Lukács e a URSS

Sergio Lessa

[Anuário Lukács, v. 8, p. 92-131, 2021]

Resumo:

A categoria central da *Ontologia* de Lukács é a historicidade como determinação ontológica universal. Desta categoria, pelas mediações dos saltos ontológicos, Lukács explica a gênese e desenvolvimento do ser social e do ser orgânico a partir do ser inorgânico, delineando uma concepção ontológica unitária e materialista. É nesta estrutura categorial mais geral que pode o filósofo húngaro sustentar ser o trabalho fundante do ser social. O artigo expõe o resultado preliminar de uma investigação em andamento acerca de uma possível tensão, no interior da estrutura categorial da *Ontologia*, entre as concepções ontológicas de Lukács, sua postulação do caráter socialista da ex-URSS e de sua visão do papel da manipulação no mundo contemporâneo.

Georg Lukács e sua obra possuem algumas características pouco comuns, especialmente em nossos dias. Desde o seu falecimento, há cinco décadas, seu pensamento resistiu na contracorrente do fundamental da evolução ideológica – e resistiu por ser uma frontal oposição a todas as principais correntes teóricas dos seus dias e, ainda, às que surgiram após a sua morte. Para a crítica das teses do fim do trabalho, até as teses do fim da história, passando por todos os enaltecimentos do capital, a obra lukacsiana fornece argumentos e demonstrações as mais decisivas. Não apenas: sua obra, em especial a de maturidade, é a base a partir da qual István Mészáros produziu a única análise contemporânea que desvenda os fundamentos comuns tanto da crise dos “países pós-revolucionários” quanto da crise dos países capitalistas típicos, fornecendo uma exposição da totalidade do sistema do capital e de sua crise estrutural.

Pois bem, um pensador que serve de base para uma tal concepção de mundo não pode ser um pensador qualquer. Aos cinquenta anos de seu falecimento, pode-se hoje afirmar com elevado grau de segurança que, dos filósofos do século 20, Lukács e Mészáros estão entre os mais significativos. Se a humanidade caminhar não para a sua

destruição, mas para o comunismo, o futuro possivelmente fará do mestre e seu discípulo os mais importantes pensadores dos nossos dias¹.

Normalmente, tal trajetória já seria peculiar. Contudo, é ainda mais excepcional se nos lembrarmos de que nunca houve, desde a derrota de Napoleão em 1815, tantas décadas sem uma revolução digna do nome (nesse sentido, o período contrarrevolucionário mais longo desde a Revolução Francesa). Nada surpreendente, portanto, que tenham ganhado respeitabilidade, reconhecimento e popularidade teorias que justificam e mesmo elogiam a intensificação das alienações contemporâneas². Neste ambiente hostil à humanidade, Lukács conheceu, depois do belo artigo de José Paulo Netto, “Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade” (2002), seu exílio intelectual.

Para este exílio, ironicamente, jogaram papel relevante alguns de seus mais próximos colaboradores.

Quando Lukács faleceu, em 4 de julho de 1971, era notícia corrente – ele mesmo havia anunciado em não poucas ocasiões – que estava elaborando uma ética com base numa ontologia marxiana. Naqueles anos entre o final da década de 1960 e meados da de 1970, o mundo estava em convulsão. A invasão da Tchecoslováquia pela URSS revivia o massacre da Rebelião Húngara de 1956 e ondas grevistas abalavam a Inglaterra e a França. O movimento estudantil ganhava as ruas mundo afora, os *hippies* e os pacifistas de todas as ordens colocavam na ordem do dia a “revolução sexual”, o feminismo estava na ofensiva e o conservadorismo nunca mais seria o mesmo. As guerrilhas venciam os exércitos imperialistas no Vietnã (depois de os vietnamitas já terem vencido em 1954, na batalha de Die Bien Phu, as tropas francesas que, logo depois, em 1962, conheceriam uma nova derrota na Argélia) e emergiam com força na América Latina. Em seguida, tomariam o poder nas colônias portuguesas na África. A crise do império estadunidense se agravava com a derrota no Vietnã e a crise do petróleo.

¹ Por que mestre e discípulo? Quando pela primeira vez Mészáros fez a gentileza de receber a Cristina e a mim, em Londres, em 2008, caminhando pelas ruas próximas à casa de sua filha, eu comentei como me impressionava sua capacidade de não se deixar distrair pelo fenômeno, sua capacidade de agarrar a essência. Ele deu uma de suas risadas (a risada dele era em tom grave e pausado) e me disse: “Pudera! Com o mestre que eu tive!”.

² O espectro é vasto. De um Negri, Lazzarato e Hardt, que postulam ser a crise atual a constituição do comunismo nos “interstícios do capital” (Negri, 1994; Lazzarato, 1992), até um Lyotard (1984), anunciando o fim das “grandes narrativas”, passando pelo *Elogio do efêmero*, de Lipovetsky (1997), por um Adam Schaff (1990) em seu *A sociedade informática*, Lojkin, com *A revolução informacional* (1995), pelo clássico de Piore e Sabel, *The second industrial divide* (1984), pelos analíticos ditos marxistas, como Elster (1989) e Cohen (1978) e assim por diante.

Os primeiros passos do que viria a ser o fim do Estado de Bem-Estar e o início da crise estrutural do capital foram dados naqueles anos.

Pois bem, num mundo assim tumultuado, causava no mínimo alguma estranheza um pensador como Lukács dedicar seus últimos anos a discutir, não os caminhos da revolução, mas a substância humana, suas dimensões essenciais e fenomênicas, particulares e universais, a complexa relação entre causa e acaso, as não menos complexas interações entre a natureza e o ser social, entre objetividade e subjetividade etc. O que se poderia fazer com uma ontologia em um mundo que, aparentemente ao menos, possuía tantas possibilidades revolucionárias? Como dizia Marighella, um programa revolucionário valeria mais do que uma biblioteca, ou algo assim. Naquelas circunstâncias em que a crise era tão concreta, imediata, cotidiana, por que discutir questões ontológicas que seriam etéreas por sua natureza e, aparentemente, tão distantes das soluções urgentemente necessárias?

Essa estranheza, mesmo entre aqueles que acompanhavam ou admiravam a obra de Lukács, foi estimulada quando, ainda em 1977, Agnes Heller, Ferenk Feher, Mijail Vajda e Georg Markus publicaram na Itália a crítica aos manuscritos da *Ontologia*, “Annotazione sull’Ontologia per il compagno Lukács” (Feher *et alles*, 1977). Vale a pena lembrar: em 1977, os manuscritos eram ainda desconhecidos. No ano anterior, 1976, a Editora Riuniti havia publicado apenas o primeiro volume da *Ontologia*, a parte que hoje chamamos de histórica, com os capítulos sobre o Neopositivismo, o Existencialismo e sobre Hartmann, Wittgenstein, Hegel, Marx etc. O segundo volume da *Ontologia*, com os capítulos decisivos “O Trabalho”, “A Reprodução”, “A Ideologia” e “A Alienação”, bem como todo o texto dos *Prolegômenos*, era de conhecimento de alguns poucos que haviam conseguido uma cópia dos manuscritos. Apenas em 1981 o segundo volume da *Ontologia* seria publicado em tradução italiana. A edição alemã completa viria apenas em 1986, portanto nove anos após a publicação das “Annotazione”. A tradução para o italiano dos *Prolegômenos*, com o importante texto de apresentação de Nicolas Tertulian, é ainda posterior: 1990.

