

4 ENSAIOS: LUKÁCS E A ONTOLOGIA

SERGIO LESSA

SERGIO LESSA

**4 ENSAIOS:
LUKÁCS E A *ONTOLOGIA***





Diagramação: Fernanda Beltrão

Revisão: Sidney Wanderley

Capa: Laura de Bona

Catálogo na Fonte

Departamento de Tratamento Técnico Coletivo Veredas

L638e Lessa, Sergio.

4 ensaios : Lukács e a ontologia / Sergio Lessa. – Maceió :
Coletivo Veredas, 2021.

114 p. (e-book).

Bibliografia: p. 109-114.

ISBN: 978-65-88704-12-7.

1. Georg Lukács, 1885-1971.
2. Karl Marx, 1818-1883.
3. Ontologia.
4. Ser social.
5. Reprodução social. I. Título.

CDU: 141.82(111.1)

Elaborada por Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros remixem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

SERGIO LESSA

**4 ENSAIOS:
LUKÁCS E A *ONTOLOGIA***

1ª Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2021

Sumário

Apresentação.....	7
1 Por que Lukács? Parte I – O marxismo estruturalista e o idealismo marxista	9
O marxismo estruturalista e alguns dos seus desdobramentos.....	10
O “Marxismo Analítico”	17
O idealismo marxista	25
Habermas e o retorno a Kant.....	29
2 Por que Lukács? Parte II – O marxismo ontológico	41
Lukács e <i>Para uma ontologia do ser social</i>	44
O marxismo ontológico após 1970.....	50
Mészáros e <i>Para além do Capital</i>	52
Conclusão.....	56
3 Lukács: momento predominante e transição ao comunismo	59
I	60
II	74
III.....	78
Do feudalismo ao capitalismo.....	83
4 Lukács: essência, história e revolução	89
Um pouco de história.....	89
O período moderno: o individualismo possessivo	92
Hegel: a dialética que tem um fim	94
Marx: a história nas mãos dos humanos.....	96
Dialética e momento predominante.....	100
Conclusão.....	103
Referências bibliográficas.....	109

Apresentação

Os quatro ensaios contidos neste volume foram originalmente escritos na década de 1990. Faziam parte de um projetado texto que abordaria aspectos centrais das elaborações ontológicas de Lukács e, por isso, exceto algumas passagens, não foram publicados antes.

As novas tarefas que foram surgindo, em especial a necessidade de um estudo acerca de *O Capital* de Marx e da relação entre trabalho, trabalho abstrato e reprodução do capital, postergaram a realização do texto projetado, conduzindo, por fim, ao seu abandono. Daí a decisão de dar a público estes ensaios, com a esperança de que venham a contribuir para as investigações e os debates em curso acerca do pensamento do último Lukács.

Berlim, 20 de janeiro de 2020

1

Por que Lukács?

Parte I – O marxismo estruturalista e o idealismo marxista

Sob a enorme pressão da evolução histórica, da chamada “sobrevivência” do capital no mundo contemporâneo, de um lado, e de outro, da carência de acúmulo teórico que possibilite a compreensão dos nexos e das conexões da forma de ser da sociabilidade contemporânea, o jovem revolucionário que hoje se aproxima do marxismo confronta-se, em linhas gerais, com a possibilidade de compreender a obra de Marx a partir de três vertentes fundamentais: 1) *o marxismo estruturalista* (composto não apenas pelo marxismo vulgar, mas também por elaborações teóricas sofisticadas como as de Althusser e Cohen e, eu incluíria aqui, o fundamental do trotsquismo), que realiza, ao menos em parte, um retorno às concepções ontológicas materialista-mecanicistas pré-Marx; 2) *o idealismo marxista*, que postula o deslocamento e a substituição do trabalho, enquanto categoria fundante do ser social, pela linguagem, pelos valores etc. Pensamos, fundamentalmente, na Escola de Frankfurt, mas há uma variedade muito grande de autores que caberiam neste campo, desde alguns gramscianos até Jameson e David Harvey, Bidet e muitos outros; e 3) *o marxismo ontológico*, que busca em Marx os elementos de uma nova ontologia que dê conta das especificidades do mundo dos homens enquanto esfera de ser distinta e articulada à natureza. Pensamos aqui em Korsch, Gramsci, Lukács, Mészáros, Tertulian, Oldrini e MacCarney, entre outros.¹

¹ Esta classificação exhibe duas debilidades básicas. A primeira: ela não dá conta da riqueza, dos matizes e da enorme variedade das correntes teóricas que se postulam marxistas, não podendo, por isso, deixar de ser esquemática e provisória. O segundo limite é ser ela

Sinteticamente, passaremos à análise de cada uma dessas vertentes.

O marxismo estruturalista e alguns dos seus desdobramentos

Das três vertentes, o marxismo estruturalista foi o que maior influência exerceu ao longo deste século. Não apenas é o mais antigo e de linhagem “mais nobre” (sua origem pode ser tracejada mesmo no velho Engels², em Kautsky e outros teóricos do início do século), como também foi a vertente que mais rapidamente percebeu a mudança por que passava a sociabilidade contemporânea: a reprodução do capital, ao invés da sua ruptura, seria o traço ontologicamente marcante da história do século XX.

O marxismo estruturalista caracteriza-se por restringir a reprodução social às “práticas econômicas de produção”³. Esta restrição da reprodução social ao seu momento econômico está associada à disjunção entre o “materialismo histórico e o dialético”, tão característico deste universo teórico, e à construção de um fosso intransponível entre a esfera econômica e a esfera da subjetividade. Esta, também caracteristicamente, seria portadora de uma relação de determinação mecânica do pensamento pelo mundo objetivo.

orientada por uma perspectiva lukacsiana, ou seja, ela é portadora da hipótese de que a ontologia de Lukács constitui, hoje, o solo mais fértil para o desenvolvimento e a superação da crise por que passa o marxismo. Explicitados esses pressupostos, e novamente sublinhado caráter provisório deste ensaio, esperamos que a exposição justifique, ao menos em parte, o nosso procedimento.

2 Paul Kellog, em 1991, publicou um belo e apaixonado artigo em defesa de Engels (“Engels and the roots of ‘Revisionism’: a re-evaluation”, *Science and Society*, 55:2, 1991). Com toda justiça, a nosso ver, busca recuperar o revolucionário que foi Engels através, principalmente, da denúncia das posições de Lucio Colletti, que apresentou o velho Engels como uma das raízes do reformismo (Cf., por exemplo, Colletti, L. *Bernstein and the Marxism of the Second International*. In *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Monthly Review Press, 1972.). O eixo da argumentação de Kellog é o conhecido fato de Liebknecht ter censurado o “testamento político” de Engels, de modo a converter a ambiguidade de algumas de suas passagens numa posição tipicamente reformista. Protesta Kellog pelo fato de Colletti desconhecer este fato, bem como os indignados protestos de Engels contra a falsificação de seu texto, ao tomar para sua análise das posições políticas do velho Engels o texto censurado, e não o texto original. Ainda que Kellog tenha razão nesse particular, e por mais equivocado que esteja Colletti, permanece o fato, que Kellog não aborda, de que o pensamento engelsiano é, por vezes, atravessado por um mecanicismo e um determinismo que, ao menos em parte, podem ter sido uma antecipação do reformismo da II Internacional.

3 Balibar, E. *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, Maspero, p. 189.

Representativas, desse universo teórico, são as considerações de Louis Althusser em “De el Capital a la filosofía de Marx”, texto que serviu de prefácio de *Para leer El Capital*⁴.

Argumenta Althusser que, no jovem Marx,

conhecer a essência das coisas, a essência do mundo histórico humano, de suas produções econômicas, políticas, estéticas e religiosas, é verdadeiramente ler (*lesen, herauslesen*) em cada letra a presença da essência “abstrata” na transparência de sua existência “concreta”. Nessa leitura imediata da essência na existência se expressa o modelo religioso do saber absoluto hegeliano, esse Fim da História, no qual o conceito por fim se faz visível a céu aberto, presente em pessoa entre nós, tangível em sua existência sensível, onde *este* pão, *este* corpo, *este* rosto e *este* homem são o próprio Espírito. (Althusser e Balibar, 1973:21)

Marx estaria possuído “por uma certa ideia do ler, que faz de um discurso escrito a transferência ‘imediate’ do verdadeiro, e do real, do discurso de uma voz” (Althusser e Balibar, 1973:21).

Althusser aponta que

(...) Marx *só pôde* chegar a ser Marx fundando uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência e, em última análise, a que essa fundação se tenha consumado na dissipação do mito religioso da *leitura*. Ali onde o jovem Marx dos *Manuscritos de 1844* lia a livro aberto, imediatamente, a essência humana na transparência de sua alienação, *O Capital* toma, pelo contrário, a exata medida de uma distância, de um deslocamento interior do real, ambos escritos em sua *estrutura*, e de tal modo que tornam ilegíveis seus próprios efeitos e fazem da ilusão de sua leitura imediata o último e o ápice dos seus efeitos: *o fetichismo* (...) descobrindo que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto no qual fale uma voz (o Logos), mas a anotação inaudível e ilegível dos efeitos de uma estrutura de estruturas. (Althusser e Balibar, 1973:21/2)

4 Althusser, L., Balibar, E. *Para leer El Capital*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1973, p. 37. Esta edição possui a vantagem de incluir alguns textos inéditos de Althusser e de Balibar, além de ter a tradução revista pelo próprio Althusser, que autorizou as alterações em relação à edição francesa. A publicação de sua autobiografia, *L'Avenir Dure Longtemps*, com a revelação de sua loucura, tem contribuído para descaracterizar Althusser como interlocutor significativo nesse debate (Cf., por exemplo, Contat, M. “As mortes de Althusser”, *Novos Estudos CEBRAP*, 33, julho 1992). Esta postura nos parece equivocada por duas razões. Em primeiro lugar, porque a obra althusseriana - com sua enorme influência - se converteu em um fenômeno que transcende os limites da problemática individualidade do seu criador. Em segundo lugar, chamar para o debate a “loucura” de Althusser não constitui um argumento teórico de qualquer relevância para a solução das questões teóricas colocadas pelos althusserianos.

Por motivo de espaço, deixaremos de acompanhar os meandros da argumentação althusseriana (e eles não são poucos!) acerca do ato da leitura, do desvelamento do sentido oculto de um texto através de respostas a questões que apenas sub-repticiamente perpassam-no – e, no mais das vezes, sem a consciência do autor –, as quais permitiriam, a um leitor atento, o acesso à estrutura significativa mais íntima de um escrito. Tampouco nos deteremos, também, nas considerações acerca do olhar, e de como este ato confere o significado ao objeto.

Apenas chamaremos a atenção para o fato de que, ao afirmar que Marx estaria possuído “por uma certa ideia do ler, que faz de um discurso escrito a transferência imediata do verdadeiro, e do real, o discurso de uma voz”, a transferência “imediata” entra sub-repticiamente, conferindo ao que seria para Althusser a concepção marxiana de (concedamos a Althusser em função da brevidade) “leitura” do real, uma imediaticidade que ela, em nenhum momento, exhibe⁵. Inserida esta “imediaticidade”, está lançada a ponte para aproximar Marx das concepções que entendem a atuação da consciência enquanto manifestação de um Logos que funda tanto a subjetividade quanto a objetividade, possibilitando assim a “transferência” sem mediações das determinações do real para a consciência. Por uma via original, para Althusser o Marx jovem seria portador de uma variação da teoria hegeliana da identidade sujeito/objeto.

Com base nessa concepção dos *Manuscritos de 1844* e de outros textos do jovem Marx, Althusser argumenta que, em *O Capital*, Marx estaria numa posição rigorosamente contrária à identidade sujeito-objeto. Segundo o pensador francês, para o Marx da maturidade o objeto real e o objeto do conhecimento seriam duas coisas distintas e, portanto, o objeto da teoria não é o objeto real, mas o objeto do conhecimento.

Creio que obtivemos um ponto de partida. Se não há leitura inocente é porque toda leitura não faz senão refletir em suas lições, em suas regras ao verdadeiro responsável: a concepção do conhecimento que sustentando seu objeto, o faz o que é. (Althusser e Balibar, 1973:40).

A argumentação althusseriana, após imputar ao empirismo a concepção de que o conhecimento faz parte do objeto realmente existente (cf. Althusser e Balibar, 1973: 42 e ss.), coloca lado a lado na questão gnosiológica, o da identidade sujeito/objeto, não apenas Hegel e o jovem Marx, mas também o empirismo (sem citar um único texto

5 A relação sugere, até mesmo, uma correspondência biunívoca entre sujeito e objeto em Marx! (Cf. Althusser e Balibar, 1973:53).

ou autor empírico). Contra esta concepção, prossegue ele,

(...) Marx defende a *distinção* entre o *objeto real* (o concreto-real, a totalidade que “subsiste em sua independência fora da cabeça [Kopf], antes como depois”, da produção do seu conhecimento)⁶ e o *objeto do conhecimento*, produto do conhecimento que o produz em si mesmo como concreto-de-pensamento (*Gedankenkonkretum*), como totalidade-de-pensamento (*Gedankentotalität*), absolutamente distinto do objeto-real, do concreto-real, da totalidade-real, da qual o *concreto-de-pensamento*, a totalidade-de-pensamento, proporciona precisamente o conhecimento. (...) O processo de produção do objeto do conhecimento ocorre por completo no conhecimento. (Althusser e Balibar, 1973:47)

De forma análoga a como, anteriormente, foi suposta uma imediatividade na relação sujeito/objeto no jovem Marx, agora se introduz uma segunda suposição. Que haveria uma distinção “absoluta” entre o sujeito e o objeto. Indubitavelmente, não há nenhuma identidade sujeito-objeto em Marx, mas uma distinção insuperável entre o mundo objetivo e a consciência, entre o objeto do conhecimento e o conhecimento. Todavia, caracterizar esta distinção ontológica como “absoluta” tem, neste texto que analisamos de Althusser, uma grave consequência: conduz para uma dualidade entre a matéria e o conhecimento, que se aproxima da antinomia espírito/matéria típica, por exemplo, de Feuerbach.

Ora, se o objeto do conhecimento é “absolutamente distinto” do mundo objetivo, seria ele uma produção exclusiva da subjetividade? Para evitar essa alternativa, Althusser postula que o pensamento não é pura subjetividade.

Quando Marx nos diz que o processo de produção do conhecimento (...) ocorre por completo no conhecimento, na “cabeça” ou no pensamento, não cai, nem por um segundo, em um idealismo da consciência (...). Este pensamento é o sistema historicamente constituído de um *aparato de pensamento*, baseado e articulado na realidade natural e social. O pensamento é definido pelo sistema das condições reais que fazem dele (...) um *modo de produção* determinado de conhecimentos. (Althusser e Balibar, 1973:47 e ss.)

Em outras palavras, ao menos neste texto, para Althusser, o objeto do conhecimento é produto exclusivo do pensamento, desde que por pensamento compreendamos toda a malha real que articula subjetividade e individualidade. Há uma subjetividade que é

6 Althusser cita a *Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 166 da edição francesa de 1917 da Editions Sociales.

absolutamente distinta do mundo objetivo e há o pensamento que é definido pelas “condições reais”. Que subjetividade é essa *que não é pensamento*? Teríamos, assim, uma subjetividade que é “absolutamente” distinta do real (e tão distinta que, o que conhecemos, não é o real, mas o “objeto do conhecimento”) e, todavia, é “definida” pelas “condições reais”. As “condições reais” que são “absolutamente distintas” do pensamento fazem deste mesmo pensamento “um *modo de produção* determinado de conhecimentos” (Althusser e Balibar, 1973:47-8).

Próximo passo: mostrar que o real, a “realidade natural e social”, no qual se baseia o “aparato de pensamento”, funciona como uma *matéria-prima* que é historicamente condicionada, socialmente construída: “há uma grande distância entre, por exemplo, a matéria-prima que trabalhou Aristóteles e a matéria-prima que trabalharam Galileu, Newton ou Einstein (...)” (Althusser e Balibar, 1973:48-9). É este o cerne do argumento althusseriano: o objeto

não tem, evidentemente, já nada a ver com a “pura” intuição sensível ou a simples “representação” (...) mas com uma matéria-prima *sempre-já* complexa, com uma *estrutura* de “intuição” (...) o conhecimento não se encontra jamais (...) ante um *objeto puro* que então seria idêntico ao *objeto real* (...). O conhecimento, ao trabalhar sobre seu “objeto”, não trabalha, pois, sobre o objeto *real*, mas sobre sua própria matéria-prima, que constitui – no sentido rigoroso do termo – seu *objeto (de conhecimento)*, que é, desde as formas mais rudimentares do conhecimento, distinto do *objeto real* (...) (Althusser e Balibar, 1973:49).

Este é, para Althusser, “o simples *conceito formal da estrutura da prática teórica*” (Althusser e Balibar, 1973:49).

Althusser continua argumentando que com isto temos uma revolução na história da ciência, pois fica evidente que antes de fazermos tal história, assim como antes de escrevermos tal história, deveremos construir um *conceito* que nos permita, por mais provisoriamente, nos debruçar sobre tal empreitada. O conceito que dirige o olhar passa a ser o ponto de partida fundante da reflexão (Althusser e Balibar, 1973:49-52).

O estruturalismo althusseriano, caracteristicamente, termina por retornar à senda do kantismo depois de “ler” no jovem Marx um hegeliano. A sua incapacidade em articular as “estruturas”, os “mecanismos”, que operam na subjetividade e na objetividade humanas, conduziu-o à dicotomia absoluta objetividade/pensamento e, daí, a um universo tipicamente kantiano: não conhecemos o ser-precisamente-assim existente, o mundo objetivo externo à nossa consciência, mas apenas o objeto fundado pelo olhar.

Correlativamente, a individualidade – e a consciência que participa de seu ser – é reduzida a agente de um aparato de pensamento que é definido pelas relações sociais que determinam o “modo de produção” de conhecimentos. Misteriosamente, a objetividade é inacessível à ideação, e a subjetividade é reduzida a determinações materiais. Essa dupla redução caracterizaria o fundamental do estruturalismo althusseriano.⁷

Entre uma série de consequências importantes, quando se trata da interpretação das obras de Marx e Engels, talvez a mais significativa seja a perda da unidade intrínseca à obra marxiana, e esta tem de ser reinterpretada para ser considerada como ciência. O problema do corte epistemológico entra em cena. Do mesmo modo, “o conceito de história” se transforma numa questão impossível, pois como resolvê-la se as ações humanas, que sempre contêm elementos volitivos, valorativos, teleológicas, são meros reflexos mecânicos, suportes ou decorrências do movimento de uma objetividade “absolutamente” (no sentido althusseriano) distinta do pensamento?

A proximidade de Bourdieu e Passeron com o fundamental desta postura é considerável (Bourdieu e Passeron, 1970). Também esses autores marxistas postulam a disjunção radical entre o que determinam a infraestrutura e a superestrutura e, a partir de então, afirmam a necessidade de um construto teórico cuja elaboração é intrinsecamente teórica. O conceito assim alcançado servirá como padrão na organização do real pela subjetividade. Denominam esse construto de arbitrário cultural e, a partir dele, afirmam que a reprodução humana apresenta uma determinabilidade e uma relação causal semelhante àquela que o código genético exhibe na reprodução biológica (Bourdieu e Passeron, 1970:44 e ss.).

Nos anos 1970/80, o marxismo estruturalista encontra um novo *front* de questões. Novas correntes de pensamento não marxistas se desenvolvem e colocam problemas, normalmente centrados nos fenômenos da subjetividade humana, que o marxismo estruturalista não consegue enfrentar com sucesso. Ao mesmo tempo, no interior do próprio marxismo, desenvolvem-se críticas severas ao caráter mecanicista e ingenuamente materialista do marxismo estruturalista.

7 Vale assinalar, para encerrar nossos comentários sobre o pensador francês, que ele recusa explicitamente ser um estruturalista. Sua argumentação, fundamentalmente, se reduz a que, para ele, ao contrário do que ocorre para os estruturalistas clássicos, o conceito de combinação (*Verbindung*) não é uma mera combinatória formalista. A nosso ver, esta argumentação de Althusser não passa de uma recusa “estruturalista” de ser um estruturalista. Todavia, já nos alongamos em demasia para entrarmos nesse debate. Cf. Althusser e Balibar, 1973:3-4.

Significativas do alcance e das debilidades dessas críticas são as considerações do historiador inglês E. P. Thompson.

A tese central de Thompson (1978) acerca de Althusser é que este representa o estado acabado do stalinismo, do ponto de vista teórico (Thompson, 1978:140/2 e 181-192). Ao fim e ao cabo, o pensador francês teria negado o papel ativo dos homens na história, transformando-a em mero desdobramento das estruturas, no interior da qual os homens não passariam de *Träger* (suporte) das determinações objetivas. Ao fazê-lo, Althusser reduziria a subjetividade e os valores a mero epifenômeno do processo de desdobramento das estruturas objetivas.

Segundo Thompson, Althusser enfrenta o crucial problema do fato de sermos ao mesmo tempo sujeitos e objetos da história, afirmando, em primeiro lugar, que a história é o desdobramento das estruturas e que, portanto, não tem sujeito.⁸ As necessidades dos indivíduos e os próprios indivíduos são definidas pelas relações de produção, e como “estas são relação, elas não podem ser pensadas na categoria de sujeito”.⁹

Aponta Thompson, a nosso ver com acerto, que com as assertivas de Althusser não apenas a dialética fica restrita ao interior das estruturas (Thompson, 1978:91/2 e 112), como ainda é um atributo secundário dessas (Thompson, 1978:93/4 e 159). De movimento do real a dialética se restringe a *construto teórico-racional a priori* e, conseqüentemente, as categorias deixam de ser radicalmente históricas (Thompson, 1978:95 e ss.). O objeto deixa de ser o real, o ser-precisamente-assim existente, para ser um construto da subjetividade.

E a argumentação de Thompson conclui:

A absurdidade de Althusser consiste no modo idealista de suas construções teóricas. Seu pensamento é rebento do determinismo econômico carregado pelo idealismo teórico. Não parece ser necessário insistir que este procedimento é completamente autoconfirmante. Ele se move no interior do círculo não apenas de sua própria problemática, mas de seus próprios procedimentos de autopropetuação e autoelaboração. E, enfim: esta ode ao pensamento é exatamente o que usualmente tem sido designado, na tradição marxista, de idealismo. Tal idealismo consiste não em afirmar ou negar um mundo material ulterior, mas num universo conceitual autogerador que impõe sua própria idealidade sobre os fenômenos da existência material e social, ao invés de se engajar num contínuo diálogo com elas (...). A categoria obteve uma

8 Cf. tb. Thompson, op. cit., p. 153: “quem joga o jogo, os jogadores ou as regras? Se as regras definem os jogadores, como podem eles jogar?”.

9 Althusser, L. *Reading Capital*, p. 180, após Thompson, op. cit., p. 16.

primazia sobre a referência material; a estrutura conceitual paira sobre e domina o ser social. (Thompson, 1978:13. Cf., tb., p. 12, 95-6).

Os limites da crítica de Thompson já foram muito explorados, e não nos deteremos agora em sua análise. Desde a publicação por Perry Anderson de *Arguments Within English Marxism* (1980), o “elo débil” de Thompson vem sendo escrutinado nos mínimos detalhes: o papel que confere à consciência na gênese e desenvolvimento das classes sociais.

O “Marxismo Analítico”

A desenvolvimento do althusserianismo, principalmente nos países de língua inglesa, levou a um formalismo lógico-abstrato que em germes já pode ser encontrado no texto que examinamos de Althusser. Possivelmente, uma elevada expressão dessa tendência seja o *Marxismo Analítico*.

Em um artigo na revista *Science and Society* intitulado “In defense of Analytical Marxism” (Mayer, 1989-90), as motivações imediatamente políticas desta vertente são explicitadas em todas as letras. Nele Mayer afirma, refutando as críticas de W. H. Locke Anderson e Frank W. Thompson, que, no número imediatamente anterior da mesma revista, haviam criticado o Marxismo Analítico como uma corrente teórica antimarxista (Anderson e Thompson, 1988):

Os marxistas nas sociedades capitalistas avançadas têm, com sucesso, chamado o povo para as barricadas? Conseguimos nós sequer antecipar quais setores da sociedade participariam de movimentos por mudanças sociais progressivas? Nossas teorias nos auxiliaram a entender por que este povo se sente explorado e quais são suas demandas? O Marxismo Analítico é parcialmente uma resposta a estas falhas da prática política marxista (...). Se algo debilitará a teoria marxista é o excessivo orgulho de seus seguidores: adesão teimosa e infundada a formulações marxistas tradicionais, aliada à relutância em reconhecer, quanto mais se voltar aos graves defeitos de concepção. (Mayer, 1989-90: 437-8).

E, logo a seguir:

Alternativamente, os marxistas podem se reconciliar com um *status* prazeroso, doutrinariamente puro, mas impotente para influir no processo histórico. Se formos sortudos, este *status* prazeroso pode continuar até que o marxismo seja oficialmente conduzido ao museu das curiosidades intelectuais antigas. (Mayer, 1989-90:438).

Vários articulistas (Mayer, 1989-90: 418), entre os quais Roemer e Elster, reconhecem em Gabriel Cohen o fundador dessa nova vertente do pensamento marxista. Em seu mais influente livro, *Karl Marx's Theory of History – a defense*, tal como Althusser, Cohen também se propõe a uma reconstrução do “materialismo histórico” não apenas para torná-lo mais “atrativo” e menos “ambíguo”, mas também para dotá-lo de maior precisão, visando aproximá-lo de um construto científico (Cohen, 1978: IX-X e 27).

A démarche de Cohen é curiosa. Inicia-se pela busca de um paralelo entre a história em Hegel e em Marx, mas de tal maneira que Marx se transforma num hegeliano materialista. O espírito se transubstancia em classe operária, a identidade sujeito-objeto no comunismo, o tempo hegeliano no tempo da luta de classes de Marx. Este paralelo é conhecido (lembramos Lukács de *História e Consciência de Classe*), e as críticas a ele serão retomadas no ensaio final deste livro, dedicado ao marxismo ontológico. Deste ponto de partida, Cohen evolui rapidamente para a seguinte afirmação:

Para Hegel, os homens têm história porque a consciência precisa de tempo e ação para conhecer a si própria; para Marx, porque os homens precisam de tempo e ação para prevalecer sobre a natureza.

Então:

Segue-se que não há história quando a natureza for excepcionalmente generosa (...). História é uma substituta da natureza. (Cohen, 1978: 23-4).

O fundamento da história, agora, é natural, e não mais as ações humanas! Então, a partir do conhecido “Prefácio” à *Crítica da Economia Política*:

A estrutura econômica (ou “base real”) é (...) composta das relações de produção. Nada mais é dito [por Marx] que participe da sua composição. Nós concluímos, *ex silentio*, que apenas as relações de produção servem como constituintes da estrutura econômica. Isto significa que as forças produtivas não são parte da estrutura econômica. (Cohen, 1978:28).

Aceito esse pressuposto, Cohen deve excluir a força de trabalho da categoria de forças produtivas (Cohen, 1978:32-3), caracterizar as estruturas a partir das relações de propriedade (Cohen, 1978:35-6), “corrigir” Marx no sentido de substituir “sociedade” por “estrutura social” (Cohen, 1978:37) e afirmar que a estrutura econômica é “forma”, presumivelmente por oposição a “conteúdo” (Cohen, 1978:37).

Tal percurso coloca tantos e tamanhos problemas ontológicos fundamentais que, ou Cohen os enfrenta um a um, ou a alternativa que ele adota substitui tal análise por uma nova postulação: a de que haveria uma “oposição” entre o “material” e o “social”.

Segundo ele, Marx aponta que “Povo e forças produtivas compõem seu *conteúdo material*, um conteúdo dotado pelas relações de produção como *forma social*” (89). Após “demonstrar” como Marx apresenta contradições em alguns aspectos centrais desta problemática, argumenta que:

Eles [homens e forças produtivas] têm características materiais e sociais, mas nenhuma característica social pode ser deduzida das suas características materiais, não mais do que a forma da estátua pode ser deduzida do seu material (...). Nós estamos argumentando que a distinção familiar entre forças e relações de produção é, em Marx, um conjunto de contrastes entre a natureza e a sociedade. (Cohen, 1978:98).

Certamente nenhuma característica social pode ser derivada do código genético, por exemplo. Mas, não menos certo, as determinações sociais ou são materiais ou não são nada. Que elas são materiais de uma forma distinta da materialidade de uma pedra nada mais significa senão reconhecer que o ser social é uma esfera material distinta das esferas naturais.

A saída de Cohen para este conjunto de questões, dados seus pressupostos, assume a seguinte forma: “Nem todas as relações entre os homens são sociais” (*Not all relations between men are social*) (Cohen, 1978:93), mas derivadas do mundo material. E, o que se segue com absoluta necessidade, Cohen postula a possibilidade de uma descrição do mundo material “neutra”, “da qual não podemos deduzir sua forma social”. Que de uma descrição da natureza não podemos “deduzir” o ser social não há dúvida, mas que tal descrição possa ser neutra, não social no dizer de Cohen, corresponde à afirmação da neutralidade das ciências naturais, posição esta muito próxima ao positivismo (Cohen, 1978:94).

Este tipo de “rigor analítico” postulado por Cohen é considerado, no artigo de Mayer acima citado, como fundante do Marxismo Analítico. Todavia, o traço mais característico¹⁰ desta nova tendência, a nosso ver, está no individualismo metodológico, assim exposto por Elster:

10 Mesmo quando autores que se alinham com o Marxismo Analítico recusam o individualismo metodológico, eles o fazem em termos tais que significam apenas a aceitação diferenciada dos seus postulados. Cf., por exemplo, Mayer, 1989-90:426 e ss.

todos os fenômenos sociais – suas estruturas e suas mudanças – são por princípio explicáveis por vias (*ways*) que apenas envolvam indivíduos – suas propriedades, suas finalidades, suas crenças e suas ações. O individualismo metodológico assim concebido é uma forma de reducionismo. (Elster, 1985:5).

