Tamás acerca de uma possível hipostasia do universal em Lukács. Não há nada de semelhante na ontologia lukacsiana. Na ontologia de Lukács, a essência genérico-social tem por suporte tanto a totalidade das formações sociais como cada uma das individualidades. Entre gênero humano e indivíduo não há nenhuma distinção que passe por uma diferenciação quanto ao estatuto ontológico de cada um. Nenhum dos polos da reprodução social é mais “ser” que outro; não há um “ser” de segunda categoria nesta esfera. Do mesmo modo, nem o gênero é portador exclusivo da essencialidade,

nem a individualidade é portadora exclusiva da esfera fenomênica. Tanto a essência como os fenômenos estão presentes no processo de individuação e de sociabilização, e as diferenças que aqui se fazem presentes em nada se aproximam, para Lukács, da constituição de um primado ontológico de um sobre o outro.

A consequência desta radical historicidade da essência e do fenômeno, do universal e do singular, para a ontologia de Lukács é que, nos atos cotidianos, a realidade se apresenta como uma indissolúvel unidade entre essência e fenômeno. Ou seja, não apenas a essência não é portadora de nenhuma determinação implacável para o desenvolvimento ontológico, como também, no ser-precisamente-assim, a essência se particulariza, a cada instante, em uma complexa totalidade que articula essência e fenômeno. Não há, portanto, nenhum elemento teleológico no processo ontológico global, nem nenhuma *necessidade essencial* que possa *a priori* determinar o desenvolvimento global de um processo.

“Quando consideramos o processo global na sua totalidade, aparece claro como o movimento da essência /. / não é uma necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente /. / (mas, ao invés) faz continuamente surgir novas constelações reais das quais a práxis extrai o único campo de manobra real a cada vez existente. A esfera de conteúdos que os homens podem pôr a si mesmos como finalidade desta práxis é determinada – enquanto horizonte – por esta necessidade do desenvolvimento da essência, mas exatamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas reais nele [no horizonte] possíveis, não como determinismo geral, inevitável, de todo conteúdo prático. No interior deste campo, toda posição teleológica se apresenta como forma de alternativa, com o que termina excluída toda predeterminação. A necessidade da essência assume obrigatoriamente para a práxis dos homens singulares a forma da possibilidade”.¹⁹¹

A essência, neste sentido, ao invés de uma “necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente”, desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos.

Encerraremos com quatro observações:

1º) Os problemas gnosiológicos decorrentes desta concepção ontológica de Lukács, acima de tudo o fato de apenas *post festum* podermos teoricamente distinguir com clareza o fenômeno da essência, aliado ao fato de o conhecimento das tendências essenciais permitir, com enorme variação caso a caso, algum grau de previsibilidade acerca dos desdobramentos futuros, é um aspecto que não

191 Lukács, G. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, vol. II*, p. 475.

podemos, nem sequer minimamente, tratar aqui. Por isso, nos limitaremos a chamar a atenção para ele.

2º) Tamás acusa Lukács de hipostasiar o universal e assumir a essência universal como necessidade absoluta – tal como teria feito Santo Anselmo. Não se trata, obviamente, de negar que, para o filósofo húngaro, se desdobre uma efetiva relação entre essência e necessidade. Que essência e necessidade, para Lukács, apenas possam vir a ser em determinação reflexiva é uma obviedade para quem minimamente se debruçou sobre sua *Ontologia*. Todavia, como já argumentamos, esta relação não é dada *a priori*, nem pode se desdobrar, a cada instante, sem ser continuamente permeada por um *quantum* de acaso. Argumenta à saciedade Lukács que toda necessidade tem um caráter de se. então, ou seja, está sempre reflexivamente articulada à casualidade (o *se*). A necessidade nunca é absoluta e, se na relação entre essência e necessidade, divisamos uma determinação de algum modo implacável, intocável pelas “perturbações” fenomênicas ou pelos atos individuais, conferimos à essência uma rigidez que não pode ser imputada a Lukács.