A tese central das “Annotazione” é que a *Ontologia* não passaria de um esforço senil de articular uma ontologia da consciência com uma ontologia do trabalho; uma tese que, em primeiro lugar, jamais foi demonstrada verdadeira através de uma análise do texto dos manuscritos lukacsianos. Em segundo lugar, teve sua falsidade demonstrada em todos os estudos imanentes tanto da *Ontologia* quanto dos *Prolegômenos*. Nunca é

demais lembrar: na demonstração da falsidade da tese defendida pelas “Annotazione”, Nicolas Tertulian e Guido Oldrini ocuparam um lugar de primeira linha. Ao lado de Cesare Cases, da primeira Victoria Franco e Constanzo Preve – cabe citar a tradução para o italiano de elevada qualidade de Alberto Scarponi –, Tertulian e Oldrini lideraram um esforço que terminou, uma década e meia depois, por desautorizar as “Annotazione” de um modo tão completo que hoje elas raramente são citadas, menos ainda lidas.

Além de outras iniciativas (Heller, 1981, por exemplo), Heller editou uma coletânea, *Lukács reapraised* (Heller, 1983a), na qual foi traduzido para o inglês o texto das “Annotazione” e que se propôs a ser a última palavra sobre o Lukács da maturidade. No geral, a coletânea postula serem os manuscritos da *Ontologia* e dos *Prolegômenos* nada mais do que o stalinismo elevado à metafísica. O texto de Heller nesta coletânea, “Lukacs’ Later Philosophy” (Heller, 1983), e de Gaspar Tamas, “Lukács’ Ontology: a metacritical letter”, tem uma única finalidade: argumentar ser o último Lukács um filósofo senil e decadente, cujo objetivo central seria o de solidificar sua “fé” na URSS pela elaboração de uma metafísica stalinista.

No mesmo diapasão temos o texto de Istvan Eörsi, “O direito à última palavra” (Eörsi, 1981), publicado como apresentação à edição alemã do *Pensamento Vivido* (Lukács, 1981), a entrevista concedida por Lukács nas semanas que antecederam a seu falecimento³. Em 1981, depois da queda do Muro de Berlim, com a direita se fortalecendo e não apenas na Hungria, ter sido aluno de Lukács não mais trazia o prestígio de outrora. Eörsi, então, não tem pudores em afirmar que participou da entrevista com Lukács com pena do filósofo moribundo, rechaçando toda e qualquer proximidade teórica ou ideológica com o entrevistado. Afirma, com todas as letras, que a *Ontologia* não passa do esforço caquético de um velho stalinista para fundamentar metafisicamente suas crenças na URSS. Houvesse Eörsi expressado esta opinião a Lukács, teria o filósofo concordado em recebê-lo em casa e conceder-lhe a entrevista?

A pusilanimidade do comportamento de Eörsi é apenas o exemplo mais gritante da atitude de Heller, Feher, Vadja e outros que se aproveitaram do prestígio de ser aluno de Lukács enquanto este vivia; depois de sua morte, tentaram comprar seu lugar no seio da burguesia ocidental maldizendo o antigo mestre. Alguns alcançaram um lugar de

³ Não deixa de ser surpreendente que este texto tenha conhecido duas publicações em nosso país sem que hajam sido sequer mencionados seus aspectos mais problemáticos: cf. Eörsi, 1999 e 2017. Fizemos a crítica deste texto em Lessa, 2019.

prestígio na academia, como Heller e Feher. Outros, como Eörsi, não deixaram traços por onde passaram; Gaspar Tamas tenta hoje se passar como “de esquerda”, coisa nada difícil na Hungria de Orbán. Na mesma senda de Heller e Tamas, veio a publicação da biografia de Lukács por Kadarkay (1991). Recheada de fatos e dados, não passa de um longuíssimo (mais de 400 páginas) lamento: a tragédia que abate um grande intelectual quando se torna revolucionário e marxista! Os ecos desta tese podemos também encontrar na conferência de encerramento da *The Legacy of Georg Lukacs: An International Conference*, que teve lugar em abril de 2017 em Budapeste, proferida por Agnes Heller, “Lukács before the fall: on *Soul and Form*”.

Vale também lembrar que Lukács, dois ou três meses antes de sua morte, apresentou ao mundo, em um artigo para o Suplemento Literário do *London Times*, seus alunos (citando expressamente Heller e Feher) como os continuadores de sua obra e como parte de um esforço de renovação do marxismo a partir de Marx: a “Escola de Budapeste” (Lukács, 1971). Pois bem, se mesmo os membros da “Escola de Budapeste” afirmavam que a *Ontologia* não passava de um esforço malogrado de um Lukács senil fundamentar metafisicamente sua adesão ao stalinismo, que interesse poderia ter essa obra? Somado à onda pós-moderna, ao fim do bloco soviético, ao avanço do neoliberalismo e à decadência ideológica da burguesia que se aprofunda e acelera com a crise estrutural do capital, o surpreendente é que a *Ontologia* e os escritos de maturidade de Lukács ainda exerçam alguma influência na luta ideológica em curso.

Não seria correto, contudo, reduzir a abordagem a Lukács no cenário europeu e anglo-saxão apenas a esta vertente que se caracteriza por fazer o possível e o impossível para separar de sua militância revolucionária e da sua adesão ao marxismo o que haveria de “frutífero” e mesmo de “genial” na sua obra. Há, além de Mészáros, que já mencionamos, Guido Oldrini, Nicolas Tertulian, Alberto Scarponi, Claudius Verllay, Werner Jung e alguns outros que seguem a direção exatamente oposta e argumentam que, ao se tornar um militante e marxista, Lukács deu o passo decisivo em sua vida para se converter num filósofo da sua estatura. Aqui emerge com força a maravilhosa biografia intelectual de Lukács, publicada da Itália em 2009 e no Brasil em 2017, *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*, de autoria de Guido Oldrini (Oldrini, 2009 e 2017).

Sem desconsiderar essas obras e esses pensadores, o que terminou predominando no cenário europeu são estudos pontuais, majoritariamente sobre questões estéticas ou

sobre a obra juvenil de Lukács, que o tratam como se não fosse o comunista que foi. É um universo intelectual que adota Lukács tal como um Delfim Netto adota Marx: um grande pensador, indispensável para nossos dias... desde que despido de suas “utopias” revolucionárias (Netto, 2007). Expressões típicas desta abordagem são a orientação editorial do *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft* ou de coletâneas como *Georg Lukács: jenseits der Polemiken*, organizada por Rüdiger Danneman (1986). Não é de surpreender que Agnes Heller seja bem recebida, mesmo elogiada (Heller e Dannemann, 1986) nestes círculos, nem que tenha lhe cabido (e não a um comunista como Guido Oldrini, por exemplo) a tarefa de encerrar a conferência internacional acima mencionada.

Lembremos, ainda, que desde o final dos anos de 1970 assistimos a uma “Praga de fantasias” (Lessa, 2004). Conhecemos o pós-modernismo, as teorizações conservadoras do tipo o “fim da história” de um Fukuyama ou do “fim do trabalho” de autores como Offe (1984) ou Gorz (1980), elucubrações como a *Teoria do Agir Comunicativo* do último Habermas (1981), já precedido pela sua peculiar reconstrução kantiana do materialismo histórico (Habermas, 1976), ou de devaneios que não foram além dos seus 15 minutos de fama, como as do membro do Partido Comunista Francês, Jean Lojkin (1995), que postulava que a sociedade mercantil já estaria superada por vivermos numa sociedade da informação, ou como a de Adam Schaaff (1990), que previa que o principal problema da humanidade no século 21 seria o que fazer com o ócio, já que os robôs teriam então acabado com todo o trabalho e a miséria seria superada por um Estado que atenderia a todos! Logo depois, mas na mesma voga, viriam os “delírios” (Gorz, 1988) de Antonio Negri, Lazzarato e Hardt acerca da constituição do comunismo (naqueles dias, de Reagan e Thatcher!) “nos interstícios do capital” pelo milagroso “trabalho imaterial”⁴. O aumento do setor de serviços, graças à crise estrutural do