Não é preciso, agora, que avancemos na análise de Elster. Devemos, contudo, salientar três aspectos que nos parecem centrais na relação entre o marxismo estruturalista e o marxismo analítico.

Em primeiro lugar, que a dissociação entre a esfera econômico-material e a subjetividade humana, traço característico do marxismo estruturalista, terminou por levar a uma outra dissociação, não menos grave: a dissociação entre individualidade e sociabilidade. Como a individualidade não é tomada no seu processo histórico-genético, converte-se em algo dado, cuja fundação e desenvolvimento não podem ser desvelados. A forma e o conteúdo que assume esta dissociação, no Marxismo Analítico, implicam um retorno ao postulado clássico do pensamento moderno, de Hobbes a Rousseau: a sociabilidade é o resultado das ações de indivíduos cuja individualidade não é constituída através de complexas mediações sociogenéricas, mas é dada de uma forma a-histórica¹¹, por uma natureza humana que permanece intocável ao longo da história e que corresponderia à essência humana. Significa, também, um retorno ao pressuposto básico da economia política burguesa: o elemento fundante da economia seriam as ações de indivíduos “racionais” por natureza. Esta é a forma que assume a peculiar recusa da categoria da totalidade pelo marxismo analítico (“todos os fenômenos sociais são explicáveis” pelos indivíduos).

Há, ainda, outro aspecto a ser eventualmente explorado. Não é raro o uso, pelo marxismo analítico, de “modelos” sociais primitivos, abstratamente elaborados, para justificar suas asserções. Roemer, por exemplo, em *General Theory of Exploitation and Class*, baseia-se num modelo de comunidade de pequenos produtores que, no essencial, está muito próximo dos modelos de sociedades primitivas utilizados por Locke, Hobbes e Rousseau. Com uma diferença significativa:

11 Elster argumentaria, contra essa nossa afirmação, que o pressuposto do “egoísmo” ou “racionalidade” na esfera da ação individual é baseado “em considerações puramente metodológicas, e não em qualquer consideração acerca da natureza humana” (6). Todavia, esta consideração metodológica ganha acentos ontológicos quando utilizada para “explicar” a processualidade social, já que, para Elster, “Explicar é oferecer o mecanismo (...)” que articula o singular ao universal. (5) Em *Marx Hoje*, reconhece que “(...) o suposto de que os indivíduos sejam racionais e egoístas não faz parte da doutrina, embora seja compatível com ela” (Elster, 1989:37).

os pensadores modernos explicitavam sua concepção de natureza humana, todavia, no marxismo analítico este esforço é considerado dispensável. Na ausência de uma teorização acerca da natureza humana, este procedimento no marxismo analítico pode resultar exatamente no oposto do pretendido por seus autores, como argumentaram com muita acuidade Anderson e Thompson em “Neo-classical Marxism” (Anderson e Thompson, 1988).

Esse retorno ao indivíduo-mônada, no dizer de Marx (2010), é o solo que permite a Elster a aplicação da teoria dos jogos na análise dos fenômenos sociais (Elster, 1979:43-5). Sem nos estendermos na sua refutação, apenas assinalaremos que a teoria dos jogos pressupõe uma estabilidade das regras e dos padrões de escolha (ditas “racionais”) por parte dos indivíduos, que é ontologicamente incompatível com a dinâmica peculiar à reprodução social. Tal teoria, antes de ser “marxista”, como querem Elster e Mayer, encontra-se por inteiro no interior da concepção de mundo tipicamente cartesiana do individualismo metodológico: o todo é formado pela justaposição das partes, o complexo é a justaposição do simples¹². É óbvio que a teoria dos jogos se aplica muito mais ao estudo das microfundações (*microfoundations*) da processualidade social requeridas pelo universo teórico típico do individualismo metodológico, que ao estudo dos fundamentos sociogenéricos da humanidade, como realizado por Marx.

Ainda que apresentando novidades, que fazem com que a crítica ao althusserianismo não dê conta das especificidades do marxismo analítico, chamamos atenção ao fato de a dissociação individualidade/sociabilidade, característica dos escritos de Elster, Roemer etc., exibe uma continuidade com a dicotomia indivíduo/história, subjetividade/estruturas objetivas em Althusser. O elo que articula esses dois níveis de dicotomias é a obra de Cohen. Nesse sentido, é significativo o entusiasmo que Cohen explicita pelos primeiros escritos de Althusser e sua decepção com os livros posteriores (Cohen, 1978: X-XI). Tanto Elster como Roemer e Mayer reconhecem no livro de Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, uma contribuição teórica fundamental para o desenvolvimento do marxismo analítico. Cohen, por sua vez, reconhece sua dívida para com Althusser (Elster, 1979: XIV-XV; Roemer, 1982:X).¹²

12 Cf. Elster, 1985:14-5; Mayer, 1989-90. “De acordo com o individualismo metodológico, (...) quaisquer ‘leis de movimento e auto-regulação’ do capitalismo devem ser deduzidas como teoremas de axiomas que especifiquem os motivos e as limitações de firmas, trabalhadores e consumidores” (Elster, 1979:38). Análises das concepções de mundo

Em segundo lugar, devemos chamar atenção a que, tal como a dicotomia objetividade/subjetividade conduziu Althusser ao terreno da gnosiologia kantiana, o individualismo metodológico, *mutatis mutandis*, reafirma a validade, para o marxismo, do que Mayer denomina (p. 438 do artigo acima citado) de “métodos da ciência social burguesa”.

Argumenta ele que

O uso da metodologia científica social burguesa é por vezes uma prática honrada entre marxistas que se mantém desde a adaptação do próprio Marx da economia política inglesa. Esta prática parece ser absolutamente essencial para que o marxismo possa disputar a hegemonia intelectual no *milieu* cultural do capitalismo avançado. (Mayer, 1989-90: 438).

Corrigir Marx, de modo a torná-lo mais “científico”, tendo por base a concepção de que ele teria apenas “adaptado” – e não radicalmente subvertido, superado no sentido hegeliano da expressão – a metodologia burguesa, reduz o marxismo a uma corrente do liberalismo clássico. Enquanto a “adaptação” marxiana da economia clássica burguesa levou Marx a postular a necessidade, inscrita no próprio ser social burguês – necessidade que não se confunde com inevitabilidade, ao menos em Marx – da emancipação humana da submissão ao capital, o individualismo metodológico conduz à revalorização da “ciência burguesa”. Marx, assim “reinterpretado”, não apenas deixa de ser “científico”, como ainda deixa de ser Marx, como argumentaremos no artigo final desta série.

Em terceiro lugar, devemos assinalar que essa migração para o campo epistemológico e sociológico burguês conduz à reavaliação da exploração dos homens pelos homens. Tanto Roemer (1982, 1988) como Elster (1979) terminam, cada um à sua maneira, por afirmar que a questão da exploração do homem pelo homem não é meramente moral, e que, portanto, deve ser tratada como o que de fato é: um problema econômico¹³. A questão se colocaria da seguinte maneira: há uma melhor forma de relacionamento possível entre os homens que o relacionamento baseado na exploração? Se houver outro relacionamento não baseado na exploração e que seja – real-

típicas da burguesia liberal, moderna, como as de Macpherson, 1967, Kofler, 1997 e Labastida, 1990, são materiais de pesquisa ricos para se identificar o que há de aproximação entre os pressupostos de Elster e os pensadores clássicos burgueses.

13 Nas palavras de Elster: “(...) a exploração não é um conceito moral fundamental. A exploração, quando censurável, o é por causa das características específicas da situação (...)” (1979:116).

çamos – *possível*, então a exploração é condenável. Caso contrário, ser explorado pode ser a melhor alternativa, tanto para o explorado quanto para o explorador. Nesse caso, a exploração poderia se basear numa relação de troca livre e voluntária (Elster, 1979:98 e ss.). A fertilidade deste solo teórico, no período contrarrevolucionário em que vivemos, para justificar a exploração dos homens pelos homens como um mal necessário é, evidentemente, muito grande.

Nos artigos da *Science and Society*, já citados, de Lebowitz, Anderson e Thompson, e Mayer, esse aspecto da questão é debatido exaustivamente. Não é necessário que prossigamos neste tópico. Ao contrário, é importante assinalar como a evolução das teses acerca do pensamento de Marx e acerca da reprodução social, características de Althusser, abrem caminho para o surgimento do Marxismo Analítico. Tal como a epistemologia althusseriana se aproxima de uma fundamentação kantiana, o Marxismo Analítico exhibe um forte parentesco com o pensamento liberal. Entre um e outro, apesar das diferenças que não devem, nem podem, ser desprezadas – repetimos que a crítica de um não esgota a crítica do outro –, julgamos haver elementos de continuidade cujo elo articulatório principal seriam as teorizações de Gabriel Cohen.

Outra vertente do marxismo estruturalista, muito menos expressiva, recusa a trajetória Althusser/Balibar/Cohen/Marxismo Analítico. Ela se caracteriza por se apegar à discussão dos problemas contemporâneos a partir de fórmulas “clássicas” do marxismo da III Internacional. O debate envolvendo a categoria do reflexo na esfera gnosiológica – e da dicotomia entre as categorias lógicas e as categorias ontológicas, entre o pensado e o ser-precisamente-assim – termina por conduzir a uma discussão não menos formalista que a vertente althusseriana.

Pensamos em estudos como os de Erwin Marquit (Marquit, 1981) e George Boger (Boger, 1991), nos quais encontramos a velha tentativa de determinar as leis “puras”, “lógicas”, da assim denominada dialética “marxista-leninista”. A argumentação de Marquit, segundo a qual a lei da luta e unidade dos contrários seria a lei mais universal da dialética, traz tantos problemas quantos podem ser apontados nas objeções que a ele faz Boger acerca do caráter do objeto intelectual enquanto reflexo do real na consciência. A carência maior desta linha de investigação, a nosso ver, está em uma compreensão ingênua da substancialidade social. Por um lado, o materialismo é entendido a partir de uma antinomia mundo objetivo/mundo subjetivo que, em muitos momentos, está mais próximo a Feuerbach que a Marx. Por outro lado, a lógica, por ser produto da

subjetividade humana, é despida de todo conteúdo ontológico, o que resulta na afirmação de que o método dialético pode ser apropriado do mesmo modo pela ontologia idealista de Hegel como pelo materialismo marxiano; ou então pela afirmação de caráter axiomático de que em todo objeto há alguma contraditoriedade interna (Boger, 1991:54, 37, 41 e 44).

A primeira possibilidade de interpretação da obra de Marx e Engels que é hoje ofertada nos parece ser marcada por três aspectos fundamentais.

1) conceber a substancialidade humana enquanto dualidade dicotômica composta por uma instância material-objetiva e uma esfera da subjetividade. A relação entre essas duas instâncias se daria tanto pela determinação unilateral da consciência pelas estruturas (Althusser) como pela inversão simétrica dessa determinação. A teoria dos jogos, a escolha racional e o individualismo metodológico seriam formas diversas de apresentação dessa dicotomia entre estrutura e subjetividade;

2) disjuntar esfera econômica e totalidade social – quer conferindo-lhes um caráter de exterioridade estrutural (Althusser), quer conferindo às forças produtivas uma materialidade distinta da social (como o faz Cohen), quer desconsiderando a problemática conexa à afirmação marxiana da predominância da esfera econômica na determinação da reprodução social (Marxismo Analítico);

2a) esta disjunção, ao não conseguir dar conta dos complexos processos que articulam subjetividade e objetividade no mundo dos homens, termina por afirmar a radical separação dessas duas esferas e, no caso de Althusser, Balibar, Bourdieu e Passeron, uma relação mecânica entre elas; em Cohen, esta disjunção assume a forma de uma contraposição entre o material e o social; já no Marxismo Analítico, essa disjunção é potencializada pelo individualismo metodológico;

2b) essa disjunção está associada a uma postulação metodológica de fundo: a necessidade de um construto teórico prévio que ordenará a realidade em objetos e conhecimentos científicos. Em se tratando do conjunto formado por Althusser, Balibar, Passeron e Bourdieu, tal necessidade metodológica possui acentos claramente kantianos. No caso do Marxismo Analítico, este modelo teórico *a priori* se limita à admissão (inconfessa) de uma natureza humana a-histórica;

2c) essa disjunção, ainda, implica compreender a história como o movimento das estruturas, movimento do qual a esfera da subjetividade é mera decorrência. Se isso é evidente em Althusser e

Balibar e mesmo nas formulações de Bourdieu e Passeron (o arbitrário cultural parece exercer o papel predominante na história), a esfera da subjetividade é mecanicamente determinada pela base material. Os indivíduos e as ações humanas não são mais os elementos fundantes do ser social, mas sim *Träger*, suportes, dos movimentos estruturais. No Marxismo Analítico, esta determinação mecânica da subjetividade pela base material deu origem, numa aparente inversão crítica, ao individualismo metodológico. Se, no primeiro momento, as estruturas determinavam as individualidades, agora são as ações imediatas dos indivíduos o único momento fundante do ser social;

2d) a teoria dos jogos e a escolha racional¹⁴ são resultados desta cisão entre sociabilidade e individualidade. Nessas teorias, tal como em Althusser, os indivíduos são *Träger* das estruturas. Aqui também se evidencia a aparência da inversão que mencionamos em 2c;

3) o desenvolvimento da vertente do marxismo representada por este primeiro conjunto de autores assume a forma de uma especialização formalista dos conceitos que atinge níveis elevados de esterilidade (Balibar, mais que Althusser, de um lado, e Cohen e o marxismo analítico de outro), porquanto são discussões que se propõem puramente lógicas, que não tomam o real como esfera resolutive das elaborações teóricas.

Esses três postulados caracterizam, a nosso ver, o campo do marxismo estruturalista. Passemos agora à segunda das possibilidades que quase sempre nos é ofertada quando se trata da interpretação da obra marxiana nos dias de hoje: o idealismo marxista.

O idealismo marxista

O idealismo marxista nasce como uma reação ao marxismo “oficial”. Sua evolução não pode ser corretamente compreendida se não levarmos em conta que o marxismo associado à III Internacional contava não apenas com o suporte político dos PCs no mundo todo, mas também com recursos para sua reprodução e para a repressão das outras correntes teóricas.¹⁵ Por isso, ainda que muitos dos adeptos do nascente idealismo marxista, na década de 1920 acima de tudo, politicamente se alinhassem com a defesa da Rússia Soviética, o desdobramento desta corrente teórica se deu do exterior e em oposição ao “marxismo oficial”.

14 Elster, 1979: 40-1, onde é discutida a relação entre teoria dos jogos e escolha racional.

15 Fundamentais, neste aspecto, são Claudin, 1970 e Broué, 2007.

Na raiz do idealismo marxista estão o jovem Lukács, de *História e Consciência de Classe*, e a Escola de Frankfurt¹⁶.

O que marca a primeira importante obra marxista do filósofo húngaro é a identidade entre sujeito e objeto na construção da ordem comunista. Daí a sua disjunção, estranhamente hoje bastante citada, entre o método e o conteúdo do pensamento marxiano. Essas posições seriam mais tarde rejeitadas pelo autor como “idealistas” e “hegelianas”.¹⁷ Apesar dos seus limites e das semelhanças com o messianismo e o teleologismo do marxismo vulgar nascente, este escrito de Lukács constitui peça importante na gênese do idealismo marxista.¹⁸

A Escola de Frankfurt, desde os seus primeiros momentos, foi marcada pela teoria crítica de Adorno, cujo desdobramento último, mas de modo nenhum linear ou “necessário”, é a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas.

Adorno é o representante paradigmático da doutrina da crítica social da Escola de Frankfurt. Seu postulado central consiste em afirmar que, para uma teoria ser dialética, tem necessariamente de ser imanente (MacCarney, 1990:17/19), no sentido de realizar a crítica do objeto do interior do próprio objeto. A crítica à sociedade burguesa deve ter como eixo o fato de esta sociedade não efetivar seus próprios valores. “Neste modelo, a crítica imanente vive da distância entre o que a sociedade professa e o que ela realiza” (MacCarney, 1990:19).

A divergência com a postura marxiana é imediatamente perceptível: Marx nunca aceitou os limites da sociedade burguesa como seu horizonte de crítica à ordem capitalista. Os problemas daqui decorrentes, somados às dificuldades de conceber uma teoria burguesa crítica que não fosse conservadora, levou a Escola de Frankfurt a abandonar esta primeira postura teórica. O elo de passagem para a nova posição é dado pela tese de que a crítica imanente da ordem burguesa apenas seria possível no capitalismo concorrencial. “Mas no mundo total, unidimensional do capitalismo administrado (*administered capitalism*), não surge tal possibilidade” (MacCarney, 1990:22).

A nova postura da Escola de Frankfurt tem como base a afirmação de que a crítica da sociedade burguesa pressupõe um conjunto

16 Da literatura mais recente, a se assinalar sobre esta questão o livro de Guido Oldrini (2017), *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. É uma obra de enorme fôlego, analisa uma bibliografia gigantesca e delinea a evolução teórica de Lukács desde seus anos kantianos até a *Ontologia do Ser Social*. Indiscutivelmente a melhor biografia intelectual do filósofo húngaro.

17 Lukács, G. “Prefácio de 1967” a *História e Consciência de Classe*.

18 A relação entre Lukács, Korsch e a primeira Escola de Frankfurt é bastante conhecida. Cf. Jay (1974), Arato e Breines (1986), e Lowy (1979).

de valores que deve servir de referencial. Como fundar esses valores? As iniciativas de Adorno, Marcuse e Horkheimer são no sentido de aproximação com a vertente hegeliana: os valores são racionais porque a ordem racional é a única que pode fundar tais valores. Esta identificação entre razão e valores, no entanto, leva a um problema posterior. Como uma crítica assim posta pode ser imanente? Apenas e tão somente se a sociedade burguesa for portadora, em potencial, da nova sociedade. Todavia, a ideia de que a “gravidez” da velha sociedade poderia fundar sua crítica superadora traz embutidos problemas seríssimos, verdadeiramente insolúveis. A dialética ato/potência, como já compreendia Aristóteles, apenas pode ser efetivamente constatada *post festum*, não servindo assim de base segura para a crítica imanente superadora do objeto.¹⁹

Outro problema decisivo: como impedir que a potencialidade seja uma mera projeção dos desejos e necessidades sobre o real? Como impedir a arbitrariedade na avaliação do que seja potencialidade?

Segundo MacCarney, houve três modos de limitar esta “arbitrariedade”, perseguidos pela Escola de Frankfurt. O primeiro, originado diretamente do materialismo histórico, postula as potencialidades como inscritas no real pelo desenvolvimento das forças produtivas. O segundo busca nas determinações ontológico-filosóficas do ente em questão os limites de sua potencialidade. O terceiro postula haver forças e tendências reais, no interior da sociedade, que sustentam a efetividade da potência das transformações.

Nesse momento da evolução da Escola de Frankfurt, as posições de Adorno são novamente fundamentais. Argumenta ele que a dialética histórica tem como seu pressuposto a ideia de que a razão governa o mundo, e que a história mundial é um processo racional. Tal como em Hegel, aqui também a evolução é transformada em padrão, critério, para a crítica universal.

Esse movimento de busca da identidade história/razão no interior do universo da Escola de Frankfurt não se revela menos problemático. Pois, para a Escola de Frankfurt, o fator-chave do desenvolvimento das forças produtivas é a tecnologia. Esta é entendida como submetida a uma dialética do “Iluminismo”, pela qual o mundo é “desencantado” pelo exercício da razão. Com isso a história humana aparece como um processo unitário de crescente conquista da natureza.

Afirma Adorno:

19 Há um estudo interessante da dialética ato/potência em Aristóteles em Heller, 1983.

Após as catástrofes que ocorreram, e em vista das catástrofes por vir, seria cínico afirmar que um plano para um mundo melhor esteja manifesto na história e a unifique (...). Nenhuma história universal conduz da selvageria ao humanitarismo, mas há uma que conduz do estilingue à bomba atômica.²⁰

Com isto, novamente a crítica e o reconhecimento da situação mundial – na qual impera a continuidade do capital e não a ruptura da ordem burguesa – não podem andar juntos. Civilização e terror são tidos por inseparáveis, impossibilitando a potencialidade de um mundo humanamente emancipado inscrita no mundo atual, que pudesse servir de base para a crítica.

Esta mesma tendência, *mutatis mutandis*, pode ser encontrada, segundo MacCarney, em outro representante da Escola de Frankfurt: Marcuse (MacCarney, 1990:33).

Marcuse retira dos *Manuscritos de 1844* a noção de que, pelo trabalho, o homem realiza a sua essência, a liberdade. A partir de então, segundo MacCarney, o problema teórico central com o qual se confronta pode ser posto desta maneira: por um lado, busca na sociedade contemporânea elementos que fundamentariam a possibilidade de sua transformação; por outro, identifica uma unidimensionalidade da realidade das sociedades industriais avançadas que se mostra capaz de conter esses impulsos transformadores.

Se a segunda alternativa for afirmada, se a transformação for efetivamente impossível, então a teoria crítica não teria nenhuma razão de ser e se limitaria a uma teoria carente de significado, sem nenhum apoio na realidade.

Segundo MacCarney, Marcuse enfrenta esta ambiguidade postulando que, na ausência de agentes sociais de mudança nitidamente identificáveis, a teoria se retira e se constrange aos níveis mais elevados de abstratividade. Embora não refutada pela prática, a teoria não é capaz de indicar a saída emancipatória. Se for assim, argumenta MacCarney, a teoria crítica está morta, pois sofre de uma contradição insanável: como fazer a crítica imanente e superadora de um objeto que se perpetuará eternamente? (MacCarney, 1990:36).

O beco sem saída de Marcuse se expressa mais claramente no seu recurso à utopia. Ela surge como a única saída possível para este círculo de ferro em que se colocou. No mundo unidimensional, argumenta ele, “as possibilidades utópicas são inerentes às forças técnicas e tecnológicas do capitalismo avançado e do socialismo”, e não mais meras especulações utópicas. Este passo abre a possibilidade

20 Adorno, 1973:320 *apud* MacCarney, 1990:30.

de uma crítica com acentos morais e valorativos descomprometida com as mediações políticas. Segundo MacCarney, “parece inevitável a conclusão de que isto é exatamente o que a exposição sugere, uma versão do socialismo utópico que foi tão amplamente (*so roundly*) condenada por Marx e Engels” (MacCarney, 1990:40).

Tal como em Adorno, “a crítica imanente mais uma vez provou-se incapaz de fincar um pé na realidade” (MacCarney, 1990:41) e, conseqüentemente, o projeto de renovar a tradição hegelo-marxista atola na areia (MacCarney, 1990:42). A saída parece ser um abandono do campo hegelo-marxista; é nesse sentido que se movimenta Habermas: com sua teoria do agir comunicativo termina por retornar a Kant (MacCarney, 1990:43).

Habermas e o retorno a Kant

Em “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”,²¹ argumenta Habermas que o trabalho não é a categoria fundante do ser social, pois tal categoria já se encontra presente nos primatas superiores e nos homínidos. O que distingue o ser social da natureza é a articulação do trabalho com a fala, esta sim uma exclusividade do ser social.

Tal articulação é o fundamento do agir comunicativo, verdadeiro traço distintivo dos homens ante o ser natural.

Podemos falar de reprodução da vida *humana*, a que se chegou com o *homo sapiens*, somente quando a economia de caça é complementada por uma estrutura familiar. Este processo (...) equivale a uma substituição (...) do sistema animal de *status* (...) por um sistema de normas sociais que pressupõe a *linguagem*. (Habermas, 1990:116-7; tb.118 e 121).

No mesmo sentido:

Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida para a evolução social. *Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade*. (Habermas, 1990:118).

A constituição da linguagem, de suas estruturas lógicas mais profundas, passa a ser o componente fundamental do ser do homem.

21 Este ensaio foi publicado no Brasil na coletânea intitulada *Para a Reconstrução do materialismo histórico* (1990).

As estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações linguísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação. (Habermas, 1990:14).

Ou seja:

O gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em relação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas ao fazê-lo, seguem *uma lógica própria*. (Habermas, 1990:128).

A busca desta “lógica própria” das “estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente” orientou as pesquisas de Habermas nos anos imediatamente posteriores à publicação de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* e terminou por conduzi-lo à Teoria do Agir Comunicativo.

Em *Theorie des kommunikativen Handelns*,²² o objetivo de Habermas é fundamentar as “ciências sociais em uma teoria da linguagem” (Habermas, 1987:9). Nesse empreendimento, seu horizonte mais geral se relaciona à conhecida postulação, típica da tradição frankfurtiana, da necessidade de se reviver a tradição racional-iluminista colocada em questão pela crise do mundo contemporâneo (Habermas, 1987:12). Todavia, a démarche habermasiana se inicia estabelecendo uma relação entre racionalidade e saber, que apenas com muito esforço poderia ser considerada como direta continuação da trajetória crítica.

Afirma que

Sempre que fazemos uso da expressão “racional” supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber. (Habermas, 1987:24).

Nessa relação, o saber tem uma “estrutura proposicional” (pode ter a *forma* de enunciados) e a racionalidade tem a ver menos com o conteúdo e mais “com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento” (Habermas, 1987:24). A determinação decisiva dessa *forma* é a sua confiabilidade:

22 Habermas, 1981. Utilizaremos a tradução espanhola *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1987.

A estreita relação que existe entre saber e racionalidade permite suspeitar que a racionalidade de uma emissão ou de uma manifestação depende da confiabilidade do saber que encarnam. (Habermas, 1987:24).

Esta confiabilidade está relacionada à “pretensão de validade” implícita em toda emissão comunicativa, pretensão esta que, *por ser racional e para ser racional*, necessariamente deve ser passível de crítica (Habermas, 1987:24-6). Habermas, explicitamente, reduz “a racionalidade de uma emissão ou manifestação a sua susceptibilidade de crítica ou de fundamentação” (Habermas, 1987:26), abrindo espaço para o reconhecimento de que

Um juízo só pode ser objetivo se faz pela via de uma pretensão transubjetiva de validade que, para qualquer observador ou destinatário, tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. A verdade ou a eficácia são pretensões deste tipo. (Habermas, 1987:26).

Em poucas palavras, já que o mundo “apenas cobra objetividade pelo fato de *ser reconhecido e considerado* como um e o mesmo mundo *por* uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação”, é a “prática comunicativa” que dá sustentação ao “conceito abstrato de mundo” (“mundo de vida”) que torna possível a objetividade de um mundo (Habermas, 1987:30). Por sua vez, o mundo da vida “é delimitado pela totalidade das interpretações que são pressupostas pelos participantes como um saber de fundo” (Habermas, 1987:31).

Em suma:

Segundo este modelo, as manifestações racionais têm o caráter de ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto, com as que o ator se refere a algo no mundo objetivo. (Habermas, 1987:31).

Portanto, para Habermas, é uma “pretensão transubjetiva de validade” que funda a “objetividade” de um mundo. Na constituição dessa transubjetividade, é a esfera gnosiológica (o reconhecimento e a consideração subjetivos da validade objetiva de uma pretensão) o momento fundante. Isto conduz Habermas à análise da “prática comunicativa” que considera essencial à constituição da transubjetividade. Para ele, a prática comunicativa requer o acordo transubjetivo de “pretensões de validade” e deve se apoiar em argumentos racionais expostos por via da argumentação (Habermas, 1987:36). Ou seja,

o conceito de racionalidade comunicativa (...) tem de ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação. (Habermas, 1987:36).

Vamos, pois, à teoria da argumentação.

Denomino *argumentação*, afirma Habermas, ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e tratam de desempenhá-las ou de recusá-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede em um contexto dado pela pertinência das razões. (Habermas, 1987:37).

Todavia, o recurso à argumentação enquanto estrutura interna da “prática comunicativa” não resolve a questão de como se funda a intersubjetividade. Permite, isto sim, o deslocamento a um novo terreno dessa questão crucial para a solidez do construto habermasiano. A pergunta pelo fundamento último da intersubjetividade se transforma no questionamento acerca de

como podem as pretensões de validade, quando se tornam problemáticas, acabar respaldadas por boas razões? Como podem, por sua vez, estas razões ser objeto de críticas? O que é que torna a alguns argumentos, e com eles as razões que resultam relevantes em relação com alguma pretensão de validade, mais fortes ou mais débeis que outros argumentos? (Habermas, 1987:46).

Para enfrentar essa questão Habermas avança na classificação das formas de ação social e as distingue em ações estratégicas e ações comunicativas. Enquanto as primeiras são portadoras da velada intencionalidade de utilizar o efeito da fala sobre o ouvinte, a ação comunicativa, que seria o “modo original” (Habermas, 1987:368) da fala, se efetivaria

quando os planos de ação dos atores implicados (...) se coordenam (...) mediante atos de entendimento. Na ação comunicativa os atores não se orientam primariamente para seus próprios êxitos; antes, perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam se harmonizar entre si com base em uma definição compartilhada acerca da situação. Por isso a negociação é um componente essencial da tarefa interpretativa que a ação comunicativa requer. (Habermas, 1987:367).

Antes, e no mesmo sentido, afirmara Habermas que a ação comunicativa se refere

à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e ante uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desdobram suas vidas. (Habermas, 1987:27).

Todavia, a hipótese do consenso comunicativo deixa ainda em aberto a questão fundamental de como se funda a intersubjetividade da pretensão de validade de uma opinião. A investigação acerca da ação comunicativa enquanto consenso linguisticamente constituído permite a Habermas, tão somente, deslocar para um novo terreno tal problemática. Trata-se, agora, não mais de investigar a estrutura da argumentação enquanto alicerce da prática comunicativa, mas de determinar o que é o “entendimento” (Habermas, 1987:368). Perseguir o fundamento do entendimento significa, para o pensador alemão, buscar “o saber pré-teórico dos falantes competentes” (Habermas, 1987:368), pelo qual ocorre “um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes” (Habermas, 1987:368). Este acordo não pode ser, por definição, um mero acaso; ele “se baseia em *convicções* comuns (...). Tanto o ego, que vincula a sua manifestação uma pretensão de validade, como *alter*, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais” (Habermas, 1987:369).