Tamás desconhece por completo que, na ontologia de Lukács, se há a afirmação de uma necessária articulação ontológica entre essência e necessidade, não é menos verdadeiro que uma relação análoga ocorre entre fenômeno e necessidade. De fato, nenhum fenômeno, por mais casual, deixa de ser portador de alguma necessidade. Todo fenômeno, por mais casual, exhibe alguma dimensão se. então.

“o fenômeno, diz Lukács, é uma entidade social tal como a essência, /. / uma e outra são apoiadas pelas mesmas necessidades sociais, e uma e outra são elementos reciprocamente indissociáveis desse complexo histórico-social”.¹⁹²

Portanto, é impossível, em Lukács, a distinção entre essência e fenômeno tendo por referência apenas a esfera da necessidade, como faz a ontologia tradicional. Tanto o mundo fenomênico quanto as determinações essenciais apenas podem vir a ser e se desenvolver em íntima conexão com as determinações necessárias de cada processualidade. Pelo contrário, fundamental para a distinção entre essência e fenômeno é, para Lukács, a categoria da continuidade. Repetimos: no filósofo húngaro, a relação entre a necessidade e o complexo fenômeno-essência em nada se aproxima das concepções tradicionais. Não é na relação com a necessidade que encontraremos os elementos decisivos para a distinção entre os fenômenos e a

192 Lukács, G. *Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979, p. 88.

essência, mas, sim, na relação entre o complexo essência-fenômeno com a categoria da continuidade.

Novamente deixando de lado mediações fundamentais, é isto que permite, em última análise, no plano teórico o mais geral, a Lukács escapar de toda concepção teleológica acerca do devir e da história. Pois, nunca é demais lembrar, toda concepção ontológica de caráter teleológico exhibe, necessariamente, uma excessiva aproximação (se não uma identificação) entre essência e necessidade. Apenas deste modo é possível a concepção do devir pela qual, no início, já estaria contido, ainda que *in nuce*, o desenvolvimento posterior. Sem pretender resolver a questão, pensamos ser imprescindível assinalar que, a nosso ver, não há na ontologia de Lukács qualquer indício de uma tal aproximação entre essência e necessidade. Pelo contrário, não apenas esta aproximação é rechaçada todas as vezes que o filósofo húngaro critica as mais diversas formas que assumiu a concepção teleológica do devir, como, ainda, Lukács indica na relação entre essência e continuidade o *locus* em que se dá a distinção entre fenômeno e essência.

Em suma, para o autor de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, não apenas a conexão com a necessidade não é peculiar à essência — há uma conexão equivalente nos fenômenos —, como também a essência tem no fenômeno o seu modo concreto de particularização em cada momento histórico. Justamente por isso o desdobramento da essência é também determinado pelo desdobramento das formas fenomênico-particulares. Ao contrário de um *deus absconditus*, a essência em Lukács é o que, no devir ontológico, permanece como fundamento da unitariedade última do processo, como fundamento da unitariedade última do ser. Desse modo, a essência se distinguiria dos fenômenos, em Lukács, por esta peculiar conexão com a categoria da continuidade, antes do que com uma rígida associação aos momentos de necessidade. Sendo assim, a ontologia lukacsiana não exibiria, no seu nódulo mais essencial, nenhum traço da concepção teleológica do ser como encontrada em Hegel ou nas concepções de fundo religioso. Nesse sentido, em vez de uma *philosophia perennis*, temos na ontologia lukacsiana uma autêntica *philosophia universalis*, na expressão mais abrangente do termo.