⁴ Discutimos algumas dessas hipóteses e autores em várias oportunidades. Sobre Habermas, em *Mundo dos Homens* (2016), há um capítulo dedicado à crítica de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, e em um artigo retomamos a principal argumentação desse capítulo, Lessa, 1994. Lojkin, Schaff, Offe e vários outros autores que transitam pelo mesmo universo teórico, cf. *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (2011). Sobre o “trabalho imaterial”, Negri, Lazzarato e Hardt, cf. Lessa, 2002, 2004. Uma coletânea contra as teses do “trabalho imaterial” foi publicada pela antiga editora Xamã com o título *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial* (2005). Sobre as posições dos antigos membros da Escola de Budapeste acerca de Lukács, cf. Lessa, 1998 e Lessa, 2019. O melhor texto crítico às “Annotazione” de Heller, Feher et all é o prefácio que Nicolas Tertulian escreveu para a tradução italiana (Lukács, 1990) dos *Prolegômenos à ontologia do ser social* de Lukács, publicado no Brasil na Revista Crítica Marxista sob o título “Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács” (Tertulian, 1996) (republicado em uma tradução infelizmente piorada em 2010, como “Posfácio” à edição dos *Prolegômenos à Ontologia do Ser Social*, publicada naquele ano (Tertulian, 2010)). Sobre o debate

capital, tem também o efeito colateral, porém não secundário, de alocar a força de trabalho excedente na produção e divulgação de fantasias e delírios que cumprem sempre a função de justificar como o melhor dos mundos possíveis, tal como um Pangloss, o mundo que vem sendo destruído pelo capital.

Cinquenta anos após o falecimento do Lukács, depois de todos os ataques que sua concepção e sua pessoa sofreram, sua influência continua presente. Ainda que de modo limitado, como é de se esperar em tempos de contrarrevolução. Contudo, não menos verdadeiro é que temos o que comemorar ao final desses cinco decênios.

Lukács: nós somos nossos demiurgos

O que há no Lukács da maturidade, inclusive nos seus manuscritos póstumos, que o tornou imprescindível para compreendermos o mundo em que vivemos? O que tornou seu pensamento decisivo para as reflexões de István Mészáros? Para responder em uma frase: o seu retorno a Marx⁵. A sua demonstração, que chega a detalhes, de como o ser humano faz a sua própria história; de como nós somos os únicos responsáveis por nosso destino comum e, portanto, que nada nos impede de superar o capital senão nós próprios. Se não nos equivocamos, é esta a essência das obras de maturidade de Lukács que as torna imprescindíveis à crítica geral de todas as ideologias irracionistas e mesmo àquelas que, direta ou indiretamente, conscientemente ou não, postulam ser a socialidade burguesa insuperável, pois correspondente a uma a-histórica, eterna, essência burguesa do ser humano.

A demonstração de que o ser humano é obra do próprio ser humano se apoia inteiramente na descoberta, por Marx, de ser o trabalho o que nos diferencia da natureza. Por que o trabalho é fundante? Não porque veio primeiro (a linguagem e as relações sociais têm de ter surgido junto com o trabalho, pois sem elas não há trabalho), mas

européu acerca da *Ontologia* imprescindível é a já mencionada biografia intelectual de Lukács, de autoria de Guido Oldrini, *Lukács e os problemas do marxismo no século 20* (2017), com uma precisa avaliação da trajetória intelectual de Agnes Heller e de Victoria Franco, esta última uma autora com alguns importantes textos sobre a *Ontologia* de Lukács nos anos de 1980 (cf. Franco 1977, 1985, 1987).

⁵ Nas palavras de Lukács: “Este estudo [ele se refere à *Ontologia*] visa à restauração do contato com as grandes tradições do marxismo. Tenta, ao perseguir isto, fazer de seu tema a ontologia do ser social, já que, no caos presente de teorias distorcidas sofisticadas, superficialmente niveladoras e falsamente ‘profundas’, requer a necessária renovação do marxismo uma ontologia fundada e fundante que, embora encontre na realidade objetiva da natureza uma base real para o ser social, seja ao mesmo tempo capaz de descrevê-lo em sua simultânea identidade e diversidade para com a ontologia da natureza.” (Lukács, 2018:514-5).

porque é a única categoria que faz a mediação entre o ser humano e a natureza. Esta imprescindível conexão com a natureza, essencial para a sobrevivência de todo e qualquer ser vivo, é o fundamento último para que o trabalho seja o fundante ontológico do ser social. Enquanto categoria mediadora entre o ser social e a natureza, o trabalho já possui uma característica que compartilhará com todos os atos humanos singulares: o ato de trabalho remete sempre para além de si mesmo, gera consequências que continuam a interagir com o mundo muito depois de encerrado o ato de trabalho enquanto tal. É isso que faz com que, ao transformar a natureza, o ser humano transforme também a sua natureza de ser humano. A história da humanidade é o processo em que a transformação da natureza e dos seres humanos é a trajetória que articula as sociedades primitivas ao modo de produção asiático, ao escravismo, ao feudalismo e, por fim, ao capitalismo⁶.

Aqui tem suas raízes mais profundas o materialismo filosófico: o ser humano surgiu do desenvolvimento da vida, e esta, a vida, surgiu do desenvolvimento da matéria inorgânica. Caso o ser humano não tenha surgido do desenvolvimento da esfera biológica, e caso esta não tenha vindo a existir com base no desenvolvimento da matéria inorgânica, todo Lukács (e Marx, Engels, Mészáros etc.) terá de ser refeito. Em outras palavras, o trabalho apenas pôde ter sido o que fundou o humano e o distinguiu dos processos químicos, físicos e biológicos da natureza porque o ser humano é uma forma superior de organização da matéria. A matéria evolui, por suas leis próprias, desde o inorgânico até a esfera da vida. Como todos os seres vivos, nós humanos também necessitamos tirar da natureza o imprescindível para a nossa reprodução; o que nos diferencia é que o fazemos de um modo peculiar, o trabalho, e produzimos também algo apenas existente entre os humanos: os meios de produção e de subsistência. Os humanos, com seus amores e valores, com a arte e a economia, nada mais somos do que a forma superior de organização da matéria.

Por essas conexões mais gerais podemos já perceber por que apenas uma concepção filosófica materialista é indissociável da descoberta e da demonstração de como e de por que o trabalho é fundante do ser humano. A decorrência necessária desta descoberta

⁶ O que se segue é uma tentativa de expor em poucas páginas o essencial da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*, tendo em vista nosso objeto neste artigo. Para não deixar o texto ilegível com as inúmeras citações, as colocaremos em notas de rodapé que o leitor apenas deverá consultar se for de seu interesse. Para o trabalho como fundante do ser social e a sua relação com a totalidade social, cf. Lukács, 2018: 14; Lukács, 2018a: 9-10, 43-4, 97-8, 110, 117, 129, 150, 225.

é que, como o trabalho é uma categoria humana, social, tudo o que ele funda (portanto, toda a história da humanidade) é também humano, social: nós criamos a nós próprios, nós somos os únicos responsáveis pelo nosso destino. O que a *Ontologia* de Lukács tem de genial é que demonstra esta tese, repetimos, por vezes chegando a detalhes⁷.