Argumenta Habermas que “O termo ‘entendimento’ tem o significado mínimo de que (ao menos) dois sujeitos linguística e interativamente competentes entendem identicamente uma expressão linguística. (...) Neste sentido, (...) se produz, entre (pelo menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação um *acordo*” (Habermas, 1987:393), o qual

gera uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o de um acordo normativo, o de um saber proposicional compartilhado, e o de um mútua confiança (Habermas, 1987:394). O acordo alcançado se mede justamente por essas três pretensões de validade suscetíveis de crítica, já que os atores, ao se entenderem entre eles sobre algo e se darem assim a entender a si mesmos, não podem senão inserir seus atos de fala precisamente nessas três relações com o mundo e reclamar para elas validade sob cada um desses aspectos. (Habermas, 1987:394).

Desse complexo de relações deduz Habermas que “O entendimento é imanente como o *telos* à linguagem humana”. Todavia,

“só podemos explicar o entendimento se somos capazes de precisar o que significa empregar ações com intenção comunicativa. Os conceitos de falar e se entender se interpenetram um ao outro” (Habermas, 1987:369).

Em outras palavras, para explicar a ação comunicativa devemos recorrer ao entendimento; este tem por base convicções comuns que só podem surgir pela interação linguística com intenção comunicativa. Isso nos remete, de volta, à ação comunicativa! Saída de Habermas: buscar a distinção entre perlocução e ilocução de Austin para demonstrar esta ligação originária, primária, do entendimento enquanto *telos* da fala, de modo que todos os outros modos da fala seriam decorrências parasitárias deste modo originário (Habermas, 1987:369-70).

Dadas as limitações de espaço, não nos deteremos na discussão de Austin por Habermas. Dela nos é fundamental, no momento, apenas o fato de que Habermas encontra elementos para concluir que

A ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reserva fins ilocucionários²³ com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação concertada dos planos de ação individuais. (Habermas, 1987:379).

O que Habermas se propõe, agora, é “explicar que condições um acordo comunicativamente alcançado tem de satisfazer para cumprir tais funções de coordenação” (Habermas, 1987:379). Em outras palavras, Habermas propõe o reconhecimento de um “êxito ilocucionário” do falante pelo qual se estabelece um “acordo” tanto acerca do conteúdo da emissão como também acerca das “garantias iminentes do ato da fala” e acerca “das obrigações relevantes para a interação posterior” (Habermas, 1987:379-80). Como reconhece Habermas, a questão que permanece em aberto é o que fundamentaria “as garantias iminentes da fala”; “a questão é de onde obtém os atos de fala esta força de coordenar a ação (...)?” (Habermas, 1987:380).

Percebamos que, uma vez mais, a questão central acerca da fundamentação da intersubjetividade é deslocada para uma nova base. Do estudo da argumentação como fundamento da prática comunicativa, fomos conduzidos aos processos de entendimento enquanto

23 Atos locucionários “expressam estados de coisa; dizem algo”, relacionam-se com as ações teleológicas, são o momento em que a fala se refere a uma coisa. Atos ilocucionários: “realizam uma ação dizendo algo (afirmação, promessa, mandato, confissão etc.)”, “fazer dizendo algo”. O ato ilocucionário é “autossuficiente”, basta a si próprio, “é constituído pelo significado do dito” (Habermas, 1987:370-1).

campo resolutivo da questão para, em seguida, nos encontrarmos na esfera da fala. De onde a “fala obtém força” para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade é, agora, a nova forma que assume a questão original acerca do fundamento da intersubjetividade.

Para respondê-la, Habermas recorre à teoria “do significado” (380). O primeiro passo consiste na redução “da compreensão de uma emissão ao conhecimento das condições sob as quais tal emissão pode ser aceita por um ouvinte. *Entendemos um ato de fala quando sabemos o que a faz aceitável*” (Habermas, 1987:381-2).

Certamente, continua Habermas, “a aceitabilidade não se define em sentido objetivista, desde a perspectiva de um observador, mas sim a partir da atitude realizativa de um participante na comunicação” (Habermas, 1987:382). E, no mesmo sentido,

Estas condições /de aceitabilidade/ são antes condicionantes do *reconhecimento intersubjetivo* de uma pretensão linguística que, de forma típica aos atos de fala, estabelece um acordo, especificado enquanto ao seu conteúdo sobre as obrigações relevantes para a interação posterior. (Habermas, 1987:382).

Portanto, conclui Habermas,

Um ouvinte entende o significado de uma emissão quando (...) conhece aquelas *condições essenciais* sob as quais pode ser motivado pelo falante a tomar uma postura afirmativa. (Habermas, 1987:382-3).

Como vimos ao tratar do entendimento, este conhecimento acerca das “condições essenciais” da ação comunicativa se desdobra em três níveis (os mundos subjetivo, social e objetivo) inerentes ao entendimento. Essas “três relações com o mundo” permitem esclarecer, segundo Habermas, o “*saber implícito*” que atua como pano de fundo nos “processos cooperativos de interpretação”.

A ação comunicativa se desenvolve dentro de um mundo da vida que permanece nas costas (por trás talvez seja uma tradução melhor) dos participantes na comunicação. A estes apenas se lhes apresenta na forma pré-reflexiva de uns pressupostos de fundo que se dão por assegurados e de umas habilidades que se dominam sem se fazer problemas delas. (Habermas, 1987:428-9).

É, pois, “nas estruturas implicitamente sabidas do mundo da vida (...)” (Habermas, 1987:432) que devemos buscar o fundamento último da ação comunicativa.

Com este passo, novamente, há um deslocamento da questão

central para uma nova esfera: trata-se de determinar o saber pré-teórico que permanece como pano de fundo e que sustenta a intersubjetividade. Vamos, pois, ao “mundo da vida”.

Minha intenção (...) (é) construir sobre o já desenvolvido e explorar a questão de como o mundo da vida, enquanto horizonte em que os agentes comunicativos se movem “já sempre” termina por sua vez delimitado em conjunto pelo câmbio estrutural da sociedade (...). O conceito de mundo da vida (...) constitui um conceito complementar ao da ação comunicativa. (Habermas, 1987:169).

Habermas aponta que

A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação no qual os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que *apenas sublinhem* tematicamente *um* desses três componentes. (Habermas, 1987:171).

Nesse sentido, recordemos: “*Entendimento* significa a ‘obtenção de um acordo’ entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; *acordo*, o reconhecimento intersubjetivo da pretensão da validade que o falante vincula a ela” (à emissão).

Desse modo, Habermas pode dar seu lance fundamental e afirmar que

O pano de fundo de uma emissão comunicativa o constituem, pois, definições da situação que devem se sobrepor suficientemente para cobrir a necessidade atual de entendimento. Se esta comunidade não pode ser pressuposta, os atores têm de tentar chegar a uma definição comum da situação recorrendo para ele a meios de ação estratégica empregados com finalidade comunicativa, ou (...) negociar diretamente. (Habermas, 1987:173).

A partir dessa dinâmica se desenvolveria, segundo Habermas, um incessante processo de “definições e redefinições” que redesenhariam os limites recíprocos dos mundos objetivo, social e subjetivo, de modo a dar conta da dinâmica específica da processualidade social (Habermas, 1987:173). Disso decorre que as definições situacionais são articuladas por um *tema* e que as alterações desse tema implicam correlativas alterações do horizonte dado.

Nas palavras de Habermas:

As situações possuem sempre um horizonte que se desloca com o tema. Uma *situação* é apenas um fragmento dos temas, os fins e os planos de ação realçam e articulam em cada caso dentro dos plexos ou *urdidura de remissões que constituem o mundo da vida*, e esses

plexos estão dispostos concentricamente²⁴ e se tornam cada vez mais anônimos e difusos ao aumentar a distância espaço-temporal e a distância social. (Habermas, 1987:174).

Isto permite a Habermas afirmar que,

De certo modo, o mundo da vida a que os participantes da interação pertencem está sempre presente, porém apenas como pano de fundo (*trafondo*) de uma cena atual. Enquanto tal *plexo de remissões* permanece incluído numa situação, à medida que se converte em ingrediente de uma situação, perde sua trivialidade e solidez inquestionada. (Habermas, 1987:176).

Em outras palavras, segundo Habermas, “podemos representar /ao mundo da vida/ como um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente. Este acervo é composto por

plexos semânticos que estabelecem uma mediação entre uma emissão comunicativa dada, seu contexto imediato e seu horizonte de conotações semânticas. *Os plexos de remissões derivam das relações gramaticalmente reguladas* que ocorrem entre os elementos de *um acervo de saber organizado linguisticamente*. (Habermas, 1987:176-7).

Por saber, Habermas entende “este ou aquele elemento”, “determinadas autovivências” mobilizadas por terem se tornado relevantes a uma situação, “em forma de saber sobre o qual existe consenso e que, por sua vez, é suscetível de problematização.” (176)

Este acervo de saber, para Habermas, provê aos participantes na comunicação de *convicções de fundo apromáticas*, de convicções de fundo que eles supõem garantidas; e dessas convicções de fundo se forma em cada caso o contexto dos procedimentos de entendimento, nos quais os participantes fazem uso de definições acreditadas da situação ou negociam definições novas. (Habermas, 1987:178).

Temos então o conceito de mundo da vida de Habermas exposto no seu nódulo mais fundamental:

A categoria do mundo da vida tem, pois, um *status distinto* dos conceitos formais de mundo que falamos até aqui (...). O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que o falante e o ouvinte se saem ao encontro; em que podem colocar-se

24 Cujo centro é constituído pela “situação da ação” que “constitui a cada momento o centro de seu mundo da vida”; essa situação tem um “horizonte móvel, já que *remete* à complexidade do mundo da vida” (Habermas, 1987:175-6).

reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo); e que podem criticar e exibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo. (Habermas, 1987:178-9).

Refaçamos o percurso habermasiano na Teoria da Ação Comunicativa. Inicia-se pelo estabelecimento de uma peculiar relação entre racionalidade e saber, pela qual o primeiro diz respeito muito mais à forma que ao conteúdo, e o segundo se caracteriza por possuir uma estrutura proposicional. A característica tanto do saber como da racionalidade estaria relacionada com a confiabilidade de uma opinião, o que conduz Habermas à busca do fundamento desta confiabilidade enquanto elemento intersubjetivo. A questão decisiva, nesse momento, seria o estabelecimento dos fundamentos desta intersubjetividade.

Essa questão será sucessivamente deslocada. Num primeiro momento, assume a forma de um estudo da argumentação enquanto estrutura interna da prática comunicativa que estaria na base do consenso intersubjetivo. Num segundo momento, transforma-se na investigação acerca das diversas formas da práxis social e na distinção entre a ação estratégica e a ação comunicativa, que então afirma a forma originária da fala. Essa distinção permite colocar no centro da ação comunicativa o consenso propiciado por um entendimento intersubjetivo de uma situação dada. Desse modo, Habermas volta-se para a investigação do “entendimento”, a qual revela o papel central da fala neste processo. Este passo, por sua vez, permite recolocar a questão acerca do fundamento da intersubjetividade investigando de onde a fala obteria a força necessária para coordenar as subjetividades em uma intersubjetividade.

A “teoria do significado” permite a Habermas encontrar num “mundo da vida”, definido enquanto saber pré-temático, o lugar transcendental em que se apoiaria a intersubjetividade. Este seria o fundamento último do consenso intersubjetivo sem o qual não haveria, para Habermas, a articulação entre trabalho e linguagem que caracterizaria o ser social.

A nosso ver, a debilidade fundamental do construto habermasiano estaria no fato de que as articulações que permitiram ao mundo da vida fundar a intersubjetividade não são expostas, ainda que sejam afirmadas. Em um artigo, Giannotti (1991) critica esta debilidade:

os agentes *se entendem antes* de estarem sob o empuxo do *telos* comunicativo (...) porquanto um mecanismo oculto (teria de estar) /.../ funcionando para amparar o *sentido* de uma proposição, sem que essa armação transcendental apareça como condição de pos-

sibilidade da apreensão efetiva desse mesmo sentido. (Giannotti, 1991:15).

Esta debilidade faz com que a opinião se transforme numa

(...) espécie de conhecimento não tematizado que, enquanto tal, faz a passagem do conteúdo proposicional numa proposição de sombra do mundo da vida para uma proposição perfeitamente tematizada. Este fio de continuidade é dado por um conhecimento que de acrítico passa a ser crítico. O diabo é compreender o que venha a ser este conhecimento independentemente de sua estrutura proposicional, mero conhecimento sem ser conhecido. (Giannotti, 1991:19).

Preparado o caminho, Giannotti conclui:

É toda uma concepção de filosofia transcendental que está sendo posta em prática (...). Habermas parte duma opinião neutra, sem ser asserida, embora pertencendo ao mundo da vida, opinião que sendo tematizada (isto só pode ser feito por um ato de consciência) transfere-se para a linguagem das descrições pontes. Isto graças a diferenças meramente psicológicas, tais como clareza e certeza. Esquece-se Habermas que para seguir uma regra não é suficiente que os atores façam acordos a respeito das definições, pois enquanto não *souberem* que todos estão *entendendo* as palavras da mesma maneira, não sabem ainda se empregarão as definições do mesmo modo. Além das definições consentidas, ainda é preciso um acordo sobre seu uso. (Giannotti, 1991:20).

Em suma, a coloração neokantiana já perceptível em “Para a Reconstrução...”, em *Teoria do Agir Comunicativo* ganha em densidade. E afirmações como

Somente com o auxílio dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar por que algumas sociedades – poucas – puderam encontrar realmente soluções para os problemas de direção decorrentes da evolução e por que puderam precisamente encontrar essa solução da organização estatal. (Habermas, 1990:140).

deixam de ser meros indícios de uma tendência de uma possível migração para o campo gnosiológico-kantiano para se constituírem numa etapa de uma migração que de fato se realizou. O último Habermas abandonou o marxismo (por mais amplo e indefinido que tornemos este termo) e migrou para um campo mais propriamente neokantiano.

Como conclusão, vale apontar uma certa ironia. A Teoria do Agir Comunicativo é um dos desdobramentos lógicos possíveis, mas

não necessários, da postulação inicial da crítica imanente por Adorno e Horkheimer. No universo kantiano, desde que as condições de conhecimento do objeto são fundamentadas na própria construção do objeto pela razão, a crítica racional dele sempre será imanente (MacCarney, 1990:43).

Contudo, com essa solução, desaparece o projeto inicial da Escola de Frankfurt, o da crítica imanente tal como era proposta. Desaparece, curiosamente, não pelo abandono dos pressupostos da crítica em si, mas pela mudança do estatuto ontológico do objeto. No primeiro momento, o objeto é hegel-marxiano; agora, o objeto é de corte kantiano.

Em suma, o idealismo marxista se caracteriza:

1) pela incapacidade em articular, num mesmo sistema teórico, o caráter de continuidade marcante da ordem burguesa neste século com a crítica imanente ao capital;

2) pela crescente aproximação com o kantismo, nas suas mais variadas vertentes, pois a evolução do projeto original da crítica imanente revela seus problemas internos;

3) conseqüentemente, por um questionamento do trabalho como categoria fundante do ser social e pelo abandono da determinabilidade da consciência pelo ser. A lógica própria do mundo dos homens se consubstanciaria, na sua essência, para além do trabalho (aqui tomado no sentido lukacsiano de protoforma da práxis social).

4) a crise do idealismo marxista se consubstancia no crescente e manifesto idealismo de suas formulações, terminando por se desdobrar no neokantismo do último Habermas. Crescentemente, Marx e sua obra deixam de ser o referencial, para serem, quando muito, um referencial entre outros. Sob o impacto das transformações das últimas décadas, a trajetória desta vertente é cada vez mais “difusamente” marxista e cada vez mais nitidamente liberal.²⁵

25 Há que se salientar que existem profundas diferenças no campo liberal. Nem todos os gatos são pardos.

Todavia, no horizonte deste ensaio, não caberia uma discussão das particularidades do liberalismo de Habermas. Assinalaremos, portanto e tão somente, que a concepção de mundo, a *Weltanschauung*, que permeia um escrito como “A Nova Intransparência - a crise do Estado de Bem Estar e o esgotamento das energias utópicas” (1987) (Novos Estudos CEBRAP, n. 18, set. 1987) é bem representativa do que consideramos ser o liberalismo habermasiano.

2

Por que Lukács?

Parte II – O marxismo ontológico

O marxismo ontológico é representado pela vertente Korsch, Gramsci, Lukács e Mészáros. Mantendo o materialismo (que neles se expressa pelo reconhecimento da antecedência do ser sobre a consciência – ainda que em Gramsci isso possa ser questionado –, do predomínio da reprodução material na totalidade social), buscam resgatar a obra marxiana enquanto momento de constituição de uma “nova visão de mundo”.

Em *Marxismo e Filosofia* (1964), de Korsch, este resgate ainda está em sua forma germinal. Toda a sua discussão contra o mecanicismo e o economicismo imperantes na III Internacional, já na década de 1920, teve como centro a postulação de que a “superação da filosofia” a que aludia Marx nas *Teses Ad Feuerbach*, apenas seria possível com a superação do mundo burguês.

Korsch traça um nítido paralelo entre a extinção do Estado, na forma como Marx a delineou, e a superação da filosofia. O quanto é frágil a sua argumentação não precisa ser demonstrado. Está distante da concepção realmente ontológica que, talvez, possamos divisar em Gramsci, e que se expressa por inteiro no último Lukács e em Mészáros. Todavia, hoje, o combate de Korsch ao marxismo enquanto ciência positivista de qualquer tipo, a reafirmação da herança hegeliana de Marx e a luta pela categoria da totalidade enquanto central para o marxismo são elementos que contribuiram para a constituição do marxismo ontológico.

Em Gramsci encontramos uma recusa cabal do mecanicismo e do economicismo do marxismo vulgar. Todavia, com um importante avanço em relação a Korsch: agora as questões ontológicas já se fazem explicitamente presentes, ainda que não sejam plenamente desenvolvidas. Exemplares são algumas passagens dos *Cadernos do Cárcere* nas quais discute Ricardo. Sua argumentação vai no sentido de que Ricardo, com a descoberta da lei do valor e da lei tendencial de queda da taxa de lucros, desvela o segredo de uma nova imanência, aquela constitutiva do ser social. Nesta nova imanência, as leis não teriam o caráter das leis físicas naturais, mas delimitariam tendências identificáveis a partir do desenvolvimento passado. A história, enquanto ciência, teria a tarefa de desvendar a legalidade do mundo dos homens, uma nova imanência em face da natureza.

Para estabelecer a origem histórica deste elemento da filosofia da práxis (elemento que é, pois, nada menos, que o seu particular modo de conceber a “imanência”), deve-se estudar a impostação das leis econômicas feita por David Ricardo. Trata-se de ver que Ricardo tem importância na fundação da filosofia da práxis não apenas pelo conceito de “valor” na economia, mas jogou uma importância “filosófica”, sugeriu um modo de pensar a vida e a história. (Gramsci, 1975:1479).

E ainda:

A descoberta do princípio lógico formal da “lei de tendência” não implica exatamente uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Esta tradução me parece exatamente a feita pela filosofia da práxis que universalizou a descoberta de Ricardo estendendo-a adequadamente a toda a história, portanto extraíndo de modo original uma nova concepção de mundo. (Gramsci, 1975:1247. Cf. tb. 1477).

Portanto, a maneira de Marx concebe a imanência, a categoria da substância, teria sido inspirada pela sua percepção de que em Ricardo haveria uma nova compreensão do ser, uma nova forma de se compreender o mundo dos homens (Gramsci, 1975:1477).

Continua Gramsci:

Quando Ricardo falava “postas estas condições” se terão estas conseqüências na economia, não tornava nem “determinista” a economia em si, nem a sua concepção era “naturalista”. Observava que posta a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que opere segundo certos princípios aceitos por convenções (livremente) em vista de certos fins, tem-se um desenvolvimento que se pode chamar de automático e se pode assumir como o desenvolvimento de certas leis reconhecíveis e isoláveis com o mé-

todo das ciências exatas. A todo momento, há uma escolha livre, que surge segundo certas linhas diretrizes idênticas para uma grande massa de indivíduos ou vontades singulares, à medida que estes se tornam homogêneos num determinado clima ético-político. Isto não significa dizer que todos operam de modo igual: os arbítrios individuais são também múltiplos, mas a parte homogênea predomina e “dita a lei”. (Gramsci, 1975:1246).

Com isso, “O arbítrio se generaliza, não é mais o arbítrio, mas deslocamento da base do ‘automatismo’, nova racionalidade” (Gramsci, 1975:1246).

Nessas passagens, é nítida a concepção de que a nova imanência é fundada pela objetivação coletiva de uma nova legalidade, a partir de um processo espontâneo de homogeneização de atos individuais teleologicamente postos. Não menos clara é a recusa da teleologia e da especulação filosófica no sentido pejorativo dos termos (Gramsci, 1975:1477 e 1248). Todavia, abre-se a questão acerca do caráter desta “previsibilidade” e desta “autonomia”.

Por “automatismo” Gramsci compreende “nada mais que racionalidade, mas na palavra ‘automatismo’ está uma tentativa de dar um conceito despido de qualquer auréola especulativa...” (Gramsci, 1975:1246).

(...) determinadas forças decisivas e permanentes apareceram historicamente, forças cuja operação se apresenta como certo “automatismo” que permite um certo grau de previsibilidade e de certeza para o futuro das iniciativas individuais que reconhecem tais leis após haver intuído ou elevado cientificamente. (Gramsci, 1975:1477).

Estas passagens sugerem que, em Gramsci, o “automatismo” espontâneo nada mais é que a relativa autonomia do complexo da economia ante os atos individuais. Este “automatismo” não existe em-si e por-si, mas no interior de relações sociais determinadas. Estas relações, por sua vez, não são materialidades naturais, no sentido em que o marxismo vulgar concebe a matéria, mas um complexo entrelaçado de determinações objetivas e subjetivas.

Na “premissa” devem estar contidas, já desenvolvidas ou em vias de desenvolvimento, as condições materiais necessárias ou suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva, mas é claro que desta premissa “material”, calculável quantitativamente, não pode ser dissociado um certo nível de cultura, um complexo de atos intelectuais e, por estes (como seu produto e consequência), um certo complexo de paixões e sentimentos imperiosos, aquilo que têm a força de induzir à ação “a todo custo”. (Gramsci, 1975:1480- cf. tb. p. 1479).

As necessidades, as determinações sociais, as leis, portanto, não são puramente materiais no sentido feuerbachiano; elas são sociais, um complexo material/subjetivo.

Em suma, “Destas considerações iniciais podemos partir para estabelecer o que significa ‘regularidade’, ‘lei’, ‘automatismo’, no fato histórico”.

Em primeiro lugar,

Não se trata de “descobrir” uma lei metafísica de “determinismo”, nem mesmo de estabelecer uma lei geral de causalidade. Trata-se de mostrar como no desenvolvimento histórico se constituem as forças relativamente “permanentes”, que operam com uma certa regularidade e “automatismo”. (Gramsci, 1975:1479).

Portanto, mesmo que de forma fragmentada e germinal, há em Gramsci indícios de que, no plano ontológico, ele postulava ser a concepção marxiana do mundo dos homens uma nova maneira de se compreender a “imanência” social como ontologicamente distinta da natureza. Portanto, sua legalidade (sua “regularidade” e “necessidade”) brota da complexa interação entre elementos da subjetividade e da materialidade.

Abordar Gramsci dessa perspectiva nos parece mais promissor do que adentrar na discussão meramente gnosiológica acerca do seu “realismo”. Tal como ocorre com algumas interpretações de Marx, reduzir o pensamento gramsciano a uma posição tipicamente realista conduz a insuperáveis antinomias. Após Marx, Gramsci reconhece o *papel material* das ideias no mundo dos homens, ao lado da afirmação – tipicamente realista, esta sim – da objetividade primária do ser. Sem a percepção de que os pressupostos ontológicos de Marx e de Gramsci, *mutatis mutandis*, superaram a dicotomia ingênua entre matéria e espírito, característica do pensamento moderno, a obra de Gramsci parecerá, em alguns momentos, tipicamente realista e, em outros, idealista.¹

Lukács e *Para uma ontologia do ser social*

As contribuições de Lukács ao desenvolvimento do marxismo ontológico foram decisivas.

Ainda que em Gramsci encontremos referências à esfera ontológica, é em Lukács que, pela primeira vez no marxismo, são explícita e detalhadamente abordados os aspectos decisivos da reflexão

1 Cf. Morere, E. “Gramsci Realism”, *Science and Society*, 53:4, 1989.

ontológica. Como sabemos, a problemática central da ontologia se condensa no tratamento dado à substancialidade. É aqui o argumento forte de Lukács: Marx teria descoberto e delineado uma nova concepção da substancialidade do mundo dos homens; este seria absolutamente histórico e social.

Por histórico, Lukács concebe, após Marx, uma substância cuja essência não é dada *a priori*, nem é mera decorrência do desenvolvimento geral do ser. Pelo contrário: a substância é histórica porque a sua essência e a sua esfera fenomênica consubstanciam-se ao longo do seu próprio processo. A essência, nesse sentido, é o complexo de determinações que permanece ao longo do desdobramento categorial da substância. A essência são os traços ontológicos mais profundos que constituem os elementos de continuidade.²

Por social, Lukács, após Marx, concebe uma substância do mundo dos homens que é resultado exclusivo da ação e do pensamento dos homens (enquanto indivíduos e enquanto gênero humano). Isso significa que os homens fazem a sua história e que este fazer a história não encontra em nenhuma instância não social – “natural” ou não – qualquer limite ao seu desenvolvimento. Os homens são os senhores do seu destino. Exclui-se, pois, qualquer hipótese de se buscar na natureza uma essência *fixa* como referencial para a valoração e crítica da sociabilidade capitalista (tal como em MacCarney, como veremos mais abaixo).

Assinalar que os homens são senhores de sua história não se opõe, em Lukács, ao reconhecimento de que “a tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Marx, 1987) e que, por isso, os homens constroem o seu destino num *hic et nunc* historicamente determinado, que impõe necessidades e delinea o campo de possibilidades para esta construção. O caráter de pura sociabilidade do mundo dos homens, em Lukács, não significa, em absoluto, a contraposição antinômica entre necessidade e liberdade, nem a mecânica prevalência de qualquer um desses termos sobre o outro. Na análise deste complexo problemático há que se reconhecer, acima de tudo, que tanto a categoria da liberdade como a categoria da necessidade³ são socialmente construídas, ou seja, apenas podem surgir e se desdobrar pela mediação cotidiana de atos teleologicamente postos pelos indivíduos no processo de reprodução social.

2 Lukács, 2018a: 93, 285-6; Lukács, 1981:106, 319-20.

3 Referimo-nos aqui, obviamente, à necessidade social. Que a natureza apresenta uma necessidade dada pela própria legalidade natural, que não é socialmente construída, é um aspecto fundamental da ontologia lukacsiana.

De modo análogo, reconhecer o caráter puramente humano do ser social não conduz Lukács a postular o desaparecimento da natureza, pois tanto os atos singulares teleologicamente postos (no polo da singularidade individual) como a reprodução social global (no polo da genericidade, da universalidade humana) apenas podem surgir e se desdobrar categorialmente em contínua e ineliminável troca material com a natureza, via trabalho. São dois os traços ontológicos fundamentais dessa troca orgânica: por um lado, há uma ruptura ontológica entre a reprodução social e a processualidade natural, ruptura cuja essência é a possibilidade de um ser-para-si no mundo dos homens, impossível para a natureza. Por outro lado, a troca orgânica entre o gênero humano e a natureza implica a incessante transformação do mundo natural em um mundo social. Cada vez com maiores intensidade e escala, a natureza passa por processos de objetivação que conferem uma forma e um conteúdo puramente sociais, que apenas enquanto objetivações de prévias-ideações poderiam surgir e se desenvolver. Contudo, de modo algum, a gênese e o desenvolvimento da esfera ontológica representada pelo mundo dos homens implicam o desaparecimento da natureza, nem mesmo como uma possibilidade a mais remota. Para ser brevíssimo, a madeira do cabo de um machado continua a ser madeira.

Lukács traça um *tertium datur* entre aquelas posições que, de um lado, postulam a mera continuidade entre natureza e ser social (alguns momentos do marxismo vulgar, por exemplo) ou, então, que postulam a completa dissociação entre elas: o ser social é ontologicamente distinto da natureza, mas essa distinção apenas pode surgir e se desenvolver numa complexa articulação com o mundo natural, pela qual este último é constantemente submetido a transformações teleologicamente orientadas.

Da perspectiva de Lukács, portanto, está fadada ao fracasso a tentativa de buscar na natureza biológica do homem um referencial fixo que permita a crítica da alienação (inclusive a capitalista). Fazê-lo implicará conferir uma legalidade natural ao mundo dos homens, ou então reduzir a legalidade social às leis da natureza. Em ambos os casos, segundo Lukács, está perdida a possibilidade do reconhecimento do ser social na sua simultânea conexão e radical diferenciação do mundo natural.

Desses pressupostos ontológicos mais gerais e abstratos, Lukács retira conclusões que nos parecem de extrema valia para as discussões que se travam no interior do marxismo. Inicia ele por afirmar que a especificidade ontológica do mundo dos homens ante a natureza é que a substância social só existe e se reproduz pela mediação dos

atos, teleologicamente postos, dos indivíduos singulares, historicamente determinados. Uma cadeira não é o material (ferro, madeira etc.) de que é feita, mas sim *este* material organizado segundo uma forma que apenas pode ser através de uma ação teleologicamente orientada, ou seja, através de um ato humano de trabalho.