3º) Em terceiro lugar, a generalidade humana e a individualidade são, em Lukács, esferas distintas e igualmente reais do ser social. Todavia, diferentemente do que ocorre na relação essência-fenômeno, tanto o gênero quanto as individualidades são portadores da continuidade social. Neste sentido, ao contrário do que sugere Tamás, a individualidade para Lukács não é um mero acidente que se contrapor à essencialidade do gênero humano. Não há, portanto,

nenhuma hierarquia ontológica pela qual o gênero é mais portador de ser que o indivíduo; ambos são igualmente reais, distintos e articulados pelo complexo da reprodução social. Portanto, em Lukács, a objetivação, longe de “devorar” e dissolver as individualidades numa totalidade hipostasiada, é a esfera por excelência da afirmação da individualidade.

Ao ignorar solenemente a longa e rica argumentação lukacsiana a este respeito, ao deformar profundamente o núcleo da concepção de Lukács acerca da relação entre essência-fenômeno e gênero-individualidade, Tamás converteu Lukács no ideólogo da burocracia de tipo soviético: nisso estaria o verdadeiro significado de sua ontologia.

4º) Por último, e aqui apenas faremos menção a este problema, há uma ruptura decisiva entre HCC e *Per una Ontologia dell'Essere Sociale* no que diz respeito à questão metodológica. Se em HCC podemos falar de um método dissociado do conteúdo, no *opus postumum* lukacsiano temos a incessante reafirmação da necessidade de um fundamento ontológico ao método. Como isso se dá é algo que, aqui, não podemos sequer indicar. Todavia, é imprescindível registrar que, também nesse aspecto, não há indícios de continuidade entre HCC e *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*.

Esperamos que os poucos argumentos e as rápidas referências aqui alinhavados permitam desautorizar a hipótese de Tamás. E que, também, problematizem as interpretações, como a de Heller ou de Berman, tomadas como exemplos que tendem a ver na trajetória intelectual de Lukács um processo fundamentalmente marcado pelo desenvolvimento dos elementos messiânicos e teleológicos – que consideram “religiosos” – de *História e Consciência de Classe*. Entre *História e Consciência de Classe* e *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*, muito mais que continuidade, encontramos uma efetiva ruptura. Desconsiderar este fato, via de regra, tem implicado a afirmação da importância menor da ontologia de Lukács para o debate contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia sobre Lukács é muito vasta e rica. Não apenas no exterior, mas também em nosso país, há uma contínua e diversificada investigação, tanto do ponto de vista dos objetos, quanto também das perspectivas, tendo por alvo a obra do filósofo húngaro. Procuramos fornecer aqui a bibliografia mais diretamente relacionada com as últimas obras de Lukács, em especial com a *Ontologia*, tendo em vista um leitor não especialista.

Caso especial a ser mencionado é o texto de István Mészáros, *Para Além do Capital*¹⁹³. Ele dedica vários capítulos ao desenvolvimento intelectual de Lukács e coloca algumas questões acerca da *Ontologia* que não foram ainda, tanto quanto sabemos, exploradas por qualquer pesquisador, no país ou no exterior. São questões muito instigantes e que obrigarão a uma releitura e nova interpretação de trechos fundamentais da *Ontologia*. É de se esperar que em poucos anos estas questões venham a fazer parte do cotidiano das investigações acerca da *Ontologia*; por isso, a razão deste pequeno comentário.

ANTUNES, R. e Rego, W. (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. Ed. Boitempo, São Paulo, 2. edição, 1996.

CHASIN, J. "Lukács: vivência e reflexão da particularidade". Rev. Ensaio n. 9, Ed. Ensaio, São Paulo, 1981.