A Ontologia

Segundo Lukács, todo ato de trabalho resulta na transformação da natureza em um produto⁸, o qual, contudo, apenas pode ser produzido através da objetivação de uma teleologia. A teleologia é uma ideia que cumpre uma função social específica: ela dirige um processo de objetivação. Ela surge do contato cotidiano do ser humano com o seu entorno: toma-se a decisão de fazer um machado ou uma fogueira a partir de uma análise da situação imediata, com suas necessidades e possibilidades. A decisão, enquanto tal, é apenas uma ideia, existe apenas na consciência. Enquanto ideia, ela não é capaz de quebrar um coco, como um machado o faz, ou produzir luz e calor, como a fogueira. Por isso a ideia tem de ser objetivada, isto é, o ser humano tem de agir sobre a natureza para transformar aquele projeto ideal em machado ou fogueira objetivos, que existam fora da consciência. Toda objetivação, portanto, é uma ação humana de transformação do mundo objetivo orientada por uma teleologia, seja uma transformação da natureza (o trabalho), seja uma relação social, de um complexo social⁹.

O processo de objetivação resulta, imediatamente, em um produto: o machado, por exemplo. Contudo, suas consequências não se limitam à produção do machado. Uma sociedade que descobriu o machado passa a precisar de pedras apropriadas, madeiras adequadas etc. – necessidades antes inexistentes. Ao mesmo tempo, novas possibilidades também surgem. Com o machado é possível fazer coisas antes impossíveis. A situação concreta, portanto, se alterou. Há uma nova ferramenta, novas

⁷ Sobre as esferas ontológicas e o materialismo filosófico, cf. Lukács, 2018: 26-7, 106, 327; Lukács, 2018a: 41, 145-155. Sobre as consequências para a ética, ver Lessa, 2017a.

⁸ Sobre a precisa definição do trabalho como o metabolismo do ser social com a natureza, cf. Lukács, 2018: 14; Lukács, 2018a: 9-10, 45, 110-111; para outras passagens, cf. Lukács, 2018b: 95. Para uma crítica interessante da expressão “centralidade do trabalho”, por mim empregada em não poucas ocasiões, cf. Fortes, 2016.

⁹ Sobre as posições teleológicas primárias e secundárias, cf. Lukács, 2018a: 46-8, 235-6.

possibilidades e necessidades que são portadoras do novo que foi produzido, o qual agora faz parte da continuidade do desenvolvimento daquela sociedade¹⁰.

O processo de objetivação possui, ainda, outra consequência. É ele o momento predominante dos processos de exteriorização (*Entäusserung*), isto é, da transformação das individualidades. A mediação decisiva deste processo é o fato de que a teleologia é elaborada na consciência incorporando o que se conhece acerca do mundo a ser transformado. Ao ser objetivada, as ideias, conceitos, valores, aspirações quanto ao futuro etc., que necessariamente compõem toda teleologia, entram em confronto imediato com o que o mundo de fato é. Desse confronto imediato é possível descobrir quais ideias são verdadeiras e quais ideias são falsas; é possível descobrir até que ponto tal modo de trabalhar é mais ou menos adequado à finalidade do ato; é possível perceber até que ponto a habilidade individual se ajusta ou não àquela objetivação, e assim por diante. Em poucas palavras, ao objetivar uma teleologia, o indivíduo coloca em confronto com o mundo exterior (daí a exteriorização) todo o seu mundo interior; a subjetividade é confrontada com a objetividade. Desse confronto são produzidos novos conhecimentos, novos valores, a sensibilidade e a habilidade se desenvolvem e o indivíduo já não é mais o mesmo¹¹.

Este é o impulso ontológico decisivo de toda a história humana: já nas sociedades mais primitivas, ao trabalhar os seres humanos produziram novas necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas que, com todas as devidas mediações, com infindáveis avanços, recuos, contradições e antagonismos fundaram nossa trajetória de humanos até os nossos dias.

Como sumariza Lukács,

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas.

¹⁰ Para a conexão ontológica, teleologia e objetivação (bem como a definição de ambas), tanto nas posições teleológicas primárias quanto nas secundárias, cf. Lukács, 2018a: 13-4, 37-9, 46-8, 67, 235-6, 358-63, 369-71, 645, entre outras passagens. Sobre os fundamentos ontológicos dos valores, cf. Andrade, 2016.

¹¹ Para a complexa relação entre o trabalho, as objetivações e as exteriorizações, cf. Lukács, 2018a: 13-4, 66-7, 358-63, 370, 713; para outras passagens, cf. Lukács, 2018b: 62 e 79. Tb. Oldrini, 1995, 2002; Costa, 2012.

Continua, poucas linhas abaixo:

Um dos resultados mais importantes de nossas exposições foi o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho. (Lukács, 2018a:117).

Como o trabalho gera necessidades e possibilidades novas, tanto objetivas quanto subjetivas, para atender às novas necessidades e explorar as novas possibilidades o ser humano tem de agir, de objetivar novas teleologias. A linguagem, a educação, a arte, a ciência, a moral, os costumes, a ética etc.: novos complexos sociais vão surgindo e se desenvolvendo, por vezes também desaparecendo, à medida que as novas necessidades e possibilidades assim o requeiram. O ser social é, portanto, desde o seu início, um complexo de complexos. Não há ato de trabalho que não impulse as relações entre os seres humanos; não há ato de trabalho que não seja partícipe de uma totalidade social mais ampla do que ele¹².

Daqui emergem duas consequências decisivas. A primeira: o ser humano jamais é redutível ao trabalho. Este é apenas um complexo entre tantos outros. É sempre o complexo fundante, mas não é jamais a totalidade do ser social. A segunda: como a exteriorização (a transformação do indivíduo) e a objetivação (a transformação da objetividade) não são idênticas, o desenvolvimento da totalidade social é distinto do desenvolvimento de cada um dos indivíduos que a compõe. A relação aqui é, tipicamente, do universal com suas singularidades. Cada singularidade é única. Contudo, só podem ser singularidades de um universal, possuem este universal em comum. O universal, por seu lado, é a síntese consubstanciada pela interação mútua das suas singularidades e, por isso, possui qualidades enquanto totalidade que suas singularidades não necessariamente possuem. Júlio César é parte do Império Romano, mas não é idêntico a ele. O Império Romano é portador de tendências históricas universais de que a individualidade de César jamais poderia ser portadora. Ao mesmo tempo, a história pessoal de César apenas poderia ter lugar em Roma, mas não se

¹² O ser social como um complexo de complexos, cf. Lukács, 2018: 628; Lukács, 2018a: 7, 119-20, 127-8 e, em especial, os itens 2 e 3 de “A reprodução” (Lukács, 2018a: 155-226); a complexa relação entre o trabalho, os complexos sociais parciais e a totalidade social, cf. Lukács, 2018: 120, 618; Lukács, 2018a: 199, 210, 348-9. Lukács dedica o item 3, “Problemas de prioridade ontológica”, de “A reprodução”, para o exame também dessa questão. Cf. tb. Lukács, 2018: 77-9, 106, 203; Lukács, 2018a: 175-6, 210, 218, 221, 226, 243, 260. Sobre o momento predominante: Lukács, 2018a: 23; 42; 48, 111-2, 204, 220, 287, 324, 334, entre muitas outras passagens. Tb. Andrade, 2014. Para a irredutibilidade do ser social ao trabalho, cf. 55-6, 66 e, ainda, os itens 4 (“A reprodução do ser humano na sociedade”) e 5 (“A reprodução da sociedade enquanto totalidade”) de “A reprodução”. Outras passagens importantes: Lukács, 2018: 58-66, 664-5; Lukács, 2018a: 134-6, 232, 380-1.

dissolve nesta. E assim por diante. A totalidade da reprodução social é a síntese da reprodução de dois “polos”: os indivíduos e a sociedade¹³.