A teleologia, portanto, *na esfera social* (e apenas nela) é capaz de ordenar o real de modo a criar entes e relações anteriormente inexistentes, ontologicamente *novos* (Lukács, 1981:20). Esses novos entes e relações não poderiam vir a ser senão pela modificação teleologicamente orientada da matéria anteriormente existente, devido ao desenvolvimento da natureza em sua totalidade.

Todavia, não menos verdadeiro, segundo Lukács, é que esta nova matéria, esta 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 isto é um elemento ontologicamente ineliminável na relação entre o homem e a sociedade, entre a teleologia e o objeto posto pela sua objetivação. Esta distinção ontológica entre a ideia e o objeto significa que, na ontologia lukacsiana, em definitivo, não há espaço algum para a identidade sujeito-objeto.

Nem o idealismo de corte hegeliano, nem o materialismo do marxismo estruturalista. se não há identidade sujeito-objeto; tampouco há aquela “absoluta” distinção entre o ser objetivo e a consciência que impede a materialidade social de ser resultante da síntese dos atos individuais, teleologicamente postos, repetimos, numa causalidade posta pelos humanos e portadora de tendências históricas universais.

A distinção e a concomitante articulação entre o sujeito e o mundo objetivo, a distinção ontológica entre ente objetivado e consciência é o fundamento último para que o processo de sociabilização efetive um complexo processo de generalização. Na esfera da subjetividade, este processo articula, num movimento constante, o conhecimento do singular com as generalizações teóricas mais universais; o passado com o presente e o futuro; as tarefas que surgem no instante presente com a concepção de mundo.

No plano da objetividade, este processo de generalização insere cada objeto criado numa malha de relações e determinações que compõe a particularidade de cada momento histórico. De tal modo que a história de qualquer ente objetivado é sempre momento da história universal da humanidade. A história apenas pode se dobrar com a incorporação das determinações (não importa quão

modestas) da particularidade do objeto criado. Novamente: não há nenhuma identidade sujeito-objeto em Lukács, ainda que a subjetividade apenas possa existir em determinação reflexiva com o mundo objetivo. Desse modo, numa processualidade que Lukács explora em detalhes no seu estudo da reprodução social, ao construir um objeto o indivíduo se constrói enquanto individualidade partícipe da generalidade.

No plano ontológico mais geral, singularidade, particularidade e universalidade são distintas categorias da processualidade social igualmente reais, com o mesmo estatuto de ser⁴. Em Lukács, a história requer a ação constante dos indivíduos sem que haja qualquer elemento, por mais difuso, de uma concepção do ser social que se aproxime do indivíduo-mônada do liberalismo clássico ou do individualismo metodológico do marxismo analítico.

O processo de generalização subjetiva e objetiva a que nos referimos acima remete o ser social para além do complexo fundante do trabalho. Ao generalizar subjetivamente, por exemplo, dá origem a conhecimentos (ciência, filosofia) e a processo de valoração (costumes, moral, ética etc.) que apenas muito mediadamente se relacionam com os atos de trabalho. Objetivamente, dá origem a relações e categorias sociais que apenas mediadamente se articulam com a transformação da natureza. Não podemos aqui, nem minimamente, nos alongarmos na discussão dessas mediações em Lukács. Apenas fazemos estas considerações para demonstrar como, no interior da ontologia lukacsiana, é *impossível* a identidade entre os atos de trabalho e *todos* os atos sociais.

Entre o trabalho e a história da humanidade, entre o trabalho e a totalidade social, desdobra-se uma dupla relação. O trabalho dá origem a novas necessidades e a novas possibilidades para o desenvolvimento humano que não mais podem ser atendidas ou exploradas por ele. Do mesmo modo, a continuidade dos atos de trabalho requer que sejam atendidas necessidades sociais que a ele não mais se referem diretamente. Pensemos em complexos sociais como a ideologia, a política, a filosofia, a estética, a ética etc. A partir de um dado patamar

4 Novamente, nos referimos apenas ao ser social, sem com isso querer sugerir que estas categorias não existam, também - ainda que numa moldura ontológica distinta - na natureza. Todavia, para evitar equívocos de qualquer tipo, faz-se necessário assinalar que o reconhecimento da existência de categorias ontológicas na natureza em nada aproxima Lukács do intento engelsiano expresso na *Dialética da Natureza*. Muito pelo contrário, há as críticas de Lukács do materialismo iluminista, que postulava uma direta continuidade entre o ser social e a natureza. Sobre essas questões, o capítulo da *Ontologia* dedicado a Hegel talvez seja o texto mais significativo.

de desenvolvimento da sociabilidade, esses complexos se tornam imprescindíveis para a organização e a execução do trabalho, ainda que com este se relacionem por meio de mediações mais ou menos numerosas. Entre o trabalho e a totalidade social se interpõe, de modo cada vez mais nítido com o desenvolvimento das sociedades, um complexo de mediações: a reprodução social.

A concepção da substância humana enquanto síntese, numa esfera ontológica particular, dos atos humanos teleologicamente postos, 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 dos atos humanos exerce força material na reprodução social; as categorias sociais apenas podem surgir (e se reproduzir) em processualidades historicamente concretas que são sínteses da objetivação de novas posições teleológicas. Com isto, a “absoluta distinção” (aqui no sentido do texto de Althusser que analisamos no ensaio anterior) entre materialidade e espírito, entre ser-precisamente-assim existente e consciência, uma questão que apresenta grandes dificuldades para o marxismo estruturalista, fica superada por uma postulação inteiramente outra, capaz de dar conta da complexa relação da consciência com o ser objetivo, tanto no plano ontológico mais geral quanto nas questões mais particulares.

Em outras palavras, se a concepção ontológica de fundo que encontramos no marxismo estruturalista, com todas as diferenças existentes no interior deste campo, tem como elemento central uma “absoluta” antinomia espírito-matéria, não surpreende que esta vertente não consiga dar conta das questões gnosiológicas. Expressões dessas dificuldades típicas do marxismo estruturalista, a nosso ver, são tanto a *démarche* althusseriana que termina por postular uma subjetividade que não é pensamento, um pensamento que não é subjetividade e um objeto que não é o ser-precisamente-assim existente, como a oposição material/social característica de Cohen, para ficarmos com nossos exemplos.

Lukács, em sua *Ontologia*, supera com enormes vantagens os impasses do marxismo estruturalista em outra dimensão: a relação indivíduo/sociedade. Se, num primeiro momento, o indivíduo é mero suporte (*Träger*) das determinações infraestruturais, com o marxismo analítico ele se transforma numa individualidade-mônada portadora das regras mais gerais das situações de jogos. Neste terreno, Lukács demonstra com riqueza de detalhes as conexões

ontológicas pelas quais a reprodução social é o processo de síntese de uma totalidade (o gênero humano) dos “atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados”. Esta síntese é fundada pelo trabalho que, inevitavelmente, produz sempre novas necessidades e possibilidades para os indivíduos e para a sociedade. O desenvolvimento histórico desse processo é o fundamento para as gêneses das mediações mais variadas, não apenas no interior dos indivíduos (que vão se convertendo em personalidades socialmente cada vez mais ricas, mediadas) como, também, na totalidade social (propriedade privada, Estado, classes sociais, processos de alienação, desenvolvimento das forças produtivas etc. etc.). A história é mais do que a justaposição dos indivíduos; sem os indivíduos não há ser social possível.

Assim, Lukács demonstra, repetimos, com detalhes, como e por que os “homens fazem a história, porém em circunstâncias que não escolheram”.

Por maiores que sejam as reservas que se tenha ao esforço do último Lukács, a ontologia de Lukács apresenta, neste campo que estamos discutindo, uma enorme superioridade no confronto com as outras vertentes do marxismo contemporâneo. Ao conceber a totalidade e a individualidade como polos distintos, mas igualmente reais do ser social, articulados por um indissociável vínculo de determinações reflexivas (a reprodução social), Lukács é capaz de argumentar a falsidade de um possível elogio ao mercado como encontramos no marxismo analítico e reafirmar, no contexto contemporâneo, a necessidade e a possibilidade (que nada tem de inevitabilidade) da superação das alienações que brotam da exploração do homem pelo homem.

O marxismo ontológico após 1970

Em 1970, vem a público o livro de István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (1970, 2006), com a sua argumentação segundo a qual o trabalho, sendo a categoria fundamental do mundo dos homens em Marx, articula num único todo o complexo da obra marxiana. Rejeita assim, completamente, a postulação althusseriana de um corte epistemológico, seja de que tipo for. Ao mesmo tempo, Mészáros procura salientar como a crítica marxiana da exploração do homem pelo homem tem na categoria da alienação seu nódulo central e, através de páginas de citações, argumenta de forma documentalmente irrefutável que o conceito de alienação está não apenas presente, mas é *presença constante* desde as obras de juventude até as obras de maturidade. O que não

significa desconhecer, evidentemente, a evolução de Marx: o que estava afirmado de forma imprecisa e por vezes mesmo de forma equivocada (pensemos no emprego de trabalho em lugar da força de trabalho pelo Marx até a *Miséria da Filosofia*) é substituído por formulações muito mais precisas, avançadas e desenvolvidas nos anos seguintes.

Uma comparação entre a discussão do trabalho alienado nos *Manuscritos de 1844* e o fetichismo da mercadoria em *O Capital* é um bom exemplo ao que nos referimos. Reconhecer a evolução de Marx, contudo, é distinto em tudo da interpretação althusseriana e, ao mesmo tempo, não se confunde com a valorização, quase sempre de corte idealista, que é feita pela Escola de Frankfurt dos textos marxianos anteriores a 1848 (tomemos como exemplo o texto de Marcuse sobre o conceito de homem em Marx).

Este resgate da unidade interna da obra marxiana a partir das categorias do trabalho e da alienação (*Entfremdung*)⁵ tem uma fundamentação ontológica explícita e consciente. Sua proximidade com as pesquisas ontológicas de Lukács no final dos anos 1960 é bastante evidente.

A Itália e a França são os dois países europeus nos quais a *Ontologia* de Lukács tem passado menos despercebida. Com uma vantagem, a nosso ver, aos estudos nos países de língua inglesa. Enquanto, nestes, os estudos possuem um caráter mais amplo, extenso e menos “profundo”, na Itália e na França há um número considerável de estudos exegéticos da ontologia de Lukács, no mais das vezes de aspectos e não da obra no seu conjunto. Tanto quanto conhecemos, o acúmulo teórico mais expressivo nesta linha é o de Nicolas Tertulian.⁶

Outro autor também postula uma abordagem ontológica à

5 Instalou-se, infelizmente, nos últimos anos uma confusão desnecessária, em nosso país, na tradução de *Enttäusserung* e *Entfremdung*, especialmente entre os estudiosos de Lukács. Na tradução da *Ontologia*, por exemplo, optou-se por traduzir *Entfremdung* por estranhamento, algo mais justificável no horizonte hegeliano que no materialismo marxiano. Também pelas razões que expusemos no Prefácio e no Capítulo I do livro *Mundo dos Homens* (2012), e mais detalhadamente no “Pós-fácio” à edição da Expressão Popular dos, de Marx, *Manuscritos de Paris* e *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* (Lessa, 2016) bem como na “Nota da tradução” à tradução da *Ontologia* de Lukács pelo Coletivo Veredas (Lukács, 2018b) optamos por traduzir o primeiro por exteriorização e o segundo por alienação.

6 Há vários autores que deram contribuições importantes nas décadas de 1970 e 1980, mas que desapareceram do debate depois disso. A se assinalar os textos ainda hoje significativos de Vitória Franco (1977, 1987, 1985), de Constanzo Preve (1988, 1989) e de Carol Gould (1978).

obra marxiana. Trata-se de Joseph MacCarney e seu livro *Social Theory and the Crisis of Marxism* (1990). Em que pesem suas muitas contribuições, os limites do texto está em que propõe a esfera da naturalidade como fundante e resolutiva da ontologia do mundo dos homens. A problematidade deste programa de pesquisas radica, em última instância, na concepção de um fundamento natural aos fenômenos sociais. Nesse sentido, a investigação dos pressupostos ontológicos de Marx conduz MacCarney a um campo que será exatamente o oposto ao ocupado pelo último Lukács.

Mészáros e *Para além do Capital*

Em 1995, a obra-prima de Mészáros veio a público. Redigida ao longo de 25 anos como a condensação de um volumoso manuscrito de cerca de 8 mil páginas, é o texto mais importante publicado após a *Ontologia* de Lukács, provavelmente não apenas para o marxismo ontológico. Diferentemente de seu mestre (Mészáros foi aluno e assistente de Lukács), pôde colher o resultado final tanto da experiência soviética quanto do, para ser breve, Estado de Bem-Estar que marcou os chamados “trinta anos dourados”. O que para Lukács ainda podia ser uma crença (que o regime soviético era a transição ao comunismo, à sociedade sem classes), para Mészáros desde muito levava à conclusão oposta: as experiências de tipo soviéticas não apenas não conduziram à sociedade de classes, como nem sequer haviam superado os marcos do capital. Com a precipitação dos eventos em 1989-91, as principais teses de Mészáros acerca do Leste Europeu foram confirmadas e ele pôde, então, expressar teoricamente, em sua totalidade, o movimento do que denomina de “sistema do capital”, o qual inclui as sociedades “transrevolucionárias” e os países capitalistas clássicos.

As críticas de Mészáros a Lukács, principalmente à *Ontologia*, precisam ainda ser avaliadas e investigadas. Até o presente, não há nenhum texto que faça uma sistematização e uma avaliação delas. Essa é uma tarefa a ser enfrentada pelos lukacsianos. Todavia, ainda que provisoriamente, talvez seja possível avançar que Mészáros desenvolve as investigações ontológicas deixadas inconclusas por Lukács em pelo menos duas esferas da maior importância.

A primeira delas é a discussão de como as relações de produção e, delas decorrentes, a reprodução social regida pelo capital, moldam categorias sociais como a temporalidade, a causalidade, a casualidade etc. A partir da objetividade primária e insuperável do tempo e da causalidade (já postuladas por Marx e Lukács), demonstra Mészáros até que ponto e em que intensidade a reprodução do capital na

fase da “produção destrutiva” não pode nem tratar as causas como causas, nem incluir em seu desenvolvimento objetivo o seu próprio processo histórico em sua completa dimensão histórica: o presente deixa de ser a passagem entre o passado e o futuro para ser a simplória reafirmação do presente. Se isto não revoga a objetividade primária do tempo e da causalidade, impõe à reprodução do capital – e das sociedades e indivíduos que ele rege – limites insuperáveis e incontroláveis. O capital se impõe como a causa de todas as causas (*causa sui* na expressão de Mészáros) e substitui os humanos como verdadeiros sujeitos da história, reduzindo a temporalidade ao *hic et nunc*. Todavia, como o capital é uma relação social e não um sujeito humano, a sua reprodução impõe à reprodução da totalidade social um “automatismo” que implica uma produção crescentemente alienada, isto é, desumana. Assim chegamos à produção destrutiva com a crise estrutural do capital, a partir dos anos de 1970.

O trabalho como categoria fundante, e o trabalho proletário como fundante do modo de produção capitalista, impõem com rigorosa necessidade que a reprodução humana seja submetida à reprodução do capital. Devido à crise estrutural do capital, a partir de 1970, todas as tentativas, pela via política, pela via do Estado, de um controle sobre o capital, conhecem seus fracassos históricos definitivos. O fim da experiência soviética e do Estado de Bem-Estar demonstra como, na reprodução da sociedade, por ser o trabalho a categoria fundante, onde houver trabalho proletário a produção será sempre a de mercadorias, e a riqueza terá necessariamente a forma da propriedade privada que é o capital. Independentemente de como este for acumulado. Seja pela via da propriedade privada típica, burguesa, seja pela via da propriedade estatal (“soviética”), a exploração do trabalho pelo capital é a essência da reprodução dessas sociedades. O capital terminou, assim, por se impor, pelas mediações históricas que conhecemos, também nas sociedades “pós-revolucionárias”.

István Mészáros, com a aplicação rigorosa dos fundamentos ontológicos de Lukács à análise do mundo contemporâneo, recuperou para a discussão da transição para além do capital vários dos fundamentos que ele afirma serem os de Marx (e o faz com muitíssimas citações, com uma argumentação das mais densas e com uma competência incomparável), acima de tudo que o capital é uma relação social que, por sua própria essência, possui tal impulso à universalidade, a tudo submeter à sua dinâmica reprodutiva, que os humanos podem destruí-lo, porém, jamais, controlá-lo. Na história, uma classe que pode o mais, não pode o menos, como diria Marx

em o *18 Brumário*. Por isso a superação do capital requer, de forma insuperável, que o trabalho proletário seja substituído pelo trabalho associado, que o tempo de trabalho socialmente necessário seja substituído pelo tempo disponível na organização da produção e que a livre organização dos produtores associados substitua a organização da sociedade em classes.

O Estado (para Mészáros, a parte infraestrutural do sistema do capital, dotada de sua superestrutura jurídico-política), a política (o exercício do poder que advém da propriedade privada) e a família monogâmica (nuclear, como ele a denomina) passarão para o museu a partir do momento em que a transição para o comunismo se efetuar na base produtiva da sociedade. Sem cancelar ou desconhecer os sérios e complexos problemas de tal fase de transição – e, ainda, sem se propor a nenhum futurismo –, retira das experiências revolucionárias do século 20 os elementos históricos para asseverar que sem a transição na base material da sociedade nenhuma transição ao comunismo pode ser bem-sucedida.

Mészáros faz a mais exaustiva investigação de que tenho notícia sobre o desenvolvimento do Estado e da política no pós-guerra. Suas conclusões, com riqueza de fundamentação e de análises concretas (discute não apenas o trabalhismo inglês e o stalinismo, a política imperialista estadunidense e a estratégia terceiro-mundista, as estratégias políticas dos Partidos Comunistas e Socialistas, as ideologias conservadoras e progressistas acerca do Estado e das políticas sociais etc. etc.), exploram a enorme capacidade de cooptação pelo Estado do movimento operário e dos trabalhadores, bem como a paralisia política daí decorrente. A absorção pelo fundamental do movimento dos trabalhadores da tese de que “não há alternativa” ao capitalismo é demonstrada por Mészáros como um reflexo ideológico do fato de que o capital não pode ir além do seu *hic et nunc* – e o fato de a esquerda ter se deixado envolver por esta ideologia tem consequências profundas para o presente. Além disso, no conhecido capítulo 18 – agora publicado em separado com o título de *Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar* (2010), Mészáros aprofunda suas análises anteriores sobre o papel fundamental do Estado no “deslocamento das contradições” do sistema do capital e, ainda, a função ideológica imprescindível que lhe cabe na reprodução da sociedade burguesa.

O que, em Lukács, era uma discussão ontológica sobre a possibilidade da revolução proletária e transição ao comunismo – mas que, segundo Mészáros, não podia ir muito para além deste limite porque sua convicção de que o sistema soviético já era socialista na sua base

material o impossibilitava de analisar a essência da reprodução do sistema do capital na sua totalidade – elevou-se a uma análise da totalidade do sistema do capital contemporâneo.

Não deixa de ser irônico, contudo, como a recepção de *Para além do capital* teve algo de análogo ao que ocorreu com a *Ontologia* de Lukács. Publicada na Europa quando do avanço da maré pós-moderna e da aceleração da decadência soviética, a obra póstuma do pensador húngaro encontrou condições históricas muito ruins para a sua divulgação. Caiu no que José Paulo Netto denominou, em um texto belíssimo, de um “exílio” ideológico (Netto, 2002). A publicação de *Para além do Capital* sofreu algo semelhante. Chocou-se frontalmente tanto contra os que defendem, para se opor à ofensiva do capital, o caráter socialista da União Soviética, quanto com aqueles que, contra as políticas neoliberais, defendem a luta pelo retorno ao Estado de Bem-Estar ou a algo assemelhado. Em poucas palavras, se a direita não tinha interesse algum na obra, a esquerda também não estava lá muito interessada em suas teses principais. É assim que, mesmo entre os lukacsianos – parte ponderável, oriunda dos Partidos Comunistas alinhados à URSS –, a obra foi recebida sem o devido estudo, análise e discussão. Hoje há apenas um livro publicado sobre este texto, o de Cristina Paniago (2012) e poucas são as análises que vão além da sua superfície mais aparente. Mas essa situação, em curto prazo, deve se modificar.

Os fundamentos ontológicos trazidos por Lukács de Marx, nas mãos de Mészáros terminaram exibindo sua fecundidade para a análise da reprodução do capital em nossos dias e, por esta via, para a crítica revolucionária da sociedade burguesa. Parece-me que, para os estudiosos de Lukács, está jogada a nossa cartada decisiva: se os desenvolvimentos ontológicos trazidos por Mészáros da investigação lukacsiana se mostrarem incapazes de uma crítica revolucionária ao mundo em que vivemos, a possibilidade de contribuirmos ideologicamente para a revolução proletária diminuirá significativamente. Mas isso é algo que não temos como decidir antes que a história avance e o início da transição, ao menos, tenha lugar.

Ainda que nosso levantamento da produção contemporânea sobre o último Lukács seja parcial – apenas agora, e de forma ainda muito tímida, estamos rompendo um isolamento que já dura por duas décadas –, esperamos que seja ele suficiente para assinalar as características mais gerais do marxismo ontológico.

Em suma, o marxismo ontológico se caracterizaria por:

1) chamar para o terreno da ontologia a resolução das questões decisivas ao marxismo contemporâneo. Por ontologia os autores

compreendem desde um retorno à metafísica (Gould), a busca de uma essência humana imutável (MacCarney), até as determinações mais gerais do existente (Lukács, Tertulian, Mészáros, Oldrini). Parece-me que no interior deste campo o que mais tem mostrado capacidade de desenvolvimento e de análise do mundo é a última corrente.

2) considerar, coerentemente, os atos humanos enquanto elementos ontologicamente constitutivos do ser social. A essência de tais atos é a construção processual da sociabilidade humana pelo trabalho. Com diferenças significativas, isso está presente em Gramsci, Lukács, MacCarney, Gould, Mészáros e Tertulian;

3) manter os postulados centrais de Marx: os homens fazem sua própria história, mas em circunstâncias que não escolheram; a prioridade da matéria sobre a consciência, e da reprodução material sobre a totalidade social. Talvez a exceção a ser mencionada seja Gould, que privilegia as relações de mercado;

4) argumentar, com muitos matizes e diferenças, que a herança hegeliana de Marx não deve ser esquecida, ao lado da afirmação da ruptura, que cada um divisa a seu modo, entre os dois pensadores.

Conclusão

A ontologia de Lukács rompe com o idealismo marxista por manter a determinação da consciência pelo ser e reafirmar a predominância da reprodução material sobre a totalidade social. No entanto, concebe essas relações como determinações reflexivas – o domínio ontológico da esfera produtiva sobre a totalidade social apenas pode se dar por meio da objetivação cotidiana de infinitos atos concretos teleologicamente postos. Estes atos, por sua vez, dadas 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 esta predominância possa ser tudo, menos mecânica, imediata.

Isso também faz com que não se possa determinar *a priori* uma forma abstrata e logicamente fixada de modelo genérico dessa predominância. A cada momento esta predominância se afirma de uma maneira distinta, o que pode incluir, momentaneamente, até mesmo a sua aparente negação: uma momentânea e decisiva substituição da esfera econômica pela da política, pela luta de classes aberta e franca, tal como nos momentos revolucionários.

Metodologicamente, as possibilidades resolutivas são enormes,

pois rompem com a relação de “absoluta distinção” (no sentido de Althusser) entre o sujeito e o objeto, sem cair na identidade idealista de um com o outro. Nem Feuerbach ou o marxismo estruturalista, nem Hegel ou a Escola de Frankfurt: 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 teoria⁷. Todavia, este objeto nem é estático nem deixa de ser objetividade dada pela natureza ou posta pelos humanos. 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 também se distingue radicalmente do empirismo e do positivismo, porquanto considera o objeto como histórico. Mesmo a natureza mais pura se constitui como objeto ao longo da história, sem que isso em nada diminua sua objetividade ontológica primária.⁸

As investigações lukacsianas parecem apontar para o fato de que, no interior da tradição marxiana, nem o materialismo (a determinação da consciência pelo ser) nem a dialética (movimento do real enquanto complexo de complexos) estão esgotados. Isso, todavia, não significa desconhecer que graves problemas não tiveram sua resolução delineada, nem sequer nos termos mais gerais, pelo filósofo húngaro – e aqui a obra de Mészáros cumpre um papel fundamental.

Terminaremos, por isso, chamando a atenção para um possível paradoxo.

7 Apenas formalmente temos aqui alguma semelhança com a crítica imanente proposta por Adorno: a crítica do objeto do seu próprio interior. A moldura ontológica distinta confere à imanência da crítica em Lukács e na origem da Escola de Frankfurt um sentido bastante diverso. Enquanto nesta a crítica se fundava na distância entre o que o objeto “prometia” e o que ele de fato realizava, em Lukács a crítica imanente não pode deixar de desconsiderar as efetivas articulações que se põem entre cada objeto e a totalidade da história do gênero humano. A crítica precisa ser “externa” ao objeto no preciso sentido de que não deve se limitar às legalidades particulares do que virá a ser objeto de análise. Isto não significa desconsiderar tais particularidades, apenas que estas não devem ser o limite da crítica.

8 Essas posições de Lukács, tanto representam uma posição absolutamente antinômica àquela de Colletti em *Marxismo e Hegel* (1973), onde é afirmada a tese da inseparabilidade do método dialético da ontologia idealista de Hegel, como também se opõe à resposta de A.A. Smith a Colletti (1981), que aproxima até a igualdade a dialética de Hegel à dialética de Marx.

Na constituição do materialismo ontológico, Gramsci e Lukács jogaram os papéis centrais. A crítica ao stalinismo, no plano teórico-filosófico, é radical nos dois pensadores. Todavia, tanto um como o outro se alinharam com as posições políticas que respaldavam o marxismo estruturalista, quando não o marxismo mais vulgar. É no interior do duplo cerco representado pela prisão fascista e pelo combate às suas ideias pela burocracia do Estado Soviético e da III Internacional que Gramsci tem a genial antecipação da redescoberta da obra marxiana como fundação de uma nova ontologia. Analogamente, é no interior de um duplo cerceamento – posto pela opção de resistir no interior do bloco soviético –, representado pela censura oficial e pelo constrangimento teórico-pessoal que era a crença de que no bloco soviético se construía o socialismo (ainda que com desvios), que Lukács elabora a sua crítica ao idealismo marxista e ao materialismo vulgar-mecanicista. Não deixa de ser irônico (a história tem a sua astúcia) que do interior do mais brutal cerco à atividade intelectual que nosso século conheceu tenha brotado uma corrente teórica tão fértil e promissora.

Em suma, apesar de lacunas e de questões deixadas em aberto, o marxismo ontológico e, nele, a ontologia lukacsiana, nos parece a linha possível, nos dias de hoje, de defesa e de desenvolvimento dos elementos centrais da *Weltanschauung* marxiana: a objetividade ontológico-primária do ser e a radical historicidade e sociabilidade do mundo dos homens.

3 Lukács: momento predominante e transição ao comunismo

Uma das peculiaridades da *Ontologia* de Lukács reside na importância que confere à categoria do momento predominante (*übergreifendes Moment*). O momento predominante comparece na reprodução de todos os complexos sociais e, também, na reprodução da totalidade do ser social. Não há nenhuma processualidade social em que não seja atuante um momento predominante. A demonstração pelo filósofo húngaro de que em Marx não há algum fim da história, ou alguma concepção teleológica do devir humano dos homens, também tem na categoria do momento predominante um aspecto central: sem o momento predominante não teria sido possível a Marx expressar no plano teórico a processualidade puramente causal¹ que é a história.

As muitas contradições da processualidade histórica não conduzem em Marx a um arranjo estacionário (como ocorre, ao final, em Hegel) precisamente porque em cada interação sempre um dos elementos exerce o momento predominante na direção do desenvolvimento do ente em questão. Além de sua presença nas categorias e processos do mundo dos homens, o momento predominante também está presente na natureza (por mediações, certamente, muito diversas). A ação do momento predominante na natureza é cuidadosamente discutida por Lukács, na *Ontologia*, ao menos em dois processos: na passagem do inorgânico à vida e na passagem inversa, da vida à matéria inorgânica.

1 Nunca é demais repetir que, para Lukács, o acaso é momento da casualidade.

Apesar de tão importante na estrutura categorial da *Ontologia* de Lukács, apenas uma vez essa categoria mereceu um exame particular. Trata-se do texto de Mariana Andrade, “Momento predominante e reprodução social”, que explorou a relação entre a economia (o momento predominante do desenvolvimento histórico) e a totalidade (o momento predominante no desenvolvimento de cada complexo social particular). Mariana Andrade demonstrou, com razão, como a totalidade apenas pode ser o momento predominante no desenvolvimento de cada complexo particular porque ela, a totalidade, é a mediação entre a economia (que contém em si o trabalho, categoria fundante) e cada um dos complexos parciais.

Nosso objetivo, neste ensaio, é o exame do lugar ocupado pelo momento predominante, na *Ontologia* de Lukács, na transição de um modo de produção a outro.

I

Lukács não afirma nenhuma novidade ao postular a existência de “três esferas ontológicas”. O desenvolvimento do universo, de um primeiro momento muito mais homogêneo e simples a uma matéria inorgânica que evolui para ser cada vez mais heterogênea e complexa, não altera sua determinação essencial: produzir sempre algo distinto do ponto de partida (ao contrário da vida, que repõe a si mesma). Os processos físicos e químicos resultam, sempre, na transformação de um ser (um ente) em um “ser outro”.

Este processo de evolução e complexificação da matéria inorgânica conduz a um momento em que ocorre o surgimento de uma nova qualidade da matéria, agora capaz de reproduzir a si mesma. Esta é a gênese da reprodução biológica.