193 Mészáros, I. *Para Além do Capital*. Boitempo, São Paulo, 2002.

- CONGDON, L. *The Young Lukács*, University of North Caroline Press, 1983.
- COSTA, Gilmaisa. “Trabalho e Serviço social: Debate sobre a concepção de Serviço Social como processo de trabalho”. Dissertação de mestrado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPE.
- _____. “Trabalho, Individualidade e Pessoa Humana”. Tese de doutoramento, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPE, 2005.
- COUTINHO, C. N. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
- EÖRSI, I. “The Story of a Posthumous Work – Lukács’s Ontology”. *The New Hungarian Quaterly*, n. 58, Budapeste, summer 1975.
- FEHER F., Heller A., Markus G. e Vadja M. “Annotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács”. *Rev. Aut-Aut*, n. 157-8/1977.
- FRANCO, V. “Il lavoro como ‘forma originaria’ nell’ontologia di Lukács”. *Critica Marxista*, n. 33, Ed. Riuniti, Roma, 1977.
- FRANCO, V. “Lukács e Habermas: un confronto sull’Etica” in Mussillani, R. (org.). *Filosofia e Prassi – Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch*. E, Diffusioni’84, Milão, 1989.
- FREDERICO, C. *Lukács: um clássico do século XX*. Ed. Moderna, São Paulo, 1997.
- HELLER, A. (ed.) *Lukács Reappraised*. Columbia University Press, New York, 1983.
- _____. “Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro”. *Critica Marxista*, n. 4, Ed. Riuniti, Roma, 1981.
- HOLANDA, N. “O Fenômeno do Estranhamento na Ontologia de George Lukács”. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFPB, 1998.
- _____. “A alienação e seus fundamentos ontológicos”. Tese de Doutorado, Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ, 2005.
- KOEFLER, L. *et alii. Conversando com Lukács*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.
- KONDER, L. *Lukács*. L&PM, Porto Alegre, 1980.

- LESSA, S. “Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a): o problema do método na Ontologia de Lukács”. Praia Vermelha – Estudos de Política e Teoria Social, Pós-Graduação em Serviço Social/UFRJ, v. 1, n. 2, 1999.
- _____. “Lukács e a Ontologia: uma introdução”. Rev. Outubro, São Paulo, v. 5, n. 1, 2001. (incluído como apêndice desta edição).
- _____. “Lukács, Direito e Política” in Pinassi, M. O e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, S. Paulo, 2002.
- _____. “Lukács: por que uma ontologia no século XX”. In: BOITO, Armando; TOLEDO, Caio N. de; RANIERI, Jesus; TRÓPIA, Patrícia V. (orgs.). *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*. Xamã, São Paulo, 2000.
- _____. “Para uma Ontologia do Ser Social: um retorno à ontologia medieval?” In: Antunes, R. e Leão, R. W. (orgs.). *Lukács: um Galileu no século XX*. 2. ed., Boitempo, São Paulo. (incluído como apêndice desta edição).
- _____. “A centralidade ontológica do trabalho em Lukács”. Serviço Social e Sociedade, Ed. Cortez, n. 52, 1996.
- _____. “Hegel, Engels, Lukács e a categoria da negação”. Rev. Ensaio, 15-16, Ed. Ensaio, s/d, São Paulo.
- _____. “Heller e Lukács: a centralidade do trabalho”. Rev. Raízes. Mestrado em Economia e Sociologia, Campina Grande, Ed. UFPB, 1996.
- _____. “Lukács e o marxismo contemporâneo”. Rev. Temáticas, n. 1/2, IFCH, Unicamp, 1993.
- _____. “Lukács: método e ontologia”. Cadernos de Serviço Social, UFPE, v. 11, 1995.
- _____. “Lukács: ontologia e historicidade”. Rev. Trans/formação, Unesp, vol. 19, 1996.
- _____. “Lukács: trabalho, objetivação e alienação”. Rev. Trans/formação, n. 15, São Paulo, 1992.
- _____. “O reflexo como ‘não-ser’ na Ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas”. Rev. Crítica Marxista n. 4, Ed. Xamã, São Paulo, 1997.
- _____. “Ontologia e Objetivação em Lukács” – Práxis, Ed. Projeto, B. Horizonte, março 1994.