Nesta relação entre o universal e o singular, em se tratando do ser social, o momento predominante tipicamente cabe à totalidade, porque é ela a mediação entre as necessidades e as possibilidades fundantes geradas pelo trabalho e todos os outros complexos sociais. “Momento predominante” é, aqui, rigorosamente decisivo. Esta categoria, *übergreifendes Moment*, é uma descoberta fundamental de Marx. Em toda interação, seja ela do ser inorgânico, orgânico ou social, um dos polos exerce sempre a função de momento predominante ao determinar a direção da evolução da interação em questão.

Todos os atos humanos singulares geram um “período de consequências” que os articula a todos os outros pela mediação dos complexos sociais. Nestas interações, tipicamente as consequências geradas no trabalho exercem o momento predominante porque correspondem à necessidade básica de toda e qualquer sociabilidade: transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência.

Nas palavras de Marx, citadas por Lukács, o trabalho é a

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 suas formas sociais. (Marx, 1983:157 *apud* Lukács, 2018a: 10).

Por conter em seu interior o complexo do trabalho, ao longo da história é o desenvolvimento do complexo das forças produtivas o momento predominante da evolução da humanidade. Analogamente, entre a totalidade social e as individualidades, o momento predominante cabe às tendências históricas universais que consubstanciam o campo de possibilidades para o desenvolvimento singular de cada indivíduo¹⁴.

Nas primeiras sociedades humanas, o desenvolvimento das forças produtivas partiu do patamar já alcançado pelos primatas superiores (pois, lembremos, foi o desenvolvimento da vida que tornou possível o surgimento da humanidade): retirar da natureza o que já se encontra pronto ao consumo. Diferentemente do que ocorre entre

¹³ Individação enquanto polo da reprodução social, cf. Lukács, 2018a: 135, 532-4, 539, entre muitas outras passagens.

¹⁴ Sobre o momento predominante exercido pela totalidade social para com os complexos parciais e para as individualidades, cf. nota 12, acima. A totalidade como mediação entre o trabalho e os outros complexos sociais é tematizada em especial no item 3. “Problemas de prioridade ontológica”, de “A reprodução”, cf. Lukács, 2018a: 203-226.

os animais, contudo, este ato de retirar da natureza, entre os humanos, é a objetivação de uma teleologia e, por isso, produz novas necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, num processo que distingue cada vez mais nitidamente o humano do restante da natureza. Não apenas o trabalho vai se desenvolvendo (e, com ele, as forças produtivas), mas também a linguagem, os costumes, os valores, a arte etc. evoluem num longo processo que resultou, há cerca de 12 mil anos, na descoberta da agricultura e da pecuária.

Nas sociedades primitivas, a impossibilidade de o indivíduo sobreviver fora do grupo social tornava as necessidades coletivas muito mais importantes que as individuais. Por isso, estas últimas tendiam a ter um papel muito secundário. Os indivíduos não deixavam de ter sua história própria, mas esta é tão fortemente submetida à coletividade que não ganhava uma expressão nítida na vida cotidiana e, por isso, essa autonomia do indivíduo para com a sociedade não se elevava à consciência. A concepção de mundo, a ideologia no sentido amplo do termo, não podia ir além dos mitos e da mitologia: a dependência tão estrita da natureza fazia com que os humanos apenas pudessem conceber seu destino como determinado pelos deuses que controlariam a natureza. Essa a primeira forma universal de alienação (*Entfremdung*): a potência humana em fazer nossa história é depositada nos deuses¹⁵.

Graças ao desenvolvimento fundado pelo trabalho, retomamos o raciocínio, e os humanos primitivos descobriram um novo modo de trabalhar: a agricultura e a pecuária. Pela primeira vez organizaram as forças da natureza para produzir o que necessitamos; conseqüentemente, a produtividade do trabalho conheceu um grande salto. Desde então, os indivíduos que trabalham produzem mais do que eles, individualmente, necessitam. Contudo, este trabalho que excede as necessidades individuais (o trabalho excedente) ainda não é suficiente para atender a todas as necessidades de todos os indivíduos. A carência diminuiu se comparada com a do mundo primitivo, mas não é superada. Isto só viria a ocorrer bem mais tarde, com a Revolução Industrial (1776-1830).

Durante todo o período histórico em que conviveram o trabalho excedente e a carência, as sociedades de classe foram as mais adequadas ao desenvolvimento das forças produtivas. É fácil entender a causa fundamental dessa situação: uma

¹⁵ Cf. Lukács, 2018a: 411-2, 530-4 para a relação entre individuação e reprodução social nos modos de produção pré-capitalistas; a religião como alienação, cf. Lukács, 2018: 205-8; Lukács, 2018a: 467, 605-7, 704-5.

distribuição igualitária do produzido tem por consequência o consumo de toda a produção, nada sobrando para o desenvolvimento das forças produtivas. Contudo, se uma classe dominante se apodera deste excedente, pode atender a todas as suas necessidades e ainda sobra para desenvolver sua riqueza, o que, em larga medida, conduz ao desenvolvimento das forças produtivas.

Ao longo do tempo, as sociedades de classe predominaram sobre as sociedades igualitárias. Com o capitalismo, finalmente o planeta inteiro passou a conhecer as classes sociais. Foi assim que os complexos sociais capazes de impor a dominação de classe, sempre pela aplicação da violência, complexos que são imprescindíveis à exploração do ser humano pelo ser humano (o Estado, a propriedade privada e a família monogâmica, para ficarmos com os mais importantes apenas), surgiram e passaram a fazer parte do essencial da vida social desde então até hoje.

As primeiras sociedades de classe foram o modo de produção asiático (fundado pelo trabalho camponês) e o modo de produção escravista (fundado pelo trabalho escravo). Tal como a necessidade de uma produtividade elevada em uma área pequena conduziu à gênese e ao desenvolvimento do trabalho do camponês asiático, tipicamente na produção de cereais; conduziu também à impossibilidade de esta produção se converter numa produção mercantil e determinou, assim, o peculiar processo de desenvolvimento das sociedades que conheceram o modo de produção asiático. Entre a Mesopotâmia e o Mar Mediterrâneo surgiram as primeiras sociedades escravistas: pela guerra são aprisionados os indivíduos capazes de trabalho excedente. A expropriação desse excedente irá formar a propriedade privada da classe dominante. Tanto nas sociedades asiáticas quanto no escravismo, pela primeira vez passou a fazer parte da reprodução social uma nova violência, aquela que visa à expropriação do trabalhador. A história passou a ser a das lutas de classe. O Estado é o mais importante complexo social encarregado da aplicação e da administração desta violência¹⁶.

As novas necessidades trazidas pela possibilidade de maior desenvolvimento das forças produtivas com base no trabalho explorado estão na gênese do complexo das ideologias restritas, exclusivas das sociedades de classe. São concepções de mundo que

¹⁶ Sobre os modos de produção asiático, cf. Lukács, 2018a: 141-4, 266, escravista, cf. Lukács, 2018a: 263-7 e feudal, cf. Lukács, 2018a: 272-9. Sobre a origem e função social do Estado, cf. Lukács, 2018a: 183, 188, 190-1, 199, 217, 222, 226, 605-7. Sexualidade, opressão feminina, feminismo, cf. Lukács, 2018a: 130-1, 517-21, 530-33.

expressam o antagonismo entre a classe dominante e a classe dominada. Nas sociedades da Antiguidade, a melhor formulação ideológica foi a de Aristóteles: o universo articulado por uma hierarquia cosmológica na qual o ser humano ocuparia o lugar de senhor de escravo. Senhor de escravo e humanidade passam a ser sinônimos e, como tal hierarquia cósmica é eterna, eterna também seria a condição escravista da humanidade. No nosso presente, algo similar: o ser humano seria essencialmente burguês. Por isso o capitalismo seria o patamar insuperável, máximo, do desenvolvimento humano. Esse é o nódulo essencial de toda concepção liberal¹⁷.