Não cabe à filosofia dizer como a história da natureza ou a das sociedades *deveriam ter sido*. Deduzir de postulados filosóficos o desdobramento concreto da história jamais deu bons resultados. Nem pode vir a dar. Galileu e Cardeal Belarmino devem servir para alguma coisa. O que a filosofia pode e deve fazer é generalizar ao universal as consequências das descobertas científicas – por força das coisas, sempre e necessariamente particulares². E, neste terreno, o máximo que

2 O argumento de Mário Novello (2010) de que, com os dados empíricos hoje observáveis pela astronomia e pela física, a cosmologia deixaria de ser filosofia para ser ciência, não é inteiramente verdade. Pois, mesmo quando trata da totalidade do universo, a ciência não vai além do exame da particularidade desta totalidade. A metodologia, o delineamento dos objetos que podem fazer parte da investigação científica etc. são portadores das enormes

podemos afirmar do ponto de vista ontológico é que, se nos processos de gênese da vida, “as forças do novo tipo de ser [da vida] não desempenhassem nas – inexoráveis – interações com as da antiga o papel de momento predominante”, a vida jamais existiria (Lukács, 2018a: 204; 1981: 229-30).

O mais simples organismo biológico é composto por átomos e moléculas resultantes do desenvolvimento da matéria inorgânica; o carbono do nosso corpo em nada difere do carbono de uma molécula de grafite. A reprodução biológica é o processo em que os seres vivos inserem a matéria inorgânica e suas leis em relações puramente biológicas. À medida que os organismos mais simples evoluem para os mais complexos, evidencia-se como cada vez mais ampla e profundamente a matéria biológica submete o ser inorgânico às suas processualidades. Quanto mais desenvolvida a vida, menos os eventos peculiares da matéria inorgânica interferirão no desenvolvimento biológico (o processo biológico da adaptação ao meio ambiente). Contudo, por mais desenvolvida que seja a vida, a sua relativa autonomia em relação ao inorgânico jamais se transformará em uma independência completa. Sem a matéria inorgânica, com suas leis e processualidades, não há vida possível. Por isso, para a esfera biológica – fazendo uma analogia com o ser social – as barreiras inorgânicas podem ser crescentemente afastadas, mas jamais eliminadas. Este é o limite, digamos, inferior, do desenvolvimento da vida: não pode eliminar o inorgânico de sua base. O outro limite, superior, consiste em que não é capaz de se elevar a um seu para-si, a uma consciência cada vez mais aproximada do seu em-si. No dizer de Lukács, o ser orgânico é para sempre “mudo”.

A gênese de novas qualidades da matéria, de novas determinações ontológicas, para sermos precisos, tão novas que nem em germe existiam antes, como é o caso da reprodução biológica, é um típico caso do que Lukács denomina de “salto ontológico” – o surgimento de categorias e relações categoriais que têm no estágio precedente de desenvolvimento a base ineliminável da possibilidade de sua existência, mas que, todavia, requerem uma ruptura com o modo de ser desta mesma base para poderem vir a ser. O salto ontológico, nas mais

potencialidades e dos limites inerentes ao conhecimento científico. Não está ao seu alcance a investigação da universalidade (que engloba todos os singulares e, portanto, todo o existente), que é o terreno da filosofia. Filosofia e ciência, ainda que compartilhem da função social de reproduzir na consciência, de modo cada vez mais aproximado, o ser-precisamente-assim existente, possuem por objeto esferas distintas: a particularidade de ciência e a universalidade da filosofia se complementam, mas jamais se identificam.

diversas circunstâncias, é sempre o surgimento de uma nova determinação; o surgimento de categorias e relações entre categoriais que não podem surgir pelo simples e linear desenvolvimento do já existente.

Outro salto ontológico ocorre na gênese do ser social. O desenvolvimento da vida abriu a possibilidade da gênese de uma nova qualidade da matéria, o ser social. A sua peculiaridade ontológica está em que apenas pode se reproduzir produzindo necessária e incessantemente o novo. O fundamento desta peculiaridade está na capacidade de produzir na consciência “antes de produzir na cera”, nas palavras de Marx (Marx, 1983: 151). Por ter nos atos teleologicamente postos dos indivíduos – “concretos, historicamente determinados” – o elemento insuprimível de sua processualidade, a reprodução social é sempre o complexo processo de síntese dos atos singulares, teleologicamente postos, dos indivíduos historicamente concretos, em tendências históricas universais. Em assim sendo, ao transformar o mundo os indivíduos também se transformam. Como há uma vasta bibliografia que trata destas questões e de várias outras relacionadas, não é necessário que agora refaçamos esta argumentação de Lukács.

Devemos assinalar que, na relação dos humanos com a esfera biológica e a esfera inorgânica, nossa capacidade de transformar a matéria natural em valores de uso (obras de arte, meios de produção e de subsistência etc.) faz com que o ser social seja o momento predominante nesta interação. Ou seja, “nos deparamos com o princípio da socialidade como momento predominante das interações das diferentes formas de ser” (Lukács, 2018a: 204; 1981: 230). A especificidade ontológica da reprodução do mundo dos homens se manifesta no fato de que sempre, e de forma cada vez mais intensa, o homem se encontra imerso num ambiente criado pelos próprios homens; ou seja, que em toda relação entre os homens ou deles com a natureza, mesmo na relação mais primitiva, “a sociedade se tornou o médium iniludível da mediação entre homem e natureza” (Lukács, 2018a: 159; 1981:180). Como diz Lukács, “a autorreprodução da vida humana e a natureza (orgânica bem como inorgânica) entram em uma indissolúvel interação uma com a outra, em que ao ser humano é dada a possibilidade, através dessa mediação, de experimentar as legalidades da natureza não apenas como seu objeto, mas também de conhecê-las e, através de tal conhecimento, torná-las elemento, veículo de sua própria vida” (Lukács, 2018a: 223; 1981:249).

Esta capacidade de “tornar” a natureza “veículo de sua vida tem seu fundamento no trabalho. Este é a inter-relação (para a produção de meios de produção e de subsistência) entre a legalidade natural e a social (Lukács, 2018a: 223-4; 1981:250-1). Nesse sentido,

“Todo processo de trabalho determina, portanto, tanto as leis da natureza quanto as da economia” (Lukács, 2018a: 2225; 1981: 251)³. Essa presença decisiva da matéria natural nos atos de trabalho não cancela o fato de que

o metabolismo entre sociedade e natureza, realizado no trabalho, imediatamente põe o que entra em consideração para esse processo em formas especificamente sociais; em formas de legalidade que – em si – não estão em absolutamente nenhuma relação com as leis da natureza, que têm de permanecer completamente heterogêneas ante elas. (Lukács, 2018a: 224; 1981: 251).

Em outras palavras, um machado, ainda que de pedra e madeira, “não tem nenhuma relação com as leis naturais”. Não há processo natural algum que resulte em machados. Tanto o trabalho e o seu produto (o machado, em nosso exemplo), como a economia, são meras somas de legalidades naturais e sociais. A prioridade ontológica da sociabilidade na troca material com a natureza faz com que a síntese entre a matéria natural e o ser social seja muito mais do que a mera soma homogeneizadora de suas legalidades ontologicamente distintas (Lukács, 2018a: 224-5; 1981: 251).⁴ A potencialização do trabalho pelo desenvolvimento das forças produtivas, ao ampliar o horizonte de forças e objetos naturais, contidos na atividade humana, evidencia com crescente clareza esse predomínio ontológico da sociabilidade na complexa relação homem/natureza.

Em cada ato de trabalho e no seu produto, portanto, temos a gênese de um ser-precisamente-assim resultante da “síntese particular” (Lukács, 2018a: 225; 1981: 251) das legalidades sociais e naturais nele envolvidas. Este ser-precisamente-assim só poderia existir

3 A economia é o complexo social que se relaciona direta e imediatamente com o trabalho. Como este apenas pode existir como parte da reprodução de uma sociedade, o intercâmbio material dos homens com a natureza é, imediata e necessariamente, também uma relação dos humanos entre si. Este complexo de relações entre os humanos e deles com a natureza, com a função social de produzir os meios de produção e de subsistência, é a economia. Além disso, como a natureza apenas pode ser “produtivamente consumida” se os humanos empregarem em sua transformação os processos químicos, físicos e biológicos, apenas empregando a matéria natural sob o controle imediato da consciência podem os humanos transformar a matéria natural em valores de uso. Por isso o trabalho é sempre e necessariamente o trabalho manual – pela própria determinação ontológica da matéria a ser transformada pelos humanos.

4 Pela mesma razão pela qual, alterando o que é preciso, a vida não é a mera soma das propriedades dos átomos que compõem as substâncias orgânicas – átomos estes, contudo, que fazem parte de sua base insuperável.

como o resultado da síntese entre o social e o natural a cada momento historicamente possível (Lukács, 2018a: 224-5; 1981: 251). Esta situação ontológica de fundo faz com que, por um lado, cada produto de cada ato de trabalho seja a consubstanciação do patamar específico de generalidade efetivamente alcançado por ocasião do processo de trabalho em questão. E, por outro lado, cada processo de trabalho e seu produto apenas podem vir a ser singularizações da generidade a cada momento existente. Esta “síntese específica” do natural e do social, que está na origem dos objetos úteis aos humanos, é parte do processo de sociabilização colocado em movimento pelo trabalho. A sociabilização aumenta o número de leis naturais que podem e devem ser mobilizadas para a produção econômica, tal como amplia extensiva e intensivamente os componentes sociogenéricos nela operantes (Lukács, 2018a: 224-5; 1981: 251).

Esta continuidade do processo de sociabilização explicita como e em que medida se desdobra “a prioridade ontológica do seu ser-precisamente-assim em relação às legalidades singulares”. Como Mariana Andrade demonstrou, o fato de serem partícipes do processo de elevação do ser social a patamares cada vez mais elevados de sociabilidade – pelo fato, fundante, de que cada ato humano é expressão do já alcançado e, ao mesmo tempo, base para a superação do patamar de generidade presente por outro superior no futuro – faz com que a totalidade seja o momento predominante na determinação da conexão ontológica de cada ação singular com as tendências históricas universais. Por um lado, porque é na totalidade social que se opera a síntese dos singulares em universalidade; por outro, porque é a totalidade a mediação entre os nexos causais postos pelo trabalho (pela mediação da economia) e as possibilidades e necessidades que atuam no *hic et nunc* de cada complexo social particular. Pelas mesmas razões, ainda que não da mesma maneira, “aquelas legalidades singulares (...) contribuem para tornar possível” a existência das universalidades. Sendo breve, porque tais universalidades são sínteses dos singulares que as compõem (Lukács, 2018a: 225; 1981: 251).

A relação entre o universal e o singular, no ser social, se relaciona, ainda, com o fato de que

Toda reprodução filogenética tem por sua base ontológica a ontogenética (...). Sem a reprodução ontogenética dos exemplares singulares, que corporificam em sentido imediato o existente, não pode ocorrer nenhuma reprodução filogenética de qualquer tipo. (Lukács, 2018a: 207; 1981: 233).

Isto significa que “suas condições de existência devem ter uma

prioridade ontológica ante todas as expressões restantes” (Lukács, 2018a: 207; 1981: 233) do ser social: sem a reprodução biológica dos indivíduos, sem a reprodução física dos homens, não é possível nenhuma outra objetivação superior do ser social (Lukács, 2018a: 149-50; 1981:169, entre várias outras passagens).

Esse é o fundamento para que, no processo de sociabilização, a reprodução biológica dos indivíduos se transforme “em um social sempre mais puro” (Lukács, 2018a: 2; 1981:230). Como já vimos, a reprodução da vida humana implica a criação e o desenvolvimento de mediações cada vez mais complexas e numerosas que compõem o ambiente criado pelos próprios homens. Ambiente que, por sua vez, exerce uma ação de retorno sobre seus próprios criadores, de tal maneira que, em termos ontológicos imediatos, transforma cada indivíduo a partir da sua própria atividade. Dessa forma, o indivíduo se torna crescentemente socializado pelo ambiente humano que sua atividade individual contribui para construir e reproduzir (Lukács, 2018a: 205; 1981:230-1). Lukács demonstra como, em se tratando de nutrição e sexualidade, os complexos “biológicos”, que se fazem presentes no ser humano, têm seu modo de ser e de interagir determinados cada vez mais intensamente pelas categorias sociais.

Esta crescente predominância do social sobre o biológico tem um de seus aspectos fundamentais no momento genérico inerente ao trabalho, isto é, o impulso para além de si próprio do ato singular da individualidade concreta numa sociedade concreta (Lukács, 2018a: 205; 1981:231). Daí, segundo Lukács, é que surge a divisão do trabalho. Esta, por sua vez, resulta num processo de diferenciação entre os homens com base na propriedade privada, que conduz, através de inúmeras mediações, a formações sociais internamente cada vez mais heterogêneas, isto é, às sociedades de classes.

Um bom exemplo desse impulso genérico do trabalho e da ação de retorno desse impulso sobre a vida humana, segundo Lukács, é o processo de diferenciação dos homens em classes sociais, “em sua dependência do desenvolvimento econômico, bem como em suas retroações sobre este último” (Lukács, 2018a:215; 1981:241).

O trabalho, necessariamente, implica a produção do novo. No impulso à genericidade daí decorrente está o fundamento ontológico da complexa processualidade concreta que levou à divisão do trabalho e à sua intensificação ao longo do tempo. Um fenômeno econômico qualitativamente novo, “que o ser humano é capaz de produzir mais do que o necessário para sua própria reprodução, este fenômeno econômico recém-surgido tem de engendrar na sociedade estruturas de todo novas: a estrutura de classe e o que dela se segue”.

Assim, “a resposta social à questão econômica: a quem deve pertencer o produzido a mais que o necessário para a reprodução da vida dá origem à estratificação de classes da sociedade, e esta domina, desde que surgida ao menos até agora, o desenvolvimento social da humanidade” (Lukács, 2018a:216; 1981:242).

Esse andamento confere ao ser social “uma categoria igualmente desconhecida na natureza orgânica”. A processualidade reprodutiva e as categorias que nela intervêm apresentam um salto qualitativo, se comparadas com o estágio imediatamente anterior. Na nova situação, “a defesa da existência dirige-se não mais meramente para a da correspondente comunidade humana em geral e, nela, do ser humano singular (no que são ainda visíveis determinações naturais socialmente moldadas), mas volta-se para o ‘interior’ e se torna defesa da respectiva formação econômica” contra os setores sociais por ela oprimidos (Lukács, 2018a:216; 1981:243). Isto significa, por um lado, que a “possibilidade de reprodução, ainda essencialmente biológica, transforma-se em uma preservação (e tentativa de melhoria) do *status* socioeconômico (...)”. Com isso, “para as posições teleológicas dos indivíduos, emerge uma crescente preponderância do *status* social para com a vida biológica” (Lukács, 2018a:217; 1981:243). Já a regulamentação social se eleva à esfera jurídica como um complexo social distinto, porém ontologicamente conexo à totalidade social.

Ainda que, para Lukács, a luta pela posse do trabalho excedente não seja o único fator a determinar o desdobramento concreto da evolução das sociedades de classe, ela é certamente o seu momento predominante (Lukács, 2018a:217-8; 1981:244). Todavia, acrescenta, “este ‘mesmo’, contudo, é uma única transformação”, um ininterrupto tornar-se-outro. Pois o desenvolvimento econômico sempre produz seguidamente novas formas do mais-trabalho, novas formas de sua apropriação (e de suas garantias jurídicas), novas formas de sua repartição aos diferentes grupos e estratos de apropriados. O que, nesse desigual e contraditório desenvolvimento, mantém-se como sua substância na transformação”, pois o desenvolvimento econômico não cessa de produzir novas formas de trabalho excedente, novos modos de apropriação e de garantias jurídicas para esta apropriação, novas formas de distribuição e assim por diante, de tal maneira que o que permanece nessa perene mudança “se reduz ao fato da apropriação e – consequência do crescimento das forças produtivas – da crescente quantidade e qualidade do apropriado” (Lukács, 2018a:218; 1981:244). “(...) Nisso e apenas nisso se expressa o caráter do ser econômico, da atividade econômica, como momento predominante ante todos os outros complexos sociais” (Lukács, 2018a:218; 1981:245).

Todavia, lembra o autor da *Ontologia* ao tratar da prioridade ontológica da economia ante os outros complexos sociais, “não pode ocorrer nenhum nivelamento intelectual, pois, ontologicamente, tanto a correspondente porção de efetividade da influência dos complexos que entram em interação difere muitíssimo, como também o papel concreto do momento predominante não é sempre e em geral o mesmo” (Lukács, 2018a:220; 1981:246). Em que pese o fato de que, em última análise, é o desenvolvimento econômico que “determina as relações de força das classes e, com isto, o desenlace das lutas de classe, mas apenas por último” (Lukács, 2018a:220; 1981:246).

Devemos acrescentar que, como argumenta Lukács, o poder de intervenção efetivo das classes sobre o desdobramento econômico concreto tende a crescer à medida que avança o processo de sociabilização,

pois, quanto mais são desenvolvidas, em sentido social, as classes, quanto mais o seu ser social afastou as barreiras naturais, tanto maior o papel que desempenha em suas lutas o fator subjetivo, a transformação de uma classe em si em uma classe para si, e isto não meramente em seu patamar de desenvolvimento geral, mas também em seus detalhes até às respectivas personalidades que lideram, cuja qualidade, segundo Marx, permanece coisa do acaso. (Lukács, 2018a:220; 1981:246).

De tal maneira que não é de modo algum indiferente, ao desenvolvimento econômico, qual classe sairá vencedora desta ou daquela crise revolucionária; basta lembrarmos as diferenças do desenvolvimento do capitalismo na Alemanha e na Inglaterra, por exemplo, para que esse fato se torne imediatamente evidente (Lukács, 2018a:220; 1981:246-7).

O momento predominante exercido pela economia em relação à luta de classes é um dado ontológico ineliminável; todavia, segundo Lukács, a forma concreta como essa determinação se objetiva em cada momento histórico apresenta profundas variações, causadas também pela crescente importância da consciência nas inter-relações que resultam do desenvolvimento econômico objetivo.

Lukács, por último, lembra que “o econômico é uma realidade puramente objetiva, indiferente ante nossa existência, como, por exemplo, a natureza inorgânica, que, ao contrário, é a síntese legal daqueles atos teleológicos que cada um de nós, em nossas vidas, executa ininterruptamente e – sob pena de ruína física – tem de ininterruptamente executar” (Lukács, 2018a:219; 1981:245). As mesmas decisões alternativas – levadas à prática na enorme maioria das

vezes com finalidades simplesmente imediatas, diretamente referidas ao modo pelo qual a consciência de cada indivíduo reflete as necessidades e tarefas postas à sua reprodução em cada situação concreta da vida – são os elementos constitutivos das tendências sociogenéricas, inclusive das tendências do mundo econômico. Portanto, o fato de a economia ser o *locus* da relação entre as legalidades sociais e as naturais faz com que seja o setor no qual mais limpidamente se apresenta a legalidade daquilo que acontece (Lukács, 2018a:218 e ss.; 1981:245 e ss.). Isso em nada se opõe ao que afirmamos anteriormente, ou seja, que a legalidade econômica, como toda legalidade social, tem nas posições teleológicas dos indivíduos seu médium ineliminável. A efetivação de patamares sempre mais elevados de generidade não poderia, portanto, deixar intacto o peso concreto do complexo da economia enquanto momento predominante da reprodução social. Consequentemente, toda postura simplista, que busque modelos apriorísticos para essas inter-relações, não conduz, segundo Lukács, senão a deformações dos nexos reais nelas operantes (Lukács, 2018a:218-9; 1981:246).

Como já foi assinalado diversas vezes, para Lukács o momento predominante no desenvolvimento socioglobal é o complexo que brota diretamente do trabalho e das alterações que a potencialização deste último provoca na troca orgânica do homem com a natureza: a esfera da economia. Pertence à essência do mundo dos homens que o seu desenvolvimento dê origem a uma totalidade social crescentemente complexa e mediada, composta por complexos sociais cada vez mais numerosos e heterogêneos entre si. Isto faz com que, à medida que se afastem as barreiras naturais, cresça o peso da totalidade social como momento predominante no desenvolvimento do mundo dos homens. Todavia, o reconhecimento dessa tendência à crescente predominância da totalidade social, no desdobramento objetivo do mundo dos homens não deve velar o fato de que essa mesma tendência tem na esfera da economia o momento predominante do seu desenvolvimento.

Em suma, para Lukács o trabalho (e a economia) é a base de ser do desenvolvimento social, que se consubstancia processualmente em realizações parciais da generidade, em categorias genéricas que, enquanto universalidades, são predominantes no desenvolvimento dos complexos apenas particulares. Esse predomínio do universal sobre o particular se reflete de modo mais intenso nos patamares socialmente mais elevados do que nas sociedades primitivas. Nestas, como havia uma relação quase imediata dos homens com a natureza, ainda não se explicitara com plenitude a determinação ontológica última do

mundo dos homens: o fato de que ele só pode se reproduzir pela via do trabalho.

Este crescimento objetivo e subjetivo do peso das dimensões universais, genéricas, na reprodução social não é, de modo algum, um processo linear, carente de contradições. A passagem do modo de produção primitivo para as sociedades de classe evidencia como o impulso à generidade peculiar ao trabalho dá origem a formas socialmente operantes de generidade:

uma vez existente[m], retroage[m] ininterruptamente sobre o próprio trabalho, porquanto se impõe crescentemente a generidade em todo ato de trabalho, que modifica correspondendo ao crescente significado concreto da divisão de trabalho, quanto na medida em que coloca todo aquele que trabalha em um entorno de crescente socialidade que tem de alcançar uma influência cada vez mais intensa sobre as posições teleológicas do trabalho de cada singular. (Lukács, 2018a:205-6; 1981:231).

Essa evolução revela um incessante crescimento da generidade, não apenas aumentando objetivamente a componente genérica em cada ato de trabalho e, conseqüentemente, nas individualidades concretas, mas também – e será sobre este aspecto que agora nos deteremos – colocando em movimento, reproduzindo de forma ampliada, um complexo de complexos que se contrapõe a cada indivíduo humano “como uma realidade dinâmica e dinamicamente conexas de objetos, relações, movimentos etc. reais, que deve ser subjetivamente experimentada por ele como uma realidade objetiva independente de sua consciência” (Lukács, 2018a:206; 1981:231).

A malha de mediações e determinações sociais que assim surge “aparece aos seres humanos como um tipo de segunda natureza, completamente independente de seu pensar e de seu querer” (Lukács, 2018a:206; 1981:232). Isto, apesar de ter como médium ineliminável de sua reprodução as decisões alternativas dos indivíduos a ela submetidos, apesar de ser fruto do desenvolvimento da generidade. Outras vezes, também pela mediação de uma “segunda natureza”, a totalidade da práxis humano-social num dado momento se converte, para a consciência do homem cotidiano, numa potência a ele alienada que o subjuga, que determina o seu ser. A relação do indivíduo com a “segunda natureza” é profundamente contraditória, e estas contradições são importantes no processo de elevação à consciência, tanto singular quanto sociogenérica, do ser-precisamente-assim das situações históricas concretas. Ela é o resultado objetivo das tendências mais universais presentes em cada ato singular – e, ao mesmo tempo, pode assumir para os indivíduos envolvidos uma

potência que os submete, que eles não podem controlar – ao menos, que não podem controlar sem subverter de modo profundo a reprodução social.

O que nos interessa, agora, desse conjunto extremamente complexo de questões, é o fato de que a “segunda natureza” nada mais é, para Lukács, senão a totalidade social, cujo fundamento reside na transformação, pelo trabalho, da “primeira natureza”. A “segunda natureza” é a expressão imediata, cotidiana, para os indivíduos a ela subsumidos, do patamar de generidade efetivamente alcançado pelo gênero humano (Lukács, 2018a:206; 1981:232). O fato de que seja simplesmente aparente (Lukács, 2018a:206; 1981:232) a total independência da “segunda natureza” em relação às decisões alternativas dos indivíduos a ela submetidos não significa, para Lukács, que essa malha de mediações e determinações sociais seja, em si mesma, mera aparência. Muito pelo contrário, para ele a forma específica, que a cada momento assume o complexo de complexos que é o ser social, é, enquanto generidade, “um ser real, em nenhuma circunstância uma mera aparência” (Lukács, 2018a:206; 1981:232).

Essas observações ganham concretude se as considerarmos de outro ângulo. No ser social, “uma necessidade por último unitária, sem resignar a sua unidade, pode formar ‘órgãos’ de todo diferentes para a sua própria satisfação, nos quais a unidade originária ao mesmo tempo é superada e preservada (...)” (Lukács, 2018a:214; 1981:240). Nesse sentido, por exemplo, tanto a fala como a esfera jurídica brotam das necessidades postas pelo processo reprodutivo de cada formação social. Fala e Direito, apesar de suas diferenças, são manifestações específicas do mesmo complexo originário de necessidades que se põem na vida cotidiana, fundadas, com todas as mediações, pelo impulso à generidade inerente ao trabalho. “Considerado ontologicamente”, continua Lukács, “portanto, tratamos com isso na realidade social com um caso típico daquela relação dialética que Hegel denominou como identidade da identidade com a não identidade” (Lukács, 2018a:214; 1981:240).

Este caráter originalmente unitário da necessidade que funda o processo de diferenciação, às vezes extrema, da substância social (Lukács, 2018a:214-5; 1981:241), é revelador do seu momento predominante. Em contraste com a esfera biológica, onde a diferenciação interna pode se dar apenas através do surgimento de novos gêneros e espécies, no mundo dos homens esta diferenciação ocorre através de uma mudança de funções da mesma forma (Lukács, 2018a:204-5; 1981:230). A diferenciação social implica o surgimento de novos

complexos sociais, não de novas espécies. Disso decorre que, no processo interno de diferenciação social, conserva-se sempre “alguma coisa da unidade originária”.

Este traspasar-de-um-no-outro e contrapor-se-um-ao-outro tem, por sua vez, um caráter dinâmico. Nunca tem lugar uma separação definitiva, nunca uma unificação definitiva, embora ambos seguidamente traspassem um no outro. Jamais adentra um divórcio definitivo, jamais uma unificação definitiva, embora ambos sempre novamente traspassem um no outro. Disto emerge uma riqueza infinitamente variada da sua história (...). (Lukács, 2018a:215; 1981:242).

É o processo reprodutivo, o conjunto de necessidades postas a cada momento pelo seu desdobramento concreto, a base de ser objetiva para tal processo interno de diferenciação do mundo dos homens, para a construção da “segunda natureza”. As necessidades postas a cada momento pela reprodução material dos próprios homens constituem o momento predominante na diferenciação e na complexificação internas do ser social. Assim, Lukács pôde afirmar que a reprodução social, a incessante produção de novas necessidades e possibilidades, é a essência do mundo dos homens (Lukács, 2018a:204; 1981:230). Como tais necessidades apenas podem operar sobre a reprodução social como partes da totalidade, também por esta via se evidencia como o desenvolvimento da totalidade social, de um primeiro momento mais homogêneo e mais simples, é predominante (com as devidas mediações caso a caso) na gênese e no desenvolvimento (e mesmo no desaparecimento) de seus elementos, de suas singularidades.

Portanto, mesmo o mais primitivo dos patamares do ser social representa um complexo de complexos, no qual tanto os complexos parciais um com o outro, quanto o complexo como um todo com suas partes, estão em ininterruptas inter-relações. Destas desdobra-se o processo de reprodução do complexo como um todo em questão e, de fato, de maneira a que também os complexos parciais – claro, apenas relativamente – se reproduzem independentemente, contudo, em todos esses processos a reprodução do todo em questão constitui o momento predominante nesse sistema multifacético. (Lukács, 2018a:119-20; 1981:138).

Por isso Lukács pôde afirmar que,

Ontologicamente, é este ser-precisamente-assim o primário; as leis operantes apenas como portadoras de tal síntese particular tornam-se concretamente operantes, socialmente existentes. (Lukács, 2018a:225; 1981:251).

Lukács articula diferentes, ainda que articulados, níveis de determinação ontológica. De um lado, a relação entre a totalidade e suas partes. Aqui, temos a prioridade ontológica do ser-precisamente-assim da reprodução da totalidade social ante as legalidades e forças singulares. De outro lado, temos a relação do ser social com o natural. Nesta esfera, com a potencialização do trabalho, com a ampliação do leque das forças e elementos naturais que são incluídos na atividade humana, é cada vez mais evidente o momento predominante exercido pela sociabilidade na inter-relação com a totalidade natural.

É importante que não percamos de vista a situação ontológica aqui envolvida. O momento predominante exercido pelos processos biológicos em relação aos inorgânicos, bem como pela reprodução social na interação com a totalidade da natureza, é a explicitação de uma determinação ontológica rigorosamente universal. O surgimento da vida e, depois, do ser social, não fragmentou o universo em diversas partes entre si isoladas. Pelo contrário, tornou a totalidade do universo muito mais rica e mediada que no seu ponto de partida. Em termos ontológicos, isso significa que a unitariedade última do ser não foi rompida pelo surgimento da vida e dos seres humanos; a unitariedade tornou-se mais complexa e rica, possui heterogeneidades e mediações nos seus estágios mais avançados que não conhecia antes. Desse modo, o próprio caráter unitário do universo conhece um processo de desenvolvimento.