- _____. “Reprodução e Ontologia em Lukács” – Trans/forma/ção, UNESP, v. 17, 1994.
- _____. *Mundo dos Homens – trabalho e ser social*. Instituto Lukács, São Paulo, 2014.
- _____. *Sociabilidade e Individuação*. Edufal, Maceió, 1995.
- LOWY, M. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1990.
- LUKÁCS, G. “A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel”. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
- _____. “Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx”. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.
- _____. *El Joven Hegel*, Ed. Grijalbo, México, 1963.
- _____. *Ensaio sobre Literatura*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965.
- _____. *Existencialismo ou Marxismo?* Ed. Senzala, São Paulo, 1967.
- _____. *Introdução a uma estética marxista*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
- _____. *Pensamento Vivido*. Ed. AdHominem e Ed. da UFV, São Paulo, 1999.
- _____. *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. E. Riuniti, Roma, 1976-81.
- _____. *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão, 1990.
- MARCUS, J. e Zoltán, T. (ed.) *Georg Lukács – Theory, Culture and Politics*, Transaction, Inc., USA, 1989.
- MARX, K. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2015.
- MUSILLANI, R. (org.). *Filosofia e Prassi – Attualità e Rilettura Critica de G. Lukács e E. Bloch*. E, Diffusioni'84, Milão, 1989.
- NETTO, J. P. “Georg Lukács, um exílio na pós-modernidade” in Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- _____. (org.). *Lukács*. Coleção Sociologia, Ed. Ática, São Paulo, 1981.

- _____. *George Lukács: o guerreiro sem repouso*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- _____. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Ed. Seara Nova, Lisboa, 1987.
- _____. *Lukács*. Coleção Encanto Radical, Ed. Brasiliense, 1983.
- NOLASCO, C. *et alii. Habermas e Lukács: Método, Trabalho e Objetividade*. Edufal, Maceió, 1996.
- OLDRINI, G (org.). *Lukács*. ISDI, Itália, 1979.
- _____. “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”. *Rev. Práxis*, n. 3, Belo Horizonte, 1995.
- _____. “A relação Marx e Engels em perspectiva”. *Rev. Práxis* n. 8, mar.-jun. 1997.
- _____. “Lukács e la via marxista al concetto di ‘persona’”. *Marxismo Oggi*, Milão, 1993.
- _____. (org.). *Il marxismo della maturità di Lukács*. Ed. Prismi, Nápoles, 1983.
- _____. “Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács”, *in* Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- PINASSI, M. O. e Lessa, S. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- PREVE, C. “Um’ontologia al servizio di um’etica comunista. Una filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali”, *in* Musillani, R. (org.) *Filosofia e Prassi*, Diffusioni’84, Milão, 1989.
- ROCKMORE, T. (org.). *Lukács today, essays in Marxist Philosophy*. D. Reidel, Boston, 1988.
- _____. “Lukács and Marxist History of Philosophy”. *in* Marcus, J. e Zoltán, T. *Georg Lukács – Theory, Culture and Politics*. Transaction Publishers, USA, 1989.
- TERTULIAN, N. “Marx: uma teoria da subjetividade”. *Rev. Outubro*, n. 10, S. Paulo, 2004.
- _____. “Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács”. *Crítica Marxista*, n. 2 Ed. Brasiliense, 1995.
- _____. “Georg Lukács e o stalinismo”. *Rev. Práxis*, n. 2, B. Horizonte, 1994.

- _____. “La Rinascita dell’Ontologia: Heidegger, Hartmann e Lukács”. *Crítica Marxista* n. 3b, Ed. Riuniti, Roma, 1984.
- _____. “Teleologia e Causalità en la Ontologia de G. Lukács” in *Crítica Marxista* n. 5, Ed. Riuniti, Roma, 1980.
- TOSEL, A. “Le courage de l’impestif: l’ontologie de l’être social de G. Lukács”, in *La Pensée*, 248, 1985.
- VAISMAN, E. “A ideologia e sua determinação ontológica”. *Rev. Ensaio* 17/18, Ed. Ensaio, S. Paulo, 1989.
- VARGA, C. “O Espaço do Direito na Ontologia de Lukács”. *Novos Rumos*, Ano 18, n. 39, 2003.