O fato de ser uma explicação de mundo (fiquemos com Aristóteles) que justifica a escravidão antiga não significa, claro está, que essa ideologia não possa ter incorporado conhecimentos científicos, artísticos e filosóficos da maior importância, não necessariamente falsos. Desde a matemática, a geometria, a arquitetura; da poesia ao teatro, da “arte da guerra” até categorias filosóficas como essência e fenômeno, causa e acaso etc., a concepção de mundo antiga foi um enorme avanço em face da ideologia primitiva e serviu de base para o desenvolvimento posterior da humanidade. Ao lado da ideologia no sentido amplo que mencionamos primeiro, surgem as ideologias restritas; aquelas expressam o antagonismo entre as classes sociais; entre elas desdobram-se constantes interações e influências recíprocas¹⁸.

Falaremos das individualidades e sua evolução um pouco mais à frente. O que agora nos interessa é a tendência histórica predominante nas sociedades escravistas. Todas elas, de Babilônia a Roma, conheceram um processo de expansão e, em seguida, um “beco sem saída” que conduziu ao desaparecimento dos Impérios da Antiguidade. O fundante desta tendência se localizava no trabalho escravo. Como este, independentemente do que produzisse, recebia o mínimo para o maior lucro do seu dono, sua atitude cotidiana foi a de afirmar sua humanidade sabotando a produção, o que tornava imprescindível uma pressão constante, uma violência onipresente. Era impossível fazer com que ele produzisse mais do que um patamar muito baixo. Apenas o instrumento mais rude podia ser entregue às mãos dos escravos. O aumento da riqueza da classe dominante exigia, por isso, o aumento da quantidade de escravos, o que requeria o constante aumento de território: o modo de produção escravista deu origem a sociedades que tiveram a forma de impérios, pois tinham de se expandir

¹⁷ Sobre a ideologia no sentido amplo e restrita, cf. Lukács, 2018a: 397-402.

¹⁸ Sobre as determinações ontológicas da ideologia, cf. Vaisman, 1989; Costa, 2011.

constantemente. Alcançado um determinado patamar desta expansão, o império entrava em crise irreversível: o custo do Estado e do Exército tornava-se maior do que a riqueza que se expropriava dos escravos. O exército perdeu eficiência, a revolta dos escravos e as invasões externas terminaram por promover a decadência final. O Mundo Antigo foi, por isso, uma sequência de Impérios: o da Babilônia, seguido pelo egípcio, depois os persas, fenícios, gregos. Em seguida, Cartago e, por último, Roma.

Tal como as sociedades primitivas foram fundadas pelo trabalho de coleta e desapareceram onde este foi substituído pelo trabalho do escravo ou pelo trabalho do camponês do modo de produção asiático, o desaparecimento do trabalho escravo marcou a transição para o modo de produção feudal. A gênese do feudalismo é fundada por uma nova forma de trabalho que surgiu em meio à crise de Roma: o trabalho do servo.¹⁹

Do feudalismo aos nossos dias

Tal como a essência da evolução do modo de produção primitivo foi determinada pelo trabalho de coleta, tal como a essência do desenvolvimento dos impérios escravistas foi determinada pelo trabalho do escravo, também o essencial do desdobramento do feudalismo tem no trabalho do servo seu fundamento decisivo.

O servo ficava com cerca de 20% do que produzia, entre os seus dias de trabalho no manso senhorial e na gleba que lhe coubesse. Diferentemente do escravo, o servo tinha interesse em aumentar a produção e, por isso, a fertilidade do solo, o desenvolvimento técnico e o plantio conheceram um rápido desenvolvimento. Um trabalhador explorado que tinha interesse em aumentar a produção, que não precisava ser vigiado e forçado a produzir (como ocorria com o escravo), era uma enorme novidade no mundo mediterrâneo-europeu. O resultado foi um desenvolvimento das forças produtivas num ritmo que era inédito e lançaria, poucos séculos adiante, o modo de produção feudal em crise. Fazendo curta uma longa história, pulando fatos decisivos e mediações importantes (que respondem em larga medida pela heterogeneidade do desenvolvimento do feudalismo entre as regiões da Europa), o aumento da produção fez com que a população crescesse e os feudos comesçassem a ter mais trabalhadores do que necessitavam. A produção se elevou acima das necessidades do feudo e, como boa

¹⁹ Sobre o “beco sem saída” nos modos de produção, cf. Lukács, 2018a: 141-4, 263-270, 270-3, 290.

parte desta produção era de produtos perecíveis, ela foi trocada por ouro ou prata para não se perder: a necessidade do comércio tornou-se premente.

Essas duas tendências se cruzam: os servos “excedentes” são expulsos dos feudos e a única atividade econômica que lhes resta é o comércio, cujo desenvolvimento interessa aos nobres feudais. O Renascimento comercial e urbano em pouco menos de um século deu origem a uma estrutura comercial que articulava o norte da Itália aos Países Baixos (a Rota da Champanhe); surgiram os primeiros bancos, as feiras comerciais e, na sequência, os Estados Nacionais. Vieram o Renascimento cultural na Itália, cujos ecos se estenderiam até a Holanda e a Inglaterra no século 17, a Reforma protestante (Lutero 1517, a Reforma Anglicana em 1534 e Calvino em 1535) e as Grandes Navegações (1430-1650) etc. etc.

O desenvolvimento das forças produtivas fundado pelo trabalho do servo medieval levou à transição ao modo de produção capitalista. Como sempre em se tratando da transição de um modo de produção a outro, este processo também se deu a partir do surgimento de uma nova forma de trabalho: o trabalho assalariado.²⁰

O assalariamento já existia antes, mas nunca contou com uma formação social que necessitasse de e possibilitasse sua universalização. Dos grêmios medievais às manufaturas simples, destas às complexas e, em seguida, às primeiras fábricas da Revolução Industrial (1776-1830), um trajeto de aproximadamente três séculos constituiu a Acumulação Primitiva do Capital.

Junto com a Revolução Neolítica, a Revolução Industrial jogou um papel especial na história. É um divisor de águas. Com a Revolução Neolítica, houve o surgimento do trabalho excedente num período em que a carência ainda não podia ser superada. Com a Revolução Industrial, o trabalho excedente foi potencializado a tal ponto que a carência, enfim, foi substituída pela abundância. Se a carência tornava a sociedade de classes imprescindível ao rápido desenvolvimento das forças produtivas, a abundância exercia o papel oposto: convertia as classes sociais num fenomenal obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas. Entrou na história, novamente, a contradição antagônica entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas,

²⁰ Sobre o trabalho assalariado na gênese do capitalismo, cf. Lukács, 2018a: 222, 272-9. Sobre a origem e desenvolvimento da Acumulação Primitiva do Capital, cf. Lukács, 2018a: Lukács, 2018a: 222, 272-9, 445.

de que falam Marx e Engels. Adentra-se a era histórica das Revoluções Proletárias, que tal como a Acumulação Primitiva abriu as portas para a Era das Revoluções Burguesas.

O novo antagonismo entre o capital e as forças produtivas se expressa nas crises cíclicas, nas Guerras Mundiais, na crise de 1929 e, segundo Lukács, no surgimento do primeiro país socialista, a URSS. Chegamos, assim, ao mundo que nosso filósofo conheceu.

A individualidade

Alguns poucos parágrafos para comentarmos o desenvolvimento das individualidades, tal como prometido acima.

Mencionamos que o fato de a objetivação e a exteriorização serem processos articulados, mas jamais idênticos (exemplificamos com a relação entre Júlio Cesar e o Império Romano), funda um traço essencial do ser social: o desenvolvimento das pessoas apenas pode ocorrer nos marcos da sociedade à qual pertencem, contudo jamais se identifica ou se dissolve nesta história.