Isso significa que a historicidade é uma categoria ontológica rigorosamente universal. Da totalidade do universo a cada uma de suas partes mais singulares, não há nada que não seja processualmente determinado pelas interações atuantes entre os singulares e o universal; não há nada que não seja histórico. A historicidade é uma categoria rigorosamente universal (Lukács, 2018a:147 nota 15, 226 Lukács, 1990:109, 306, 308; 1979:78 e ss., entre várias outras passagens).⁵

Para o filósofo húngaro, no interior do ser social desdobra-se um rico processo de mediações e determinações inerente ao seu caráter de complexo de complexos. O patamar de genericidade efetivamente objetivado é o momento predominante na complexa relação que se desdobra entre o ser social e a natureza. Por sua vez, no interior do ser social, o mesmo patamar já alcançado de genericidade é o momento predominante no desdobramento concreto de cada complexo

5 Há, neste ponto, uma consequência metodológica das mais decisivas. Já que toda processualidade (natural ou social) implica a atuação de um momento predominante, do ponto de vista do processo de conhecimento constitui uma etapa fundamental a apreensão pela consciência de qual seria, em cada caso, a instância ontologicamente prioritária.

parcial, com suas respectivas autonomias relativas. Finalmente, o ser-precisamente-assim de cada um dos complexos sociais parciais exerce o momento predominante no desdobramento concreto dos elementos que o compõem.

Devemos, para não pecarmos por omissão, ao menos relembrar que, em Lukács, os complexos de determinações reflexivas acham-se articulados à situação ontológica de fundo pela qual, por ser portadora do complexo fundante que é o trabalho, a economia (o desenvolvimento das forças produtivas) é o momento predominante no desenvolvimento do gênero humano, e este, por ser a mediação entre a economia e cada complexo social parcial, exerce o momento predominante em relação aos complexos parciais do mundo dos homens, tal como mencionamos acima. Aqui, ao inserirmos o complexo da economia, não poderíamos fazer mais que repetir o estudo da Mariana de Andrade acima mencionado e, por isso, podemos encerrar com essas observações apenas pontuais.

Sem o momento predominante, o desenvolvimento da humanidade a patamares superiores de socialidade – que se expressa de modo condensado no desenvolvimento das forças produtivas que conduz ao afastamento das barreiras naturais – não poderia ter ocorrido sem a presença do momento predominante em todos os seus processos constitutivos. Para dizer o mesmo com outras palavras, no salto humano para além da animalidade, da prévia-ideação do primeiro ato de trabalho está absolutamente ausente o fato de nele se encarnar a futura explicitação genérica dos homens. O dever humano do homem é que o gradual e contraditório processo de superação do mutismo originário do gênero humano através de um percurso histórico no qual as forças objetivas e subjetivas desencadeadas pela práxis realizam, objetiva e subjetivamente, patamares cada vez mais elevados de genericidade. Esta processualidade não seria possível se no seu momento predominante não se fizessem presentes forças e tendências ontológicas especificamente sociais. Tanto o dever humano do homem como o desenvolvimento da vida seriam impossíveis se nas interações entre forças e complexos naturais que operaram na gênese de cada um deles não se fizessem ontologicamente determinantes as categorias sociais ou as biológicas, respectivamente (Lukács, 2018a:203-4; 1981:229-30).

Nas palavras de Lukács, “a mera interação conduziria a uma condição estacionária, por último, estática”; é o momento predominante “não apenas seu operar, mas ao mesmo tempo, com isso, as resistências com que se choca, que ele próprio desencadeia etc.” que “confere à interação, estática apesar de toda mobilidade parcial, uma

direção, uma linha de desenvolvimento; a partir de meras interações poderia seguir-se apenas a estabilização pelo equilíbrio em um complexo” (Lukács, 2018a:204; 1981:229). Portanto, segundo o filósofo húngaro, para “alcançar uma sua expressão intelectual, tem de ser apontado onde, na interação concernente, é encontrado o momento predominante” (Lukács, 2018a:204; 1981:229).

II

Lukács:

Quando, portanto, já o jovem Marx em “A Ideologia Alemã”, nega aos fenômenos ideológicos uma historicidade independente, com isto não é proclamada sua dependência mecânica de, e sua derivação esquemática a partir, do desenvolvimento econômico, mas apenas constatada a por nós já muitas vezes reconhecida unidade do processo histórico enquanto continuidade ontológica, apesar de toda a sua contraditoriedade e necessária desigualdade. (Lukács, 2018a:219-20; 1981:246).

O que temos, aqui, é a afirmação de que o momento predominante no desenvolvimento socioglobal, dado pela esfera econômica, é o fundamento da unitariedade do ser social enquanto continuidade ontológica de um processo histórico necessariamente contraditório e desigual.

Delineemos claramente o problema: o ser social possui legalidades e processualidades profundamente heterogêneas entre si. Vimos como cada complexo parcial não possui apenas uma legalidade específica; como, ainda, é composto por elementos mais ou menos heterogêneos. Argumentamos também que o processo de sociabilização faz com que, por um lado, cresçam em número e em peso as mediações sociais e, por outro, que esses próprios complexos mediadores se tornem, internamente, cada vez mais heterogêneos. Portanto, o desenvolvimento do ser social dá origem a uma crescente heterogeneidade interna, a uma processualidade crescentemente desigual e contraditória. Ao mesmo tempo, vimos como, para Lukács, a reprodução social significa, por essência, a criação do novo, o desenvolvimento de patamares de sociabilidade cada vez mais desenvolvidos, cada vez mais genéricos e, portanto, a um ser cuja continuidade só pode existir em permanente mudança. Como, pois, pôde Lukács sustentar a unitariedade deste ser? Em outras palavras, qual o fundamento da unidade ontológica do ser social?

De imediato, podemos responder: é o trabalho. É através dele

que o ser social não apenas responde às necessidades postas em sua reprodução, como também é por seu intermédio que vêm a ser mediações sociais cada vez mais genéricas – e distintas –, cujo complexo tende à elevação da humanidade e a patamares sempre crescentes de sociabilidade.

Isso não é senão outra maneira de dizer que, para Lukács, os momentos de não identidade do mundo dos homens, cada vez mais numerosos e intensos à medida que avança o processo de sociabilização, têm como solo genético comum as necessidades postas, de modo originariamente unitário, pelas condições imprescindíveis à reprodução material dos homens. Que o processo de sociabilização possibilite que as respostas a tais necessidades evoluam de modo a compor um complexo social específico, a esfera da economia, não é nenhuma novidade. Isso evidencia com clareza como, com o avanço do processo de sociabilização, a economia se converte naquele conjunto de atividades que, ao expressar de forma direta as necessidades postas pela reprodução material dos homens, coloca tarefas, põe desafios, gera necessidades que devem ser respondidas também com o desenvolvimento de complexos sociais apenas parciais. A economia é o nódulo articulador das mais diversas atividades humanas; é ela, em última análise, o fundamento ontológico da unitariedade do ser social. Cabe a ela exercer o momento predominante da reprodução social. Também por este ângulo se evidencia a relação entre o momento predominante exercido pela economia na reprodução social e o fundamento no trabalho da unitariedade última do mundo dos homens.

Em suma, o ato de trabalho assim como o seu produto compõem um ser-precisamente-assim unitário, ainda que complexo; o mundo dos homens, que nada mais é que o resultado genérico da práxis humano-social, é portador desta unitariedade essencial ao seu fundamento ontológico. Que os momentos de não identidade sejam, na totalidade social, mais evidentes, mais contrastantes, mais mediados, enfim, do que no ato de trabalho singular ou no seu produto, não altera o fundamental deste fato: a unitariedade de ser do mundo dos homens tem seu fundamento último na própria categoria do trabalho. Dizendo o mesmo com outras palavras: a unitariedade que se realiza na práxis humana é o fundamento último da contraditória e imanente contraditoriedade que se realiza na autoconstrução do homem enquanto ser cada vez mais sociogenérico.

A imanência da unitariedade do ser social, em Lukács, tem ainda outra consequência, que deve agora ser explicitada. Referimo-nos à problemática, presente em toda a sua ontologia, acerca das

relações que envolvem a esfera fenomênica e a essência. Já referimos que, para Lukács,

Ontologicamente é igualmente imperativo compreender, dentro da segunda natureza, o mundo fenomênico como existente, como sendo em sentido ontológico, bem como, ao mesmo tempo, atentar para as importantes diferenças, que separam – no interior do ser social – essência e fenômeno um do outro, mesmo com frequência confrontando um ao outro em aguda contradição. (Lukács, 2018a:206-7; 1981:232).

O fundamento ontológico da contradição que opõe essência e fenômeno no mundo dos homens é o fato de que as tendências de fundo do ser social têm como médium as decisões alternativas de indivíduos concretos em situações de vida historicamente dadas (Lukács, 2018a:158, 177; 1981:150,177). Tanto na trajetória singular dos indivíduos concretos como na história das formações sociais enquanto totalidades, o desenvolvimento apresenta tendências legais ontologicamente predominantes a longo prazo, as quais, todavia, se objetivam, em não raras ocasiões, em categorias e relações categoriais que se opõem, ou terminam por se opor, à elevação da humanidade a níveis superiores de genericidade.

Para Lukács, a elevação da humanidade a patamares cada vez mais elevados de sociabilidade produz, a cada momento, atos singulares dos indivíduos historicamente determinados, cujas objetivações consubstanciam o patamar de genericidade efetivamente alcançado. E aqui as mediações podem ser muitas, desde os complexos alienantes até as objetivações “mais autênticas” (no sentido de corresponderem às necessidades e possibilidades do desenvolvimento humano-genérico). As contradições, que permeiam a relação entre objetivações (nos atos dos indivíduos) e as tendências de desenvolvimento global do gênero, compõem a base de ser da contradição objetiva que opõe essência e fenômeno no ser social.

Por essas mediações mais gerais, o resultado concreto da história humana, a construção de formações cada vez mais genéricas, não apenas não rompe com a unitariedade ontológica do mundo dos homens, como ainda a eleva a patamares crescentemente sociais. Isto é, torna esta unitariedade cada vez mais complexa, dinâmica, rica em determinações e desigualdades – em poucas palavras, faz da unitariedade ontológica do mundo dos homens algo cada vez mais conscientemente posto pelo gênero como um todo.

Nesse contexto, a real contradição entre a esfera fenomênica e as determinações essenciais tem seu fundamento ontológico

nas desigualdades que brotam, a cada momento, do desdobramento objetivo de situações sociais concretas, historicamente determinadas. Portanto, a contraditoriedade entre essência e fenômeno, enquanto esferas igualmente reais do ser social, tal como os outros momentos de não identidade, compõe o modo peculiar, específico ao ser social, de explicitação da unitariedade ontológica do mundo dos homens. Imanência da unitariedade da totalidade social e imanência da contraditoriedade essência/fenômeno estão, assim, indissoluvelmente associadas na ontologia lukacsiana.

Vimos que a afirmação da unidade imanente do ser em geral possibilitou a Lukács, por um lado, explicitar no próprio ser os princípios de hierarquização das diferentes esferas ontológicas e, por outro lado, elucidar os nexos, entre o mundo dos homens e o ser natural, que fazem do ser social uma substancialidade ontologicamente distinta da natureza sem, no entanto, romper o caráter unitário do ser. De modo análogo, o caráter ontologicamente unitário do mundo dos homens permitiu a Lukács demonstrar os nexos, as relações categoriais, que fundam a crescente diferenciação e contraditoriedade internas do ser social sem, no entanto, romper seu caráter genérico unitário. A categoria da genericidade, que utilizamos com tanta frequência, somente agora começa a adquirir contornos mais nítidos.

A genericidade é a máxima expressão, a cada momento, do caráter ontologicamente unitário do mundo dos homens. Se este caráter está presente, e é ontologicamente determinante, já no primeiro ato de trabalho, não menos verdadeiro é que, nele, ainda se encontra em sua forma mais primária, existe apenas no seu em-si. “O que devia ser descrito com isso é que o ser-para-si da humanidade já está lá no devir-humano do ser humano em si, que já o trabalho mais primitivo corporifica – em si – essa nova relação do singular para com a espécie” (Lukács, 2018a:161; 1981:183). Tão somente com a processual explicitação categorial do mundo dos homens esta unitariedade pode ser construída como uma unidade para-si do gênero humano, uma unitariedade que é conscientemente assumida como autêntico componente ontológico do ser social, e como tal é valorada (Lukács, 2018a:154-5; 1981:175-6).

A categoria da genericidade, portanto, é um produto objetivamente necessário da práxis humano-social. O processo de potencialização do trabalho, o aprofundamento e a expansão da divisão do trabalho, a criação de um mercado mundial, enfim, o surgimento e o desenvolvimento de nexos econômicos objetivos que fazem com que cada ato de trabalho, por mais distante e particular, seja deter-

minado, em sua essência, por categorias sociogenéricas – são apenas alguns dos momentos que evidenciam o fato de que as vidas de todos os indivíduos, na sua cotidianidade, estão cada vez mais intimamente articuladas por uma mesma processualidade sociogenérica. Contudo, para que este produto da práxis de bilhões de indivíduos possa se realizar pelo que é na sua essência – tal como ocorre com todo produto da atividade humana – é necessário que ele “esteja presente também na consciência dos seres humanos” (Lukács, 2018a:161; 1981:183), que seja avaliado a partir dos efeitos retroativos que exerce sobre seus criadores, e que, por este meio, os homens possam agir de forma cada vez mais consciente na sua construção.

Com essas ponderações, salta aos olhos o quanto, para Lukács, a categoria da genericidade é ontologicamente distinta da universalidade que se objetiva na natureza. Nesta, a universalidade é dada diretamente pela média das singularidades e a reprodução filogenética se identifica à ontogenética. No mundo dos homens, pelo contrário, a universalidade a cada momento operante é cada vez mais rica em mediações, é construída pela “síntese peculiar” de atos teleologicamente postos, cuja prévia-ideação é cada vez mais rica de elementos genéricos – e é cada vez mais consciente desse fato. É uma universalidade, portanto, cada vez mais concreta, determinada; uma universalidade cuja relação com as singularidades é crescentemente mediada por uma esfera particularizadora cada vez mais densa. Uma universalidade, enfim, que requer sua elevação ao seu ser-para-si para se realizar como autêntica universalidade do gênero humano.

III

Estando Lukács correto, o momento predominante ocupa, na ontologia marxiana, um papel de enorme importância. Uma importância tal que sua retirada implica a desarticulação de muito do que o pensamento de Marx teria de essencial. A começar pelo próprio materialismo, a diversidade ontológica das diversas esferas é expressão do caráter unitário do ser em geral, pelo qual o ser biológico requer, como base ineliminável, o inorgânico, e o ser social, a totalidade da natureza, e se estende, na reprodução do ser social, à articulação e à simultânea irredutibilidade de todos os complexos sociais, inclusive das esferas ideológicas mais elevadas (a filosofia, a ética, a arte etc.), com os complexos da economia e do trabalho. Diversidade, diferenciação, contradições e antagonismo das mais diversas ordens e com os fundamentos os mais diversos são possíveis porque o momento predominante presente em cada processo possibilita que o novo se afirme ante o já existente, ante o velho.

Ao mesmo tempo, a ação do momento predominante possibilita que o novo não seja a fragmentação ontológica do ser em sua totalidade. Antes, a crescente e cada vez mais rica diferenciação ontológica significa que a unitariedade última do ser evolui no sentido de se tornar cada vez mais rica, cada vez mais mediada. Do ponto de vista do desenvolvimento do universo, isto significa o surgimento – tanto quanto sabemos, ao menos na Terra – de uma configuração da matéria que possibilita que esta venha a adquirir uma consciência cada vez mais avançada de si própria; do ponto de vista mais restrito, do ser social, significa que as possibilidades e necessidades presentes em nossa história são cada vez mais ricas e plenas de potencialidades humano-genéricas.

Toda e qualquer transição no ser social se situa no interior deste delineamento ontológico mais geral. A transição ao comunismo não é, neste particular, uma exceção. Todavia, tanto por se tratar de um processo ainda não realizado, como por se tratar, em uma profundidade e extensão inéditas na história, de uma mudança no “conjunto das relações sociais” – da essência humana –, não é possível se ir além de considerações as mais gerais e abstratas, ao menos enquanto o processo de superação do modo de produção capitalista não der seus primeiros passos.

Há aqui, desde logo, três questões ontológicas e metodológicas que não devem ser deixadas à sombra, ainda que não as exploremos. A primeira delas é que, como a história não é um processo teleológico, não é possível que o futuro seja conhecido antes que venha a se constituir como presente. Todavia, como a história é um processo causal (permeado por casualidades, pois o acaso é um momento da causalidade), a identificação pela consciência das determinações da situação presente possibilita identificar um campo de possibilidades futuras. Não podemos conhecer o futuro, pois ele ainda não aconteceu; todavia, como o presente também é o patamar a partir do qual se desdobrará a situação futura, é possível identificar-se um campo de possibilidades para o que virá a ser.

Em segundo lugar, não podemos anteciper em larga medida o que virá a ser o comunismo porque este não é um projeto da cabeça de um ou mais indivíduos e que, miraculosamente, superaria todas as misérias presentes. Os projetos utópicos, todos eles, tanto do passado clássico (Owen, Fourier, Saint-Simon etc.) quanto do presente (economia solidária, o projeto de socialismo comunitário de Álvaro Garcia Linera, vice-presidente da Bolívia sob Evo Morales etc.), não possuem relação alguma com o modo de produção comunista tal como discutido por Marx e Engels. Este apenas se tornará algo

efetivo na história se corresponder às necessidades e possibilidades hoje predominantes. Sendo muito breve: se a propriedade privada e o fetichismo que acompanha sua forma contemporânea de fato houverem se convertido no principal obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas, a sua superação terá no comunismo sua realização mais plena. Ou seja, o comunismo apenas será um modo de produção levado à prática pela humanidade se for uma alternativa factível aos maiores obstáculos que a humanidade enfrenta no nosso período histórico.

Em terceiro lugar, o comunismo não é o único futuro aberto à humanidade. Hoje, mas isso pode se alterar muito rapidamente, a destruição da humanidade parece um futuro muito mais próximo do que nossa emancipação da propriedade privada. O comunismo é uma necessidade histórica porque não há outra forma de organizar a reprodução da sociedade sem a propriedade privada que não a partir do trabalho associado, isto é, o trabalho emancipado da propriedade privada. Mas não uma necessidade no sentido de que não há outro futuro possível: outras possibilidades existem, inclusive o nosso desaparecimento do universo.

Mencionadas as três questões de fundo, podemos avançar.

A humanidade conheceu dois grandes processos de transição, que alteraram muito mais intensa e extensamente a reprodução social do que quaisquer outros processos. A primeira transição foi a Revolução Neolítica, que fundou a passagem à sociedade de classe; a segunda foi a Revolução Industrial, que tornou as classes sociais o principal obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas. Tendo em vista a atuação nestes processos do momento predominante, a mais evidente diferença entre eles é o patamar de desenvolvimento do gênero humano, da totalidade social, neles presente.

A transição para a sociedade de classes ocorreu num momento em que a humanidade ainda não havia se constituído enquanto um gênero humano no sentido pleno do termo. Isto é, o gênero existia enquanto seres humanos dispersos no planeta e na vida; não estava ainda presente uma relação social, um complexo capaz de articular a vida de todos num mesmo e único processo histórico. Isto apenas será alcançado com o desenvolvimento do mercado mundial após o século 16 – e ainda assim, marcado pelos processos alienantes típicos do capital. Por isso a transição à sociedade de classes, onde ocorreu (pois, lembremos, enormes parcelas do planeta adentraram a sociedade de classes com a generalização do capitalismo em escala planetária, já bem entrado o período moderno), o fez por processos muito diferenciados e se estendeu por um período relativamente longo de tempo.

A transição ao modo de produção asiático na Índia, na China e no Japão, por exemplo, foi um processo de pequenas interferências recíprocas e não apresentou nenhuma interação com o que ocorreu na América Central e do Sul, com os maias, os astecas, os incas etc. A transição ao modo de produção escravista no espaço geográfico compreendido entre a Mesopotâmia e a Europa, por sua vez, também se deu de maneira diferenciada no Egito, se comparado com Roma; na Grécia, se comparado com a Mesopotâmia etc.

Esta diferenciação acentuada coadunou-se com o prolongamento dos processos de transição por, literalmente, milhares de anos, o que tornou possível que, mesmo nas sociedades escravistas como a grega e a persa, uma parcela muito importante da força de trabalho ainda fosse composta por camponeses cujos processos de trabalho e mecanismos de distribuição da riqueza eram ainda muito marcados pelo passado das comunidades primitivas. Apenas com o Império Romano o trabalho escravo irá se converter na principal fonte de riqueza, segundo Perry Anderson (1982).

Mesmo com todas as desigualdades e contradições, o surgimento da exploração do homem pelo homem, do trabalho alienado, inseriu no gênero humano uma nova essência. A exploração do homem pelo homem é uma ruptura com a reprodução do modo de produção primitivo; ou seja, o desenvolvimento, por mais radical e extremado das relações de produção do período primitivo, jamais poderia conduzir ao trabalho alienado. Mesmo o aparecimento do trabalho excedente não levou, mecânica e diretamente, à sociedade de classes. Foi necessária a intervenção armada, violenta, da classe dominante para ir substituindo, em cada caso com as suas mediações históricas peculiares, o trabalho primitivo pelo trabalho escravo ou do camponês asiático. A nova essência se afirmou como a superação de uma dada essência humana – de primitivos, os seres humanos se converteram em escravistas, feudais, burgueses etc. Com a nova essência, as novas necessidades e possibilidades de desenvolvimento da socialidade conduziram à gênese e ao desenvolvimento de complexos sociais que não existiam antes: o Estado, a política, a guerra, as classes sociais, a família monogâmica etc.

Como em toda ruptura, como em todo salto ontológico, aqui também atuam elementos de continuidade. Não apenas cada processo de transição é pesadamente marcado pelas suas condições históricas específicas, como ainda apenas é possível com base no precedente desenvolvimento das forças produtivas. Esta articulação entre a continuidade de elementos surgidos antes do salto com a gênese e desenvolvimento de categorias e relações categorias absolutamente novas, a

articulação entre os resquícios da velha e a nova reprodução da sociedade, apenas pode ocorrer pela ação do novo momento predominante que é o trabalho alienado. É sua presença e sua ação sobre a totalidade da reprodução social que conferem uma nova qualidade aos complexos particulares, mesmo àqueles complexos que transpassaram, praticamente, sem modificações aparentes para a nova sociabilidade. Pensemos, por exemplo, nas diferenças no papel das mulheres no interior do patriarcalismo nascente em Esparta e Atenas, na Grécia clássica; ou no papel dos costumes no Direito nascente na Babilônia e no Egito, se comparado ao Direito romano. A presença de um novo momento predominante (o trabalho alienado) faz com que, mesmo ali onde a forma não exibe uma mudança mais profunda, sua função social já responda às novas determinações da sociedade de classes nascente.

Não se trata, esperamos que esteja claro, de cancelar as importantes diferenças na reprodução social que são encontradas entre as formações sociais que estão em transição ao escravismo e o Império Romano, por exemplo, em que este modo de produção já está plenamente explicitado. Contudo, mesmo esta linha evolutiva do momento primordial das sociedades de classe até o modo de produção escravista maduro (Roma) apenas foi possível porque atuava, desde o primeiro instante, como momento predominante a nova essência fundada pelo trabalho alienado.

O baixo nível de desenvolvimento do gênero humano, por um lado e, por outro, das substâncias dos indivíduos (o baixo patamar alcançado pelos processos de individuação) se reflete em que esta longa, contraditória e desigual transição para a sociedade de classes não exigiu um elevado nível de consciência. O impulso à generalização peculiar à propriedade privada (e que, com o capital, se explicita plenamente) é suficiente para a transição entre as sociedades primitivas e para que as sociedades de classe tenham assumido as formas e os conteúdos históricos que a caracterizam. O nível de consciência exigido é ainda muito baixo e, tipicamente, os elementos de individualismo, egoísmo, concorrenciais etc., peculiares ao ser de proprietários privados, são suficientes para conectar o indivíduo com as novas tendências históricas que, então, estavam se generalizando.

No interior das sociedades de classes, as transições de um modo de produção a outro exibem, em linhas gerais, essas mesmas determinações. Contudo, representam a transição para formas mais desenvolvidas do trabalho alienado e, por isso, as linhas e os momentos de continuidade são mais intensos e mais presentes do que na passagem da sociedade primitiva à sociedade de classes. Neste sentido, a burguesia, para tomar um exemplo, pôde contar com a enorme

vantagem de poder desenvolver o trabalho abstrato ainda sob as relações de produção medievais; não precisou criar ou destruir o Estado, apenas adaptá-lo aos “novos tempos” (Fouché é o exemplo personificado desta passagem de uma forma de Estado a outra); não precisou criar ou destruir a propriedade privada, apenas convertê-la em capital. O momento predominante já existente, em cada salto ontológico que marca a passagem a um modo superior de produção, é superado por outro momento predominante.

Desde o primeiro momento da transição, o novo momento predominante dirige o processo, convertendo os momentos de continuidade em patamares para o desenvolvimento do novo – isso é válido mesmo para as resistências que a antiga sociabilidade oferece ao desenvolvimento da nova. Com o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais faz com que o complexo da ideologia possa ocupar um papel cada vez mais importante na reprodução social em geral e, também, nos processos de transição.

Até a transição do feudalismo ao capitalismo.

Do feudalismo ao capitalismo

A transição do feudalismo ao capitalismo é um processo muito mais rico de mediações do que as transições anteriores. Por um lado, o desenvolvimento humano-genérico pela primeira vez alcança uma sua explicitação plenamente social com o surgimento do mercado mundial. E, por outro lado, os processos de individuação ganham uma elevada autonomia ante a totalidade social, o que se expressa no individualismo burguês. Tudo isso tem por seu fundamento o desenvolvimento das forças produtivas, a passagem da manufatura à grande indústria, o desenvolvimento do mercado mundial, do mercantilismo e, ao fim deste processo, as duas grandes revoluções, a Industrial e a Francesa.

A transição ao capitalismo, com este mais elevado desenvolvimento das forças produtivas e do gênero humano, terá na contraposição entre duas ideologias (no sentido de concepção de mundo, o sentido amplo de ideologia que Lukács menciona) um seu momento decisivo. A luta de classes também se eleva a patamares inéditos. O resultado disso é que, nos momentos mais agudos desta transição, quando as contradições entre o velho e o novo explodem em episódios curtos, violentos (a violência é a “parteira da história”), a luta de classes e, no interior desta, o complexo da política, momentaneamente substitui a economia (e o trabalho) no papel de momento

predominante. Tão logo a crise mais aguda seja superada, o momento predominante retorna à base material da reprodução social. Os acontecimentos na França entre 1789 e 1794, ou na Rússia de 1917, não têm no desenvolvimento das forças produtivas, no desenvolvimento do trabalho, o seu momento predominante. O que não significa cancelar o fato, não menos verdadeiro, de que só é possível esta inversão entre política e economia como momento predominante da reprodução devido ao acúmulo de contradições fundadas pelo desenvolvimento anterior das forças produtivas; ou seja, é o momento predominante exercido pela economia que possibilita a eclosão dos momentos revolucionários nos quais a política passa a exercer o papel de momento predominante. (Lukács, 2018a:452-5; 1981:503-5)

Esta presença do elemento consciente, do complexo da ideologia, na transição do feudalismo ao capitalismo, sofre, contudo, uma limitação histórica. Os interesses universais representados pela ideologia revolucionária burguesa (a emancipação política) possibilitam que esta classe em particular seja portadora da universalidade do gênero humano então existente. A particularidade da classe burguesa se eleva, assim, à universalidade do gênero: a história da humanidade se faz pela transição à sociedade burguesa. Isto em nada é diminuído pelo outro fato, não menos significativo para o alcance histórico desta elevação do particular ao universal, de que tal universalidade apenas pode se afirmar pela mediação particularizadora do ser burguês.

A universalidade de que é capaz o máximo desenvolvimento do gênero humano no século 18 traz a marca da particularidade que é sua substância social: a propriedade privada burguesa, o capital. Por isso, a afirmação de tal universalidade só poderia resultar em elevação ao universal da essência burguesa de homem e, no plano decisivo da reprodução material, na generalização do trabalho proletário. O resultado histórico não foi a emancipação da humanidade da propriedade privada, mas a emancipação política do capital em relação ao Estado. Foi uma revolução social com alma política, como diria Marx, e não uma revolução política com alma social (Marx, 2010; Tonet, 1989, 1999, 2002, 2009; Lessa, 2007).

A nova essência, que surge nos séculos 15-16, se impõe de forma cada vez mais genérica até se converter no momento predominante de todos os complexos sociais, mesmo os mais singulares, com a passagem ao capitalismo maduro e, 150 anos depois, à produção destrutiva dos nossos dias. Este impulso universalizante do capital – que decorre de sua própria essência de ser um infundável processo de acumulação –, já atuante desde o século 16, é intensificado com a emancipação política na passagem ao século 19. A partir de então,

todos os complexos sociais, todas as sociabilidades que não foram capazes de se adaptar à reprodução ampliada do capital foram sistematicamente abolidas. A heterogeneidade herdada do passado vai sendo paulatinamente substituída pela sociabilidade burguesa. Com as devidas mediações, hoje, todos os indivíduos do planeta fazem parte de uma mesma e única história. E essas mediações devidas incluem necessariamente as particularidades da superação de cada formação social pré-capitalista pela socialidade burguesa.

Tal como em todas as transições anteriores, também na passagem do feudalismo ao capitalismo o salto ontológico foi o surgimento da nova essência que passa a exercer o momento predominante no desenvolvimento humano-genérico. Se, no início, a nova essência ainda não era capaz de se afirmar de modo universal, genérico, a continuidade do processo de transição faz com que isso venha a acontecer. Diferentemente dos modos de produção anteriores, nos quais a propriedade privada tinha sua expansão e acumulação limitadas pela sua proximidade com a natureza (a propriedade de terras e/ou de pessoas), as relações mercantis possuem uma capacidade infinita e infundável de expansão e acumulação. Por isso o escravismo e o feudalismo puderam se limitar a uma parte do planeta e, pela mesma razão, ao sistema do capital se impõe como necessidade essencial sua sempre crescente expansão intensiva e extensiva, como diz Mészáros.

A transição ao comunismo tem nesse caráter genérico do capital uma sua determinação essencial. Ou ela será ainda mais universal e genérica do que o capital, ou não poderá ocorrer. A nova essência não terá a possibilidade de surgir como um particular que se generaliza com o tempo: terá de ser genérica e universal desde seu primeiro momento. Por isso, e não apenas na *Ideologia Alemã*, para Marx e Engels a revolução só seria vitoriosa se fosse capaz de abarcar os países capitalistas mais avançados. Sem o fundamento material da abundância, a passagem ao trabalho associado é uma impossibilidade histórica e, com isso, fica inviabilizada a transição para além do capital.

Os problemas da transição ao comunismo são muito mais complexos e muito mais universais do que no passado. Talvez um paralelo aqui possa ser o atual desenvolvimento das forças produtivas ante o patamar destas ao longo da Acumulação Primitiva. São situações muito distintas, tanto no que diz respeito ao intercâmbio material com a natureza, como no que se refere à socialidade do gênero humano. Talvez esses novos problemas possam ser sintetizados na seguinte questão: o salto ontológico que é passagem do

modo de produção capitalista ao comunista (estou aqui, deliberadamente, não considerando o socialismo um modo de produção, mas apenas uma transição entre o capitalismo e o comunismo), a gênese da nova essência da reprodução social tem lugar com a tomada do poder político pelos revolucionários (pela Revolução Proletária) ou tem lugar com o fim da mercadoria, do seu fetichismo e, portanto, do trabalho proletário?

Dizendo o mesmo com outras palavras: a transição ao comunismo é um processo pelo qual a nova essência da reprodução social vai se universalizando a partir de sua afirmação de modo particular (em alguns lugares, mas não em todo o planeta, em alguns complexos sociais, mas não na totalidade social etc.) ou a transição é um processo de destruição das relações sociais capitalistas, do conjunto das relações sociais burguesas (a essência burguesa dos homens), até que possa se afirmar, universalmente, a nova essência da reprodução social, a “livre organização dos produtores associados”? Ou, ainda, a transição seria um período no qual o momento predominante do trabalho associado se generalizaria nos interstícios da exploração do homem pelo homem após a tomada de poder pelos revolucionários ou, ao contrário, a transição seria a destruição das relações mercantis remanescentes até o momento em que, por uma decisão coletiva e universal, o trabalho associado substituiria a totalidade do trabalho proletário?

Neste campo, a comparação com as transições passadas não é muito iluminadora. Porque nas revoluções burguesas, pelas condições históricas de então, foi possível, a partir de uma efetivação apenas particular do novo momento predominante, a sua generalização progressiva a todo o ser social. Dado o patamar de genericidade a que nos conduziu o modo de produção capitalista, esta possibilidade já não mais existe. Enquanto houver uma única relação mercantil no planeta, o valor de uso ainda será portador do valor de troca; enquanto o dinheiro for portador de qualquer *quantum* de valor de troca, o fetichismo da mercadoria será a mediação universal entre os indivíduos e a totalidade social; enquanto houver uma única propriedade privada, a exploração do homem pelo homem, o Estado, a política e o patriarcalismo serão complexos imprescindíveis da reprodução social.

O impulso à generalização, que é essencial ao capital, torna essa situação ainda mais difícil, do ponto de vista revolucionário. Como demonstraram as várias derrotas revolucionárias desde a Comuna de Paris, a reversão para as formas mercantis, capitalistas, a partir de rupturas apenas parciais com o capital, se inicia assim que houver se encerrado a pulsão revolucionária. Quando o caráter nacional

das revoluções se afirmar, seu caráter burguês rapidamente se converte em momento predominante. Definitivamente, não é possível destruir o capital a partir de sua particularidade. Não é possível a consubstanciação de relações de produção comunistas, do trabalho associado, em alguns ramos produtivos ou mesmo em algumas nações, para que depois, progressivamente, elas se generalizem a todo o ser social.

Contudo, o oposto é uma realidade que já vivemos enquanto humanidade: a derrota política do capital pode conduzir, quanto isolada nacionalmente, a formas ainda mais desenvolvidas de domínio do capital. De um longo período histórico, a Revolução Russa e o regime que se seguiu não terminaram, com todas as mediações, a ser a transição histórica para a inserção mais moderna no sistema do capital da Rússia pré-capitalista? Em todas as revoluções que permaneceram, contra as vontades de seus dirigentes na maioria das vezes, nacionais, não é constatável o fato de que o novo (mesmo que seja apenas a derrota política do capital em uma nação) é suplantado pelo velho? O impulso à universalização inerente ao capital não faz com que a totalidade burguesa predomine, com uma enorme potência histórica, sobre suas partes particulares?

Reconhecer o limite da superação política, da tomada do poder pela classe revolucionária, como já foi argumentado por Mészáros e, entre nós, por Tonet, não implica desconsiderar a importância decisiva para a transição da tomada do poder, do Estado, pela classe revolucionária. O necessário caráter político da Revolução Proletária decorre do fato, que já foi evidenciado nas revoluções burguesas, de que em alguns momentos históricos, a eclosão a patamares superiores da luta de classe desloca ao complexo da política o momento predominante da reprodução social, antes exercido pela economia (pelo trabalho).

A violenta entrada das massas na luta política possui a potência histórica de, ao alterar as relações de propriedade, alterar na essência as relações de produção e, por esta via, o próprio trabalho, o intercâmbio material com a natureza. A qualidade e a intensidade desta entrada dos trabalhadores na luta direta pelo controle do Estado e da reprodução social podem fazer com que o momento predominante exercido pela política possa se prolongar por mais ou menos tempo. Mas não são capazes de revogar o caráter fundante do trabalho e, portanto, o retorno do momento predominante da reprodução à base material da sociedade. Este domínio da política sobre o econômico, portanto, não se reproduzirá indefinidamente, o que impõe um limite temporal não muito longo para que o capital seja destruído, ou a revolução proletária será derrotada.

Parece-me que é nesse sentido que Marx e Engels conceberam a transição entre o capitalismo e o comunismo (o socialismo) como tendo a forma política da Ditadura do Proletariado. É preciso ir destruindo pela luta revolucionária todos os remanescentes das relações de produção capitalista, ir aplicando a força política revolucionária para a destruição do remanescente das sociedades de classe. É necessária a força para que se destruam as relações de força que mantêm o mundo burguês.

Neste período histórico, que não poderá ser longo ou a totalidade do capital se imporá novamente sobre a particularidade revolucionária, não é ainda possível a existência da nova essência, comunista, da reprodução social. É possível apenas e tão somente a destruição do velho para que, então, o novo possa ser afirmado mais adiante. A razão mais profunda deste fato está em que, ontologicamente, a destruição do Estado não é seu fenecimento. A destruição da exploração do homem pelo homem não é a radicalização de “para cada um de acordo com sua produção”. A destruição da propriedade privada não é a participação cada vez mais igualitária no trabalho assalariado e da distribuição da riqueza produzida por ele. O pagamento de salários cada vez menores por um Estado que garante as necessidades coletivas por políticas públicas universalistas e cada vez mais universalistas nem sequer se aproxima da superação do trabalho proletário pelo trabalho associado. O período de transição, a destruição do velho, é apenas a imprescindível destruição do velho.

A consubstanciação do comunismo requer a afirmação universal do trabalho associado e de tudo o que ele funda (e supera) na história. Será uma decisão consciente que objetivará em um ato, de toda a humanidade, a nova essência da reprodução social, a essência comunista. O início do comunismo é o fim da Ditadura do Proletariado: é o início da livre organização dos trabalhadores associados.

Tal como nas transições passadas, aqui também a continuidade se faz presente. Esta é uma determinação ontológica rigorosamente universal de todos os processos de transição. A continuidade, contudo, neste caso, é de tal ordem que inviabiliza o desenvolvimento de relações de produção comunistas nos interstícios do capital – mesmo que este esteja politicamente derrotado pela classe revolucionária. Por isso, a transição ao comunismo não se identifica com a destruição do capitalismo. Isso impõe aos revolucionários um desafio histórico jamais enfrentado pela humanidade. A história passada, nesse aspecto, pode nos ensinar muito do que não fazer, mas temos muito poucos indícios históricos que nos sirvam de referência de como se dará este processo.

4 Lukács: essência, história e revolução

A discussão contemporânea acerca da relação entre trabalho e revolução é muito ampla e envolve uma enorme quantidade de temas. Desde a existência ou não de uma classe revolucionária, de esta ser ou não o proletariado (no sentido marxiano, aquela classe que converte a natureza em meios de produção e de subsistência), passando pela caracterização das classes e pelo papel da subjetividade na reprodução social, até a própria possibilidade do comunismo, de uma formação social que supere a propriedade privada, as classes sociais, o Estado e a família monogâmica – a gama de questões é quase infinita.

Neste artigo, sempre com o apoio da *Ontologia* de Lukács, retornaremos a um aspecto do debate que tem ficado um pouco eclipsado – e que, todavia, é o seu mais decisivo aspecto: o peculiar humano intercâmbio material com a natureza – o trabalho –, enquanto categoria fundante do ser social, é o ponto de apoio para Marx afirmar os homens como demiurgos da sua história e, com todas as devidas mediações¹, demonstrar a possibilidade e a necessidade da revolução comunista.

Um pouco de história

Se minha compreensão da *Ontologia* de Lukács² estiver correta

1 As mediações mais decisivas: o complexo da reprodução social, o desenvolvimento das forças produtivas que conduz à abundância com a Revolução Industrial e o processo de individuação que conduz os seres humanos da muito mais “homogênea” personalidade típica do período primitivo à sua primeira forma “socialmente pura”, na sociedade burguesa.

2 A *Ontologia* de Lukács soma dois textos distintos. O primeiro, *Per una Ontologia dell'Essere*

(e se o filósofo húngaro não estiver equivocado), Marx teria descoberto uma nova, inovadora – revolucionária – concepção da relação entre essência, fenômeno e continuidade que, em termos ontológicos, é o fundamento de sua proposta revolucionária.

Os gregos identificaram ser, eternidade e essência, de tal modo que a verdadeira realidade, o verdadeiro ser, seria imutável, perfeito e eterno. O efêmero, o fenomênico, corresponderia a uma forma menos nobre do ser (Aristóteles) ou mesmo a uma degradação do verdadeiro ser (Parmênides, Platão). Essa concepção que, *mutatis mutandis*, permaneceria até o século 19, tem seu fundamento último no fato de que o desenvolvimento das forças produtivas ainda não possibilitava a superação da carência, ou seja, ainda não era possível atender a todas as necessidades de todos os indivíduos. Com a carência, a violência como critério de distribuição da riqueza se impõe e a necessidade histórica das classes sociais comparece como destino insuperável, fatal, da humanidade. É o reflexo desse fato na consciência dos homens o fundamento último para que concebamos a história como determinada por potências não sociais e com limites que não poderiam ser removidos pelas ações humanas. Nos gregos, medievais e nos modernos, essas potências e esses limites não humanos estão constantemente presentes nas concepções da essência humana como uma determinação a-histórica, transcendental. Essa é uma das mais constantes consequências ideológicas da situação de carência: a essência humana adentra a consciência dos homens como uma potência divina ou natural, não humana e não transformável pelo desenvolvimento histórico.

Para os gregos, a principal tarefa da filosofia seria revelar a ordem por trás da fluidez e da efemeridade dos fenômenos, revelar o que é em contraposição ao que é agora, mas não será em seguida. A verdadeira tarefa dos sábios seria conquistar a essência velada pelos fenômenos.

A contribuição da Idade Média, nessa área, foi o enrijecimento ainda maior da relação entre ser e essência e a descoberta da categoria da continuidade. A essência foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um *quantum* inferior de ser. A existência dos fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da sua existência essencial. Daí o nosso mundo cotidiano corresponderia a

Sociale (Lukács, 1976, 1981) e, o segundo, *Prolegomeni all'Ontologia dell'Essere Sociale* (Lukács, 1990). Contamos, hoje, tanto com a edição em português, pela Boitempo, quanto com a edição bilíngue (alemão-português) do Coletivo Veredas.

uma forma secundária, menos pura, menos autêntica e menos real, de ser. Com Agostinho, tivemos a descoberta da categoria da continuidade. Para fazer curta uma longa história: apenas pela categoria da continuidade seria possível explicar como o pecado original de Adão e Eva passaria intacto de uma geração à outra, fazendo de todos nós, necessariamente, pecadores. Para os medievais, a continuidade possui uma dimensão claramente negativa: ela é signo de uma existência delegada, de uma existência carente do verdadeiro e autêntico ser, marcada pelo nascimento, corrupção e morte. O tempo é concebido como medida dessa efemeridade (Agostinho) e, portanto, como signo de um ser não essencial. Deus é eterno, ele não conhece o tempo nem a continuidade. Só há continuidade e tempo no pecado (Pelikan, 1986).

A rigidez desse construto teórico é mais bem avaliada se lembrarmos que essas considerações, de ordem ontológica, eram complementadas por uma concepção moral que opunha o divino ao pecado com igual rigidez que opunha essência e fenômeno. O autêntico ser, essencial – Deus –, não possuiria atributos, continuidade ou temporalidade. Em contraposição, ao fenômeno coube a ingrata tarefa de ser o *locus* do pecado. O pecado, por sua vez, nem sequer foi criado por Deus, pois sendo negação absoluta do divino, não poderia ser dele criação (Pelikan, 1986:48).

No contexto de tal concepção de mundo, a história dos homens não poderia ser obra dos próprios homens. Na melhor das hipóteses, aquela de São Tomás, nem sequer o ser dos homens é humano. Na pior, a de Santo Agostinho, a história humana é signo do mal e da queda em desgraça por obra do pecado original. Ainda que a Igreja chegasse, como é corrente hoje em dia, a afirmar que os homens fazem a sua história porque a infinita bondade de Deus permite que os homens tenham a mais completa liberdade ao fazê-la, mesmo nessa formulação extremada, a liberdade humana continua sendo mera decorrência da concessão divina. Tal como na Idade Média, também hoje a essência é identificada, pela teologia cristã, ao verdadeiro ser, a Deus, enquanto define o fenomênico como *locus* dos atributos, da continuidade, da temporalidade, do pecado, enfim. Se os homens fazem a história, o fazem como Deus o quer e previu – essa é a formulação mais radical, extremada, a que a concepção medieval-cristã pode chegar quanto à afirmação da liberdade humana – o que corresponde a uma forma engenhosa de negá-la.

O período moderno: o individualismo possessivo³

Como argumentaremos que há linhas de continuidade entre o medieval e o moderno, é importante iniciar pelas rupturas. Trata-se de dois distintos modos do intercâmbio material com a natureza (do trabalho), cada um servindo de fundamento material para sociabilidades distintas. Entre o mundo burguês e o período medieval há uma distância ontológica muito mais acentuada do que entre o mundo grego e o feudalismo. Não fosse por outra razão, porque desvinculou a propriedade privada da terra (da natureza) e deu origem a um fenômeno até então inédito: as revoluções e as primeiras classes revolucionárias.

Sem menosprezar as reais rupturas entre o medieval e o moderno, não menos verdadeiro é que ambos compartilhavam – como mencionamos – a permanência da carência, o fato de não produzirem o suficiente para todas as necessidades de toda a humanidade (situação que será alterada com a Revolução Industrial). A miséria era “um destino” do qual os homens não tinham como escapar, já que não havia o suficiente para todos. Os homens estavam fatalmente condenados à miséria, mesmo que dividissem igualmente o que produziam. Por isso os pensadores modernos compartilharam com os gregos e os medievais a concepção segundo a qual os homens viveriam um destino cuja essência eles não poderiam alterar. A história seria moldada por uma essência humana que não fora criada, nem poderia ser transformada, pelos homens.

Com a transição ao período moderno, o que se alterou foi o conteúdo dessa essência: a natureza humana passou a ser identificada como a natureza do homem burguês. O homem, naturalmente é mau (Hobbes) ou bom (Rousseau). Contudo, em ambos os casos, o estado de natureza degeneraria para o estado de guerra e sua superação exigiria a instituição de uma ordem que repusesse a harmonia perdida. Nessa recuperação, tanto em Hobbes como em Rousseau, a natureza humana foi reafirmada no que, aos olhos dos modernos, teria de essencial: o individualismo, a essência de proprietário privado. Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke. Toda a história, nada mais seria do que o desdobramento das leis essenciais postas a existir com a própria natureza.

O ser divino da essência humana medieval se converteu na

³ “Individualismo possessivo” foi uma expressão tornada célebre por Macpherson, em seu livro *Teoria política do individualismo possessivo* (1970). Este texto, vale lembrar, possui uma tradução brasileira bastante ruim.

essência “natural” dos homens. A distinção é brutal: a natureza, e não mais o divino, é o fundamento ontológico dos homens. Mas a proximidade é também surpreendente: tal como para os escolásticos e os gregos, a essência humana não seria decorrente dos atos humanos. Tal como para os escolásticos e os gregos, por não ser a essência humana um construto dos homens, não poderia ser transformada pelos atos humanos. Tal como para os escolásticos e os gregos, ao fim e ao cabo, o demiurgo da história humana são forças extrassociais (a ordem do cosmos aristotélico, Deus e, depois, a natureza), e não os próprios homens.

Diferenças entre pensadores e correntes filosóficas à parte – e, com esse “à parte” deixamos de lado eventos e pensadores decisivos –, a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência a-histórica dos homens e da sociedade, exprime a incapacidade do período moderno para conceber a historicidade como uma categoria ontológica universal. A concepção da natureza enquanto leis básicas, elementares – matemáticas ou não –, que foram postas em ação pela mão de Deus (mesmo que, agora, reduzido a uma mera mola que impulsiona o universo, um “mecanismo de relojoaria”), é a expressão laica, tipicamente moderna, da sobrevivência da concepção a-histórica da essência humana. O mundo tem sua existência fundada numa determinação essencial dada de uma vez para sempre já com a fundação do universo. Se, primeiro, era o *Logos* e, depois, o desígnio divino que fundavam essas determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza.

Se essa nossa interpretação de Lukács se revelar minimamente correta, em seus traços mais gerais o liberalismo clássico seria, além das rupturas, também uma manutenção, em novas bases e formas, da concepção a-histórica da essência humana. Tal como para a concepção de mundo grega e escolástica, a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade; permanece uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. Tal como as leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, também a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pela história, enfim. A natureza humana seria a explicação final, o fundante não fundado, a causa não causada, da história humana. Aos homens caberia, na melhor das hipóteses, realizar com plenitude as determinações imanentes de sua natureza (o contrato social) ou viver em constante desarmonia e infelicidade.

Hegel: a dialética que tem um fim

A solução hegeliana é reconhecidamente devedora da tradição iluminista. A polêmica que se pode travar, em se tratando da relação entre Hegel e o Iluminismo, é se o pensador alemão a ele pertenceu ou não. Qualquer que seja a solução para essa questão, não há dúvidas da enorme dívida do autor da *Fenomenologia do Espírito* para com o Iluminismo.

Deter-nos-emos em um único, decisivo, ponto: a a-historicidade da concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, entendida como o desdobramento no tempo das determinações categoriais do Absoluto já presentes no Espírito em-si, requer a afirmação da dimensão essencial como a-histórica, ou seja, como não sendo construto humano. O fazer a história dos homens nada mais seria que a mediação necessária à cadeia de objetivação/alienação que possibilita o *Ser* (o indeterminado absoluto, o *Nada*) a se assumir como sua própria alteridade (a exteriorização, *Entäusserung* no alemão) para (pela mediação da conversão do *Nada*, de negação ontológica, em “ser-outro”, em negação lógica) superar sua mudez inicial e se converter em Espírito Absoluto⁴.

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*) são aproximados até quase a identidade, convertendo toda objetivação necessariamente na perda (na alienação) do Espírito de si próprio, como também o papel decisivo da categoria trabalho no mundo dos homens apenas pode ser reconhecido parcialmente pela sua redução ao momento da prévia-ideação.

A a-historicidade da essência em Hegel comunga de muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. A essência é identificada à permanência, em contraste com a fluidez e a fugacidade do fenômeno; o verdadeiro ser, preexistente ao processo, é a essência. Novamente, a distinção entre essência e fenômeno é dada pelo menor *quantum* de ser do fenômeno em face da essência.

Hegel, por outro lado, introduz na relação essência/fenômeno um elemento da maior importância. No primeiro capítulo da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*, afirma que a aparência, o ser imediato e inessencial, é a “aparência da essência”. No processo de objetivação/alienação do Espírito, a aparência, a esfera fenomênica, o inessencial, não é a negação da essência, não é seu o antípoda, mas sim a essência que se mostra. Mostrar-se sob a forma fenomênica,

4 Tratamos dessa questão em Lessa, 1989.

portanto sob uma forma inessencial, é um dos atributos sem o qual a essência não pode ser (Hegel, 1969:130, 148-9; 1976:426, 439-40). Apenas se mostrando, ainda que de forma alienada/objetivada pelos diferentes momentos do processo de elevação do em-si ao para-si, é que a essência pode determinar a trajetória ao Absoluto.

A importância desse passo de Hegel dificilmente poderia ser exagerada. A essência continua, tal como para os gregos e medievais, sendo o ser por excelência; a essência continua determinando teleologicamente o processo histórico. Todavia, não é menos verdade que, com Hegel, essa mesma essência apenas pode se fazer presente e atuar no processo histórico ao se apresentar sob sua forma fenomênica, inessencial. Só há essência que se mostra enquanto tal sob a forma determinada, particularizada, objetivada, de fenômeno. Diferentemente do mundo medieval, a essência traspassa no fenômeno e tem nesse uma mediação decisiva da sua afirmação. A mediação do fenômeno passa a ser condição para a existência da essência, e não mais sua negação pura e simples como no passado.

O limite, porém, dessa relação entre essência e fenômeno em Hegel já se faz evidente ao definir a aparência como o “inessencial”. Ao atingir o Absoluto, a essência se identifica a si mesma, desaparecendo assim a necessidade da mediação do fenômeno para a afirmação do Espírito. No fim da história, o sujeito se identifica ao objeto, a aparência coincide com a essência, cessando toda a dialética também pelo desaparecimento da esfera fenomênica.

Esse limite expressa a dívida da concepção hegeliana para com a tradicional concepção a-histórica da essência. *Mutatis mutandis*, o estatuto ontológico do fenômeno, tanto em Hegel como na tradição a ele anterior, continua a ser uma existência decorrente da existência da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência ao se mostrar enquanto fenômeno (ao menos até atingir o Absoluto) e, ainda que, por isso, o fenômeno tenha um papel no processo de elevação ao Absoluto, mesmo assim o ser do fenômeno é decorrente, é delegado, é consequência do ser da essência. No absoluto, o fenomênico deixa de ter razão para existir. O que, por sua vez, se relaciona com a incapacidade do construto hegeliano para incorporar a casualidade.

Nesse contexto, tal como ocorria com o mundo medieval, a pura sociabilidade do mundo dos homens não pode ser, ainda, afirmada. Se os indivíduos estão imersos no *Dasein*, se os atos cotidianos e singulares possuem uma dimensão fenomênica decisiva, jamais poderão ser eles algo mais do que mediações para a afirmação do Absoluto. Se a consubstanciação dos fenômenos não pode abolir

as suas essências, o agir humano continuará submetido às determinações que não decorrem, nem são geradas, pelos próprios atos humanos. Os homens ainda não serão reconhecidos como demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx dar o passo decisivo e afirmar a completa historicidade da essência, e o gênero humano como único e exclusivo demiurgo de seu destino. Para isso, a essência humana deixará de ser o motor primeiro e o limite último do desenvolvimento humano, para se converter numa entre as várias determinações do real.

Marx: a história nas mãos dos humanos

Marx é o primeiro pensador a postular, de modo radical, que é pelo trabalho que o mundo dos homens se destaca da natureza. É nesse contexto que, tanto nos *Manuscritos de 1844*, na *Sagrada Família*, como ainda em *O Capital*, para ficarmos apenas com alguns de seus textos, a categoria trabalho é afirmada como

condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais. (Marx, 1983:153).

A universalidade da presença do trabalho na vida social – independentemente das suas “formas sociais” – faz dele uma categoria pertencente às determinações essenciais⁵ do ser homem. Não há sociabilidade sem trabalho, nem trabalho que não seja partícipe da reprodução de alguma sociedade particular. Nessa relação, o trabalho enquanto uma categoria universal não é nem mais nem menos real do que suas “formas sociais” particulares, aquelas que ele assume a cada momento histórico (o trabalho de coleta no comunismo primitivo, o trabalho do escravo no escravismo, o trabalho servil no feudalismo e o trabalho proletário no capitalismo). Entre o universal (o trabalho enquanto condição “eterna” da vida humana) e o particular (o trabalho em cada modo de produção) temos diferentes níveis de generalização (o universal e o particular) que são igualmente reais, existentes, “partes movidas e moventes” da história (Lukács). Ao contrário da concepção ontológica tradicional, o ser é uma síntese de “múltiplas determinações”, entre elas, as da esfera fenomênica e as da essencial.

5 Aqui é necessário chamar a atenção para o fato de que a essência humana, em Marx, é o conjunto (*ensemble*) das relações sociais. O trabalho é apenas uma das determinações dessa essência; a essência humana não é redutível ao trabalho.

Analogamente, o essencial e o fenomênico são, para Marx, rigorosamente existentes e o que os diferencia é o seu grau de permanência na história, é sua relação com a continuidade.

Consideremos o trabalho, novamente. Ele é constitutivo da essência humana, faz parte do conjunto de determinações que distingue, essencialmente, o ser social da natureza. O pertencimento do trabalho a esse conjunto de determinações pode ser clara e precisamente delimitado: cumpre a função fundante da peculiar continuidade humana, a reprodução social. Nesse sentido, para Marx o trabalho é uma “eterna necessidade” em se tratando do ser social. Todavia, por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, não é a ele anterior (para não deixar dúvidas: nem lógica nem cronologicamente). Por ser uma condição “universal” e “eterna” da vida humana, é “comum” a todas as formações sociais.

Justamente por ser uma determinação essencial do mundo dos homens, o trabalho apenas pode existir através da sucessão histórica das formações sociais particulares, ou seja, do mundo fenomênico. O fenômeno, para o pensador alemão, é uma mediação decisiva no ser da essência; o desenvolvimento da esfera fenomênica interfere no desenvolvimento da essência. Isso é assumido por Marx com tal radicalidade que o desaparecimento dos fenômenos implica, necessariamente, o desaparecimento da essência; sem a existência dos modos de produção não pode existir trabalho.

Se a essência é tão histórica quanto o fenômeno, está aberta a porta para os homens serem demiurgos de sua própria essência. Em sendo assim, a essência humana deixa de ser o limite histórico intransponível para se converter, com as devidas mediações, na base presente⁶ para o futuro assalto aos céus.

Lukács explicitou essas concepções ontológicas de Marx. O pensador húngaro jamais se concebeu como algo mais do que um comentador (no sentido clássico da expressão) de Marx e Engels. Para nosso tema, significativas são as suas considerações acerca da relação entre fenômeno e essência na esfera econômica. Ele lembra que “todo objeto é por sua essência um complexo processual”; contudo, frequentemente, “no mundo fenomênico” ele se apresenta como “um objeto estático, solidamente definitivo”. Quando isso ocorre, o fenômeno “se apresenta, contudo, no mundo fenomênico, com frequência como objeto estático, claramente definido; com isto o fenômeno torna-se aqui fenômeno justamente ao permitir desaparecer para a imediatividade o processo ao qual deve sua existência como

⁶ Lukács diria: “no campo de possibilidade” para a realização das “alternativas”.

fenômeno”. E acrescenta: “Não se pode superestimar o significado social deste modo fenomênico do processo econômico essencial” (Lukács, 2018a: 317; Lukács, 1981:357), pois ele é muito frequente entre as alienações contemporâneas.

Exemplo disso é o velamento do trabalho enquanto fonte de toda riqueza. Esse velamento constitui “o mundo fenomênico capitalista no qual a mais-valia desaparece completamente por trás do lucro e a coisificação assim surgida, que distorce a essência do processo e se torna a real base inquebrantável de toda práxis capitalista” (Lukács, 2018a:319; Lukács, 1981:359). E mais: “Portanto, novamente, temos de tratar de um mundo fenomênico produzido pela dialética própria da produção econômica, com um mundo fenomênico que, em seu ser-precisamente-assim é realidade, é nenhuma aparência (...)” (Lukács, 2018a:319-20; Lukács, 1981:359-60).

Este processo de alienação, ainda que falsificador e velador das relações essenciais, é um fenômeno social tão real quanto qualquer outro. Ele corresponde a relações sociais historicamente determinadas. Opera uma falsificação das determinações essenciais, invertendo a relação fundante-fundado, porque a práxis sociogenérica opera uma inversão análoga: o ser humano, de criador do capital, degenera em sua criatura. Apenas por ser realidade é que essa esfera fenomênica – mesmo que alienada – pode se consubstanciar, nas palavras de Lukács,

na base real imediata das posições teleológicas, sem que estas devam superar a si mesmas por porem o irreal – como consequência de um ser-baseado numa aparência que não brota da realidade. Ao contrário: a qualidade assim dada desse mundo fenomênico é o fundamento real imediato de todas aquelas posições nas quais a reprodução real de todo o sistema econômico é capaz de se conservar e crescer posteriormente. (Lukács, 1981:359-60).

Dito de outro modo, a forma de ser da sociedade burguesa efetua, “de modo necessário, a reificação da objetividade social”. Sua imediatividade cotidiana consubstancia um complexo alienado que submete ao capital as necessidades humano-genéricas. Por efetuar essa inversão, contudo, a cotidianidade não perde qualquer *quantum* de ser, de “realidade”. Pelo contrário, invertida ou não, essa dimensão fenomênica é tão real quanto as relações essenciais que estão na sua gênese. Essa esfera fenomênica reificada constitui tanto um “mundo fenomênico existente”, como também é o solo genético do seu “reflexo na consciência dos seres humanos, que executam suas posições práticas nesse seu mundo fenomênico imediato, que vivem

nesse mundo, cujas ações são respostas às questões que ele levanta” (Lukács, 2018a:320; Lukács, 1981:360).