O grande salto no desenvolvimento da relação entre o indivíduo e a comunidade à qual pertence foi resultante da Acumulação Primitiva do Capital. Anterior a ele, nas sociedades primitivas e nos modos de produção asiático, escravista ou feudal, com diferenças importantes que aqui nem sequer mencionaremos, os indivíduos dependiam da coletividade para existir de um modo tão duro e intenso, que suas necessidades e possibilidades individuais apenas muito brandamente podiam se expressar na vida social.

O aparecimento do capital significou, também, a gênese de outra forma, qualitativamente nova, da relação entre o indivíduo e a totalidade social: o individualismo burguês. Nas sociedades mercantis, o ser social do indivíduo tem na sua propriedade privada (permitam-me a imprecisão), no seu capital, o essencial de sua identidade, de sua substância enquanto indivíduo. Como o valor deste capital é o mesmo em qualquer lugar do planeta e é uma propriedade privada do indivíduo, este ganha uma vasta autonomia para com a comunidade à qual pertence. Diferentemente de Sócrates, cuja existência era inconcebível fora da comunidade dos senhores de escravos de Atenas e que, por isso, preferiu a cicuta a o degredo, agora o indivíduo que pode lucrar com a destruição de seu país ou da humanidade seria um idiota se não

aproveitasse a oportunidade. A riqueza individual passa a ser a conexão do indivíduo com o gênero humano; a sociedade passa a ser somente o mercado em que todos disputam contra todos a posse desta riqueza. O ser humano se transforma no lobo do próprio ser humano. Neste novo patamar de alienação, o individualismo burguês rompeu a antiga submissão da pessoa à comunidade; suas necessidades e possibilidades individuais tornam-se mais importantes que as coletivas. Pela primeira vez, ainda que alienadas pelo capital, as necessidades e possibilidades individuais podem ser elevadas à consciência em escala social; pela primeira vez, torna-se evidente a distinção entre o “destino” coletivo e os “destinos” individuais: a arte explode, a filosofia se converte na filosofia moderna e as forças produtivas se desenvolvem como nunca. O planeta se converteu num planeta burguês, e as pessoas, em individualidades burguesas²¹.

Chegamos, assim, ao nosso presente.

Até aqui, tentei ser rigorosamente fiel à *Ontologia*. O que, na história, viria a seguir, a crise estrutural do capital (que se inicia poucos anos depois do falecimento de Lukács), o fim da URSS e a integração da China à circulação mundial do capital – bem como a gigantesca crise que vivemos em nossos dias, isso tudo Lukács não viveu.

O que vem a seguir é minha visão atual, uma hipótese de trabalho ainda em investigação e, portanto, longe de ser uma posição sólida e consolidada. A preparação da segunda edição da tradução da *Ontologia* pelo Coletivo Veredas, que se inicia neste ano, será a primeira oportunidade que terei para uma investigação do tema, com o tempo e a amplitude que ele demanda.

Da postulação, tão acertada, por Lukács, de que para Marx é o trabalho, o metabolismo do ser social com a natureza, o fundante do ser humano; de que a passagem a cada novo modo de produção tem sua essência determinada pela transição de uma modalidade de trabalho a outra (do trabalho de coleta ao do escravo, deste ao do servo e, por fim, do trabalho servil ao trabalho proletário), decorrem duas consequências. A primeira, de que não trataremos neste artigo, é que toda a riqueza social é produzida pelo trabalho, isto é, pela conversão da natureza em meios de produção e de subsistência. Assim, nas sociedades de classe, o escravo, o servo e o

²¹ O individualismo burguês e seu papel revolucionário, cf. Lukács, 2018a: 229-233, 445; sobre os fundamentos ontológicos da individuação, além do item 4, “A reprodução do ser humano na sociedade”, cf. Lukács, 2018a: 227 e ss. do capítulo “A Reprodução”, cf. tb. Lukács, 2018: 43-5, 54-7, 81; Lukács, 2018a: 41-2.

proletário produzem a riqueza de suas respectivas sociedades – para ficarmos com Marx, “o conteúdo material da riqueza social, qualquer que seja a forma desta” (Marx, 1983:46). O que nos interessa, agora, é a segunda consequência: tal como em todas as transições de um modo de produção a outro, também a transição do capitalismo ao comunismo teria de ser a transição do trabalho proletário ao trabalho associado, como definido por Marx²². Contudo, não é isso que encontramos na *Ontologia*.

Lukács e a década de 1960

Ao terminar a Segunda Grande Guerra, em 1945, os EUA eram a primeira potência (50% da produção industrial do mundo vinham do território estadunidense etc.), seguida pela URSS. As regiões economicamente mais importantes da Europa estavam destruídas, bem como o Japão. Alguns países da periferia, Brasil inclusive, conheciam os primeiros passos de uma industrialização. Teve, então, início a Guerra Fria.

No pós-guerra, tanto o Bloco Soviético quanto o Bloco Ocidental tinham muito a apresentar como realização e propaganda. De fato, considerado mesmo superficialmente, o desenvolvimento da URSS desde 1917 foi algo estupendo, hoje apenas comparável ao desenvolvimento da China depois da vitória da Revolução. Na terra dos czares, a miséria e o atraso eram já milenares. Nos 28 anos desde 1917 até o final da Guerra em 1945, alcançou-se escola para todos, emprego para todos, assistência médica universal, bem ou mal, casas para todos, e o país saíra não apenas vencedor contra os nazistas, como ainda desenvolvera um novo parque industrial nos Urais para substituir o que fora destruído na sua porção oeste pela invasão fascista. Depois dos EUA, a URSS era a economia mais desenvolvida e militarmente o maior poder. Que era uma sociedade mais justa que a velha Rússia e que possibilitava um desenvolvimento muito acelerado das forças produtivas, não há como se duvidar.

No mundo ocidental, a intensificação da exploração dos países do Terceiro Mundo (o Primeiro era o mundo capitalista desenvolvido, o Segundo era o “socialista”, e o Terceiro, nós, da periferia) possibilitou que nos nove países imperialistas centrais

²² “A liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana.” (Marx, 1986:273). Cf. tb. Tonet, 2014, 2011-12.

surgisse o assim denominado Estado de Bem-Estar. A generalização (não a universalização) das políticas públicas (educação, saúde, transporte, moradia, seguro desemprego etc.) possibilitou uma intensificação da extração da mais-valia relativa por meio da ampliação da massa salarial global, ampliação que se concentrou numa faixa por vezes significativa, mas sempre minoritária, dos assalariados e proletários²³. Este é o fundamento para o surgimento de ilusões de que estaria em curso um processo de superação da miséria e de diminuição das desigualdades sociais pelo próprio processo de desenvolvimento capitalista. Uma boa parte da esquerda comunista e a maior parte da esquerda “cor-de-rosa” (social-democrata ou socialista) passaram a justificar seu reformismo postulando que este processo terminaria por se universalizar a todos os países e a todos os trabalhadores do planeta. Era preciso apenas deixar que o capitalismo corresse o seu curso normal. Neste contexto, o desenvolvimento da aristocracia operária jogou um papel importante como base social para o desenvolvimento e a generalização das ideologias reformistas de todos os matizes²⁴.

Aparentemente eram sistemas antagônicos: o democrata-burguês e o totalitário-comunista, como se denominavam reciprocamente. Contudo, apenas aparentemente. Na base de ambos continuava a dominar o trabalho assalariado e a extração do trabalho excedente; continuava a predominar, portanto, a exploração do ser humano pelo ser humano. O Estado continuava a ser o “instrumento especial da classe dominante” para subjugar os explorados; a família monogâmica (o patriarcalismo) continuava vigente na opressão familiar, e assim por diante. Nos dois sistemas “antagônicos” continuava a operar o mesmo trabalho assalariado, o mercado continuava a organizar a vida econômica (mesmo que pela mediação política do Estado, no caso soviético), o fetichismo da mercadoria continuava a brotar, como “cogumelos após a chuva”, da própria base fundante do sistema econômico.