Detenhamo-nos, ainda que brevemente, na exploração de alguns dos aspectos dessas considerações de Lukács.

Em primeiro lugar, temos aqui expressa com todas as letras a sua concepção de que “o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser” (Lukács, 1979:46).⁷ Essência e fenômeno são igualmente reais, são distintos momentos da processualidade do ser-precisamente-assim existente.

Tendo essência e fenômeno a mesma “realidade”, o próximo passo de Lukács é apontar que não apenas há uma esfera de determinações da essência sobre os fenômenos – já reconhecida desde a Grécia –, como também há uma outra dos fenômenos sobre o desenvolvimento das determinações essenciais. Citando Marx, Lukács concebe a objetividade como “síntese de múltiplas determinações”, na qual todo e qualquer elemento, com as mediações devidas em cada caso, articula-se numa relação de determinação reflexiva com a totalidade do ser-precisamente-assim existente. Como insiste Lukács, o fenômeno não é

um simples, passivo, produto da essência; antes, precisamente essa interação de essência e fenômeno constitui uma das mais importantes bases reais da desigualdade, da contraditoriedade no desenvolvimento social. (Lukács, 2018a:423; Lukács, 1981:472).

O fundamento ontológico último da determinação reflexiva que se desdobra entre essência e fenômeno está no fato de que as determinações fenomênicas e as essenciais são sintetizadas em uma realidade por último unitária (Lukács, 2018a:335-6; Lukács, 1981:377).⁸ O simples ato de comprar um pé de alface na quitanda da esquina é uma síntese de determinações fenomênicas e essenciais; esse ato é portador de determinações que jamais se repetirão e, contudo, sua essência está na complexa processualidade da reprodução do capital que lhe antecede e que prosseguirá após ele.

7 Exatamente no mesmo sentido, repete no segundo volume de *Per una Ontologia...* que “(...) o mundo fenomênico é parte existente da realidade social” (Lukács, 2018a:206-7; Lukács, 1981:92; cf. tb. 405, 330 e 106-7).

8 “Essência e fenômeno seriam impossíveis em sua dialética ontológica se não brotassem de uma gênese fundamentalmente unitária e se não fosse preservada dinamicamente esta unitariedade” (Lukács, 2018a:329; Lukács, 1981:369, tb. Lukács, 2018a:324; Lukács, 1981:364-5). Sobre a unitariedade última do ser e sua importância na *Ontologia* de Lukács, cf. Lessa, 1995.

Na imediatividade do ato, contudo, essas dimensões estão articuladas de modo indissociável, e apenas analiticamente e *post festum* podemos delimitar com precisão as determinações essenciais das fenomênicas. Ao transformar o real, os homens desencadeiam nexos causais que se dirigem ao fenomênico e ao essencial. Também sob esse aspecto, a unitariedade última do ser se revela da maior importância para a ontologia de Lukács: é aqui que tem sua raiz a concepção ontológica materialista de Marx.

Dialética e momento predominante

Afirmar serem essência e fenômeno esferas “igualmente existentes” é indispensável, porém, para Lukács, insuficiente, para delinear as relações que se desdobram entre elas. Para tanto, é imprescindível, inicialmente, esclarecer qual seria o momento predominante na interação essência-fenômeno.⁹

Tanto a essência quanto o fenômeno possuem a mesma origem: a síntese, em tendências universais, dos atos singulares dos indivíduos singulares, historicamente determinados. No mundo dos homens, a síntese em determinações universais dos nexos causais postos em ação pelo agir teleologicamente orientado dos indivíduos (sempre socialmente determinados, concretos) é o solo genético tanto da essência quanto do fenômeno. Essa síntese é a reprodução social.

Para Lukács, por terem as determinações essenciais a mesma gênese que a esfera fenomênica, no processo histórico como um todo “o movimento da essência independentemente dos desejos humanos é de fato a base de todo ser social, mas base significa ao mesmo tempo, nessa conexão: possibilidade objetiva”. Com isso, dá-se um “ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana” (Lukács, 2018a:425; Lukács, 1981:475).

Trocando em miúdos:

O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é – como um tal círculo – determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação. (Lukács, 2018a:425; Lukács, 1981:475).

9 Lukács, 2018a: 203-4; 1981: 228-9. Sobre o conceito de momento predominante, cf. Andrade, 2014.

A necessidade do desenvolvimento da essência é o campo de alternativas possíveis postas às escolhas dos indivíduos. Por isso, a necessidade presente no desenvolvimento da essência não é jamais uma “necessidade fatal, que a tudo determina antecipadamente” (Lukács, 2018a:425; Lukács, 1981:475).

Conceber a essência como o horizonte histórico de possibilidades para o agir humano é uma evidente ruptura com as ontologias tradicionais. As necessidades essenciais “contribuem a determinar o como daquele mundo fenomênico” sem cuja corporificação a essência não poderia existir. Assim,

essa forma fenomênica é, não apenas realidade em geral, mas realidade histórica altamente concreta; as posições teleológicas assim executadas afetam o concreto movimento de desenvolvimento da própria essência. Todavia, não no sentido como se elas pudessem permanentemente detê-lo, desviá-lo, preveni-lo etc., muito menos que elas podem dar-lhe outro conteúdo, mas na medida em que afetam sua forma fenomênica concreta, na medida em que imprimem a esse movimento de desenvolvimento seu caráter de desigualdade. (Pense-se na diferença antes mencionada entre o capitalismo inglês e francês.) O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços ontológicos fundamentais decisivos da história da humanidade. Ela obtém sua forma ontológica concreta, todavia, apenas em consequência de tais modificações do mundo fenomênico (economia bem como superestrutura); estas podem se realizar, contudo, apenas como consequências das posições teleológicas dos seres humanos (...). (Lukács, 2018a:426; Lukács, 1981:475-6).

Nessa exata medida e sentido, em Lukács, “(...) a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante na interação” (Lukács, 2018a:324; Lukács, 1981:364) entre ela e o fenômeno: ela consubstancia o horizonte de possibilidades a cada momento histórico. Contudo, se as potencialidades não forem atualizadas, se elas continuarem meras possibilidades, não haveria processualidade histórica. A essência deve traspasar em fenômeno, ou não haveria história (Lukács, 2018a:324; Lukács, 1981:364-5). Ou, o que significa o mesmo, as possibilidades genéricas, essenciais, de um dado momento se particularizam e se concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades e a consequente negação de outras. A mediação indispensável a essa efetivação é a reprodução social, ou seja, a síntese dos atos teleologicamente postos dos indivíduos em tendências históricas genéricas. Exatamente por isso pode Lukács afirmar que se torna

igualmente impossível a determinabilidade direta, linearmente

causal, dos momentos singulares do mundo fenomênico, suas concatenações causais imanentes através das leis da essência. Em suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz os espaços de manobra “livres” que neste surgem e cuja liberdade apenas é possível no interior das legalidades dos espaços de manobra. (Lukács, 2018a:335-6; Lukács, 1981:376).

Isso permite ao filósofo húngaro, em evidente diálogo com a metafísica tradicional, concluir que

O fenômeno nem pode, em estrito sentido ontológico, ser a forma da essência, como esta não pode ser meramente o conteúdo daquele. Cada um destes complexos é, ontologicamente naturalmente, a forma de seu próprio conteúdo, e sua vinculação é, correspondentemente, a de duas relações-forma-conteúdo em si unitárias. (Lukács, 2018a:325; Lukács, 1981:365).

Analogamente, três outras relações são tratadas por Lukács: com a necessidade, com a generalidade do mundo dos homens e com a continuidade.

Na relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade, ainda que haja um *quantum* maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são “necessárias”. Não apenas são fundadas pelas mesmas posições teleológicas, como ainda se efetivam como nexos causais que se desdobram ao longo da história. A conexão unilateral entre essência e necessidade, tão característica da metafísica tradicional, aqui está definitivamente superada.

Em se tratando da relação do complexo essência-fenômeno com a generalidade, reconhece Lukács “que a essência é um predomínio da generalidade, enquanto o fenômeno se une a um movimento ao singular e particular”. Contudo, continua, “seria descuidado tirar a conclusão como se nessa relação se articulasse nitidamente a verdadeira relação da essência a seu fenômeno”. “Antes de tudo” porque também a generalidade e a singularidade são determinações reflexivas, o que quer dizer que elas compõem em toda constelação concreta de modo simultâneo e bipolar: todo ente é sempre e concomitantemente um objeto geral e singular. “Por isso o mundo fenomênico tem de (...) produzir igualmente suas próprias generalidades, tal como as generalidades da essência se mostram seguidamente também como singularidades”. Universalidade, particularidade e singularidade são distintos momentos da universalidade ontológica – e, portanto, são igualmente existentes (Lukács, 2018a:330; Lukács, 1981:370-1).

A terceira relação tratada por Lukács é a que existe entre essência e continuidade.

Se essência e fenômeno formam um real complexo de determinações reflexivas, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses nas mesmas posições teleológicas, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro – o que, então, distinguiria a essência do fenômeno? A sua peculiar relação com a categoria da continuidade. Assim, “o que faz de um essência e do outro, fenômeno, é o tipo de relacionalidade ao processo, em sua continuada totalidade (*Gesamtheit*), por um lado e, por outro, em seu *hic et nunc* concreto, histórico-econômico” (Lukács, 2018a:329; Lukács, 198:370). Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno em Marx, se Lukács estiver correto, é o fato de as determinações essenciais serem os traços de continuidade que consubstanciam a unitariedade última dos processos, enquanto seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular.¹⁰

Quando a essência passa a ser momento “movido e movente” da história,¹¹ a ruptura com as concepções greco-medieval e hegeliana é completa. Agora os homens, ao desenvolver as forças produtivas, alteram o “conjunto de suas relações sociais” – precisamente, a sua essência. A essência torna-se histórica, tornando possível demonstrar tanto a possibilidade quanto a necessidade da revolução comunista. Com esse último aspecto concluiremos o artigo.

Conclusão

Para os gregos, os medievais, os modernos e também para Hegel, a essência determinaria a história sem ser por esta determinada. Por isso, não apenas seria a responsável última pelos nossos destinos, como também consubstanciaria o limite máximo do desenvolvimento da humanidade. Para essas concepções de mundo, seria ontologicamente impossível a superação da essência mediante

10 Nessa exata medida, a essência é descrita por Lukács, como a “duração na mudança” (Lukács, 2018a:332; Lukács, 1981: 373), como “inexorabilidade tendencial última” (Lukács, 2018a:334; Lukács, 1981:375). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão “a substância que se obtém aqui na continuidade dos processos de vida social” (Lukács, 2018a:368; Lukács, 1981:412).

11 A expressão “componentes moventes e movidos” é empregada por Lukács ao tratar da relação entre os complexos valorativos e a reprodução das sociedades. Nesse contexto, contudo, parece-me que a expressão pode ser adequadamente empregada para expressar a relação da essência com a totalidade social (Lukács, 2018a:85; Lukács, 1981:97).

um processo por ela determinado. Para Aristóteles, os humanos seriam para sempre senhores de escravos; para Agostinho e Tomás de Aquino, pecadores que só poderiam ser salvos sob o tãção da Igreja; para os modernos, Hegel inclusive, os seres humanos seriam para sempre burgueses, isto é, proprietários privados cuja racionalidade se manifesta nas relações mercantis. Para os senhores de escravos da Grécia, eram eles próprios o limite superior da história; para os medievais, seria a sociedade regida pelos senhores feudais a máxima expressão possível da essência humana; para os modernos, não haveria história para além do mercado e do Estado burguês.

Como vivemos numa sociedade que não passa de uma “imensa coleção de mercadorias” (Marx, 1983:45), e como a “existência determina consciência”, a concepção dos modernos (Hegel inclusive, repetimos) permanece ainda um fiel reflexo da nossa vida cotidiana. Os desdobramentos históricos do século XX, em particular a enorme série de derrotas revolucionárias, na imediaticidade justificam e, dessa forma, revivem, uma concepção trágica e pessimista, pela qual não haveria história para além do capital. Hoje, o futuro nos aparece como uma enorme ameaça de tempos piores; como se uma potência cruel, desumana, houvesse nos imposto, de uma vez e para sempre, um futuro crescentemente desumanizado. A fatalidade de um futuro pior, ainda mais desumano, surge como o corolário ideológico necessário do capitalismo contemporâneo e é fonte inesgotável de ideologias irracionalistas, místicas – ou liberais, que atualizam para os nossos dias as concepções tradicionais de uma essência humana a-histórica.

Apesar de todos os avanços da ciência e da filosofia, mantém-se como verdadeira a concepção de que a existência dos homens é apenas uma fatal decorrência de uma pretensa natureza humana a-histórica. Tal como para os iluministas, também para nós a vida seria determinada por uma natureza humana (individualista e mesquinha) que não pode ser ultrapassada. Contudo, diferentemente dos iluministas – essa diferença é fundamental –, a a-historicidade da natureza humana é hoje a justificativa de por que não se poderia construir um mundo verdadeiramente livre –, enquanto para Diderot e Marat, Robespierre e Herbert, a garantia da possibilidade de uma sociedade livre repousava justamente na existência dessa mesma natureza humana. Entre o pessimismo de nossos dias e o otimismo dos iluministas, ambos apoiados em concepções a-históricas da natureza humana, interpõe-se a transformação da burguesia de classe revolucionária em classe contrarrevolucionária, numa temática já muito

explorada¹² e que aqui apenas mencionamos.

É contra essa concepção de mundo burguesa, que justifica a perenidade do capital afirmando ser o homem um ente essencialmente burguês, que se levanta a concepção de mundo de Marx, segundo Lukács. A distinção entre as determinações fenomênicas e as essenciais é dada pela peculiar relação de cada uma delas com a totalidade do processo em questão. Por ser um processo, a totalidade exhibe um inequívoco caráter por último unitário, fundado pelas suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se sucedem no tempo; a particularização dos momentos, tornando-os singularidades que jamais se repetirão, é dada pelas determinações fenomênicas. Nessa interação, as mediações que promovem a particularização consubstanciam a esfera fenomênica; o fenomênico é a atualização das potencialidades inscritas no campo de possibilidades que consubstancia a essência. A potência é a potência de ser e de não ser, pode ou não ser atualizada. No ser social, entre potência e ato inter põem-se as escolhas dos indivíduos e, ainda, o acaso (um momento da causalidade).¹³ Na determinação reflexiva que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

A essência, portanto, perde o seu caráter a-histórico que, *mutatis mutandis*, encontramos mesmo em Hegel. A essas concepções tradicionais, Marx e Lukács contrapõem a tese da historicidade da essência – que a essência é construto social e, por isso, pode ser alterada pela atividade humana. Ela não é nem anterior nem fundante do mundo dos homens; ela não é o *locus* exclusivo da necessidade nem da universalidade; ela não é portadora de um estatuto ontológico superior ao da esfera fenomênica. Enquanto portadora dos elementos de continuidade que fundam a unitariedade dos processos, a essência apenas pode existir em indissolúvel articulação ontológica com os momentos particulares dos processos dos quais é a essência. A existência concreta das determinações essenciais assume sempre a forma particular e concreta do *hic et nunc* histórico-social do qual é a essência. Por isso, na sua imediatividade, o real é sempre a síntese das suas múltiplas determinações, entre elas as determinações essenciais e fenomênicas.

Não há, portanto, segundo Marx e Lukács, nenhuma essência, nenhuma natureza humana, nenhuma “disposição dos indivíduos”

12 Clássico, aqui, é Lukács, 1981a.

13 Sobre a relação entre o acaso e a causalidade, cf. Lukács, 2018 a:107, 445, 550-2; Lukács, 1981:121, 496, 610-12, 802-3, entre várias outras passagens.

que seja anterior à sociabilidade.¹⁴ O homem é demiurgo de sua própria essência, e os seus horizontes de possibilidade em cada momento histórico são resultados exclusivos de seu próprio passado e presente. Não há nenhuma natureza humana, destino ou fatalidade que imponha à humanidade limites à sua própria autoconstrução. Nem esta autoconstrução é expressão de qualquer necessidade ou essência não humanas. Isso permite a Lukács argumentar a validade, tanto no plano da vida sociocoletiva quanto para as individualidades, da “tese geral do marxismo, de que os seres humanos, de fato sob circunstâncias que não escolheram, fazem, contudo, a sua própria história” (Lukács, 2018a:369; Lukács, 1981:412).

Recuperar o homem enquanto demiurgo de sua história, a partir de Marx, é o que particulariza Lukács no debate contemporâneo. A finalidade última de sua *Ontologia* pode, então, ser colocada de modo sintético: demonstrar, após Marx, que a essência humana é “o conjunto das relações sociais” e que, portanto, é uma possibilidade real os homens substituírem a sua essência burguesa por uma nova essência, comunista, fundada no trabalho associado. A descoberta do trabalho enquanto categoria fundante do ser social é a pedra de toque da crítica radical de Marx à exploração do trabalho pelo capital – e, por essa via, de sua demonstração da necessidade da revolução proletária para o pleno desenvolvimento das forças produtivas.¹⁵

Se Lukács estiver correto, reside a relação mais profunda entre o trabalho, a totalidade social e a superação do capital. Retornando ao debate contemporâneo, o desenvolvimento tecnológico cumpre um papel muito secundário e distante da importância que, com frequência, encontramos nos autores atuais. Cada modo de produção desenvolve as tecnologias que lhe são adequadas e, por isso, são as relações de produção que determinam o desenvolvimento tecnológico, e não o oposto. Sobre isso, tratamos com vagar em *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2012a).

Na discussão acerca do trabalho, da tecnologia e suas relações com a superação do capitalismo (quer para além do capital, quer para alguma imaginária nova modalidade de sociedade mercantil), temos, portanto, duas questões que se entrelaçam. Quando a tecnologia é elevada a um momento predominante da “superação” do capitalismo, o conteúdo dessa superação fica rebaixado em sua essência. Muito diretamente, a superação passa a ser compatível com o capital e a

14 “Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade” (Habermas, 1990:118).

15 Sobre as mediações decisivas atuantes na relação entre o trabalho e as determinações essenciais e fenomênicas no mundo dos homens, ver Lessa, 1996 e 2012.

exploração da força de trabalho. A segunda questão: substituído o trabalho pela tecnologia como momento fundante do mundo dos homens, a demonstração marxiana de que os seres humanos são os únicos e exclusivos senhores de sua história é imediatamente revogada. Com o que se abre a possibilidade de sobrevivência da tese – burguesa – segundo a qual a essência burguesa dos indivíduos é o que garante a impossibilidade de se superar o mercado, o Estado, a democracia e a política. Também por essa via a “superação” do capitalismo se torna essencialmente compatível com o capital.

Estando Lukács correto, para Marx a essência burguesa atual dos homens não é um obstáculo intransponível nem uma determinação a-histórica. É apenas e tão somente o “campo de possibilidades” para, a partir dele, nos lançarmos a um novo “assalto aos céus”. Aqui – e não no desenvolvimento tecnológico – reside o nódulo decisivo da discussão acerca da relação entre trabalho, totalidade social e emancipação humana.

Referências bibliográficas

- Adorno, T.W. (1973) *Negative Dialectics*. Routledge and Keagan Paul, Londres.
- Althusser, L. (1969) “De *El Capital* a la filosofía de Marx”; in *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI.
- Althusser, L., Balibar, E. (1973) *Para leer El Capital*, Siglo XXI Editores, Argentina.
- Anderson, P. (1980) *Arguments Within English Marxism*. NLB and Verso Editons, Londres.
- Anderson, P. (1982) *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal.
- Anderson, W.H.L, Thompson, F.W. (1988) “Neoclassical Marxism”, *Science and Society*, 52:2.
- Andrade. M. (2014) “Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social”. Anuário Lukács 2014, Instituto Lukács, Maceió.
- Arato, A. e Breines, P. (1986) *El jóven Lukács e los orígenes del marxismo occidental*, Fondo de Cultura Economico, México.
- Balaban, O. (1989) “The Positivist Nature of the Critical Theory.” *Science and Society*, 53:4.
- Balibar, E. (1965) Sur les concepts fondamentaux du materialisme historique, Maspero, p. 189.
- Bernal, D. *Science in History*. USA, Cameron Associates, Inc., 1959.
- Boger, G. (1991) “On the Materialist Appropriation of Hegel’s Dialectical Method”, *Science and Society*, 55:1.
- Bourdieu. P e Passeron, J. (1970) C. *La Reproduction*, Paris.
- Broué, P. (2007) A história da Internacional Comunista. Ed. Sundermann.
- Claudin, F. (1970) *La crisis del movimiento comunista*, em especial o capítulo “La crisis teorica”, Ruedo Ibérico, Paris.
- Cohen, G. (1978) *Karl Marx’s Theory of History – a defense*, Princeton University Press, USA.
- Colleti, L. (1972) “Bernstein and the Marxism of the Second International”. In *From Rousseau do Lenin: Studies in Ideology and Society*. Monthly Review Press.
- Colletti, L. (1973) *Marxism and Hegel*. New Left Books, Londres, 1973.
- Contat, M. (1992) “As mortes de Althusser”, *Novos Estudos Cebrap*, 33, julho.

- Elster, J. (1979). *Marx Hoje*. Paz e Terra.
- Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 5.
- Feher, F. Heller, A., Marcus, G., Vajda, M (1977). “Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács”. aut-Aut, 157-8.
- Franco, V. (1977) “Il Lavoro como ‘forma originaria’ nell’ontologia di Lukács”. *Critica Marxista*, n° 31, editora Riuniti, Roma.
- Franco, V. (1985) “La maturità di Lukács”. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n° 64.
- Franco, V. (1987) “Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo” in *Ontologia do Ser Social*. Univ. Autonomo de Chapingo, México.
- Giannotti, J. A. (1991) “Habermas: mão e contramão”, *Novos Estudos Cebrap*, 31, outubro, p. 723.
- Gould, Carol C. (1983) *Ontologia Social de Marx – individualidade e comunidade en la teoria marxista de la realidad social*. Fondo de Cultura Economica, Mexico (1ª edição 1978, The Massachusetts Institute of Technology, The MIT Press).
- Gramsci, A. (1975) *Quaderni del Carcere*, Einaudi Editori, Torino.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Habermas, J. (1987) “A Nova Intransparência – a crise do Estado de Bem-Estar e o esgotamento das energias utópicas”. *Novos Estudos CEBRAP* n. 18, São Paulo, Brasil.
- Habermas, J. (1990) *Para a Reconstrução do materialismo histórico*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2ª edição.
- Hegel, G.W.F. (1976) *Ciencia de la Logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina, Ed. Solar/Hachet.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Teil II. Alemanha, Suhrkamp Verlag, 1969.
- Heller, A. (1981) „Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro“. *Critica Marxista*. Editori Riuniti, Roma.
- Heller, A. (1983) *Aristóteles y el Mundo Antiguo*, Ed. Península, Barcelona.
- Jay, M. (1974) *La imaginación Dialéctica*. Ed. Taurus, Madrid.
- Kellog, P. (1991) “Engels and the roots of ‘Revisionism’: a re-evaluation”, *Science and Society*, 55:2.
- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrutu, Buenos Aires.
- Kolakowski, L. (1978) *Main currents of Marxism – its origin, growth and dissolution*.

- Oxford, Inglaterra.
- Korsh, K. (1976) *Marxisme et Philosophie*, Les éditions de minuit, Paris.
- Kurz, R. (1992) *O Colapso da Modernidade, da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Ed. Paz e Terra.
- Labastida, J. (1990) *Producción, Ciencia y Sociedad – de Descartes a Marx*. Siglo XXI editores, México.
- Lessa, (2016) “Pós-fácio”, in Marx, K. *Manuscritos de Paris e Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Expressão Popular. São Paulo.
- Lessa, S. (1989) “Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação”. São Paulo, Ensaio s/n, Ed. Ensaio.
- Lessa, S. (1994) “Reprodução e Ontologia em Lukács”. Unesp, Rev. Trans/formação, nº 17.
- Lessa, S. (1996) “A ontologia de Lukács: retorno à ontologia medieval?” In Antunes, R. e Rego, W. (org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo, Ed. Boitempo.
- Lessa, S. (1999) “Notas sobre a historicidade da essência em Lukács”. Revista Novos Rumos, v. 30, São Paulo.
- Lessa, S. (2007) “A emancipação política e a defesa dos direitos”. Revista Serviço Social e Sociedade, nº 90, Cortez Editora, São Paulo.
- Lessa, S. (2012a) *Trabalho e Proletariado no Capitalismo Contemporâneo*. São Paulo, Cortez Editores.
- Lessa, S. (2012) *Mundo dos Homens*. São Paulo, Instituto Lukács.
- Lowy, M. (1979) *Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários*. Liv. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lowy, M. (1998) *Evolução Política de Lukács*. Ed. Cortez, S. Paulo.
- Lukács, G. (1976) “Prefácio” de 1967 a *History and Class Consciousness*. The Mit Press, Cambridge, USA.
- Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, S. Paulo.
- Lukács, G. (1979) *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. S. Paulo, Ciências Humanas.
- Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideologica*. Siglo XXI Ed., México.
- Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13, Luchterhand Verlag, Frankfurt.

- Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Georg Lukács Werke*, vols. 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (1990) *Prolegomini all'Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Guerini e Associati, Milão.
- Lukács, G. (2018) *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social e Para a ontologia do ser social*. Vol. 13, Obras de Lukács, Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para a ontologia do ser social*. Vol.14, Obras de Lukács, Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018b) *Aparato Crítico à Para a ontologia do ser social*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (Vol. I, 1976, Vol. II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riuniti, Roma.
- MacCarney, J. (1990) *Social Theory and the Crisis of Marxism*, Londres, Verso.
- Macpherson, C. B. (1967) *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*. Oxford University Press, Londres.
- MacPherson, C. B. (1970) *La Teoria Política del Individualismo Posesivo*. Barcelona, Ed. Península.
- Marquit, E. (1981) “Contradictions in Dialectics and formal logic”, *Science and Society*, 45:3.
- Marx, K. (1979) *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Ed. Sociais/São Paulo.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo
- Marx, K. (2010) *Da questão Judaica*. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2010) *Glosas Críticas marginais ao artigo ‘o Rei da Prússia e a reforma social’ de um prussiano*. (Precedido por uma Introdução de Ivo Tonet). Expressão Popular, São Paulo.
- Mayer, A. (1987) *A força da tradição*. Ed. Paz e Terra.
- Mayer, T. F. (1989-90) “In defense of Analytical Marxism”, *Science and Society*, 53:4.
- Mészáros, I. (1970) *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londres.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
- Mészáros, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx*. Boitempo, São Paulo.
- Mészáros, I. (2010) *Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. Boitempo, São Paulo.
- Morere, E. (1989) “Gramsci Realism”, *Science and Society*, 53:4.
- Netto, J. P. (2002) “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade”, in Pinassi, Lessa. (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo.

- Novello, M. (2010) *Cosmologia*. Livraria da Física, Rio de Janeiro, Brasil.
- Oldrini, G. (2017). *György Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Pelikan, Jaroslav *The mystery of Continuity*. USA, The University Press of Virginia, 1986.
- Preve, C. (1988) “Notes on the ‘ontological path’ of E. Bloch e G. Lukács: Philosophical sublimation of a historic defeat or the ‘reasonable’ refounding of modern revolutionary thought? *New German Critique*.
- Preve, C. (1989) “Un’ Ontologia Materialista al servizio di un’etica comunista. Una Filosofia per un nuovo impegno politico degli intellettuali”, in *Filosofia i Prassi – atualit  e riletura critica de Gyorgy Lukács e Ernest Bloch*. Cooperativa Diffusioni’84 – Milano, 1ª edição, fevereiro.
- Redondi, P. *Galileo Herético*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- Roemer, J. E. (1982) *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, Massachusetts.
- Roemer, J. E. (1988) *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts.
- Smith, A. A. (1981) “Hegelianism and Marxism: a reply to Lucio Colletti”. *Science and Society*, 50:2.
- Tertulian, Nicolas. (1987) “El Renacimiento de la Ontologia: Hartmann, Heidegger e Lukács”. in *Ontologia do Ser Social*, Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, Mexico (originalmente publicado em Critica Marxista n° 3, 1984), p. 71-108.
- Tertulian, Nicolas. (1987) “G. Lukács y la reconstrucción de la ontologia en la filosofia contempor nea”. Ediciones de sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, Mexico, (originalmente publicado em Revue de M taphysique et Morale, oct. dez. 1978, n° 4, p. 498-517).
- Tertulian, Nicolas. (1987) “Giorgy Lukács y las tragedias del siglo”. In: *Ontologia del Ser Social*, public ção das Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ Autonoma de Chapingo, Mexico, p. 11-15.
- Tertulian, Nicolas. (1987) “Teleologia y Causalidade en la Ontologia de G. Lukács”. Ediciones de Sociologia Rural, Dep. de Sociologia Rural, Univ. Autonoma de Chapingo, p. 45 a 67 (publicado originalmente em Critica Marxista n° 5, de 1980).

- Tertulian, Nicolas. (1990) “Qui a peur du débat?”. *Les Temps Modernes*, agosto/setembro, nos. 529-30, 1990, p. 214-40.
- Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Theory and Other Essays*, Monthly Review Press.
- Tonet, I. (1989) “Liberdade, igualdade e fraternidade: de 1789 a 1989”. *Revista Ensaio*, 17/18, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?* Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2002) *A questão do socialismo*. HDD Livros, Curitiba.
- Tonet, I. (2009) *Os descaminhos da esquerda: da centralidade do trabalho à centralidade da política*. Ed. Alfa-Ômega, São Paulo.