Isso não apenas em sua essência (a força de trabalho convertida em mercadoria), mas também em muito do fenomênico. Por exemplo, com a mesma estratégia produtiva: o fordismo, a produção de mercadorias em massa, o parcelamento taylorista das linhas de montagem etc. Se houve uma diferença importante nesta esfera da organização das unidades produtivas, foi o fato de que a concentração de capitais no Estado possibilitou

²³ Tratamos do Estado de Bem-estar em Lessa, 2013.

²⁴ Sobre a presença e a importância da aristocracia operária neste processo, tratamos em Lessa e Tonet, 2012 e Lessa, 2020.

à URSS elevar o fordismo a uma escala desconhecida no mundo ocidental; mas apenas isto: uma questão de escala de uma mesma essência. A hierarquia no local da produção, a subdivisão das atividades produtivas e atos parcelares que aproximavam (mas não identificavam, claro) os movimentos humanos aos processos mecânicos, a produção em série de milhões das mercadorias... tudo isso era idêntico, na essência e no fenomênico, nos dois sistemas. Nessa área, a diferença essencial é que a extração do trabalho excedente nos “países pós-revolucionários” deve ocorrer pela mediação do Estado, enquanto nos países capitalistas típicos pode ser deixada a cargo do mercado. As distinções do ponto de vista da relação do Estado com a economia e, portanto, com a totalidade da sociedade, não são desprezíveis. Mas não cancelam o essencial: o trabalho continua o trabalho proletário que, portanto, é essencialmente produtor de mercadorias e, assim, produtor de capital. O sistema do capital, no dizer de Mészáros, era composto pela reprodução do capital nos “países pós-revolucionários” e nos países capitalistas típicos²⁵.

Disso tudo, Lukács não se deu conta. Para ele, o socialismo era aquilo que existia na URSS. Como havia o mesmo trabalho assalariado, fordista, produtor de mercadorias que nos países ocidentais, por um lado, acreditava Lukács que a transição ao socialismo estava próxima: era antes uma questão ideológica que uma questão de transição de um modo de trabalho a outro. Ele acreditava que as “deformações do socialismo” pelo stalinismo eram também uma questão ideológica, pois do ponto de vista do trabalho, da produção, a transição ao socialismo já se completara.

A meu ver – e volto a realçar que isto é uma hipótese de trabalho ainda em andamento, e não uma investigação concluída –, esta é fonte das contradições detectáveis na *Ontologia*. Se o trabalho é de fato a categoria fundante; se, de sua transformação, brotam as transições entre os modos de produção, por um lado e, por outro, se a superação do capital pelo comunismo é uma transição ainda mais radical e profunda que todas as anteriores, pois não é a passagem de uma sociedade de classes a outra, mas a superação da “pré-história” da humanidade – pois bem, em sendo assim, como é possível que o socialismo tenha por fundamento o mesmo trabalho proletário, assalariado, do capitalismo?

²⁵ Cf. Mészáros 2002, 2011; Paniago, Melo *et all* (orgs.), 2012; Paniago 2012, 2017. Com as devidas mediações, considerando-se as particularidades, o mesmo se aplica ao “caso chinês”.

O argumento, puramente jurídico-legal, de que o produto do trabalho pertencia ao Estado e não a um indivíduo não altera, claro está, a essência da questão: é um trabalho assalariado que necessariamente produz mercadorias e que impõe à reprodução social a predominância do tempo de trabalho socialmente necessário como critério do valor do produto da mão e do cérebro humanos e, por consequência, aliena e coisifica a capacidade produtiva humana ao reduzi-la à mercadoria força de trabalho – como Lukács tão intensamente argumentou durante toda a sua trajetória de revolucionário. Ao contrário do que previra Lukács, foi apenas uma questão de tempo e de desenvolvimento econômico para que a extração política, pela mediação do Estado, fosse substituída pela extração econômica, diretamente pelo mercado. Esta é a essência da crise final da URSS e sua conversão na Rússia atual. Disso Lukács também não se deu conta.

Tendo de afirmar o trabalho assalariado na URSS como socialista, como superação processual do trabalho alienado em direção ao comunismo, não restou a Lukács senão adotar muito do que as teorias acerca do Estado de Bem-Estar e acerca do “socialismo real” apregoavam. Por um lado, a hipertrofia do peso da ideologia nas lutas de classe no pós-guerra; por outro lado, as teorias que afirmavam a compatibilidade e a imprescindibilidade do mercado ao socialismo.

Vejamos como isso se manifesta em algumas passagens (longe de ser uma listagem completa) da *Ontologia*.

Lukács e o socialismo na URSS

Partindo da afirmação da essência socialista da URSS, suas “deformações” poderiam ser apenas fenomênicas. As alienações operantes no socialismo soviético, comparadas com as alienações operantes no capitalismo, seriam para Lukács de qualidades ontológicas diversas. As socialistas decorreriam da esfera político-ideológica e poderiam ser superadas por uma alteração nas concepções ideológicas predominantes²⁶; as capitalistas, por terem seu solo fundante na alienação do trabalho assalariado, teriam de passar pela superação da apropriação privada da riqueza produzida pelo trabalho

²⁶ Nas *Notas para uma ética*, Lukács menciona a redução, pelo stalinismo, dos valores éticos à moral (Lukács, 2017:67), os valores que fixam a individualidade em sua particularidade alienada (*Partikularität*). (Lukács, 2017; Lessa, 2017a) A ineliminável particularidade de todo indivíduo, enquanto membro singular do gênero humano, é considerada por Lukács como *Besonderheit*.

assalariado. Essa passagem de um trabalho assalariado alienado-capitalista para um trabalho assalariado não alienado e socialista se daria pela estatização dos meios de produção. A estatização dos meios de produção seria o salto ontológico que converteria o trabalho assalariado-mercadoria e, portanto, alienado, num trabalho não mais alienado, ainda que assalariado.

Como o trabalho assalariado e sua existência sob o modo fabril (fordista) poderiam ser a base tanto para a alienação capitalista quanto para o socialismo? Em primeiro lugar porque, segundo Lukács, haveria uma divisão social e uma divisão técnica do trabalho. Ainda que a técnica, para ele, seja decorrente e determinada pelas relações de produção, seja predominantemente determinada pela divisão social do trabalho, há uma autonomia da técnica.

Diz Lukács no início do capítulo “A reprodução”:

Importa apenas mostrar brevemente que a divisão técnica de trabalho, cada vez mais claramente proeminente nos estágios mais desenvolvidos, origina-se da social e – com o reconhecimento de todas as interações existentes – antes de tudo é uma consequência, não uma causa. (Naturalmente, na moldura de uma divisão de trabalho já socialmente fixada, um rearranjo técnico pode se tornar um ponto de partida para um novo reagrupamento na divisão de trabalho.) (Lukács, 2018a:121).

Há de se assinalar que tal “divisão técnica do trabalho” não pode ser encontrada em Marx, tanto quanto eu saiba. Isso não seria de todo grave se a “proeminência” a que se refere o texto fosse claramente delimitada e, correspondentemente, ficasse também nítido o modo e as mediações pelas quais “um rearranjo técnico” poderia ser o “ponto de partida” para um “novo reagrupamento na divisão de trabalho”. O nível de imprecisão e incerteza do texto se amplia ao não ficar claro o que seria o “reagrupamento” na esfera da “divisão do trabalho”. Ainda que não impossível, teoricamente ao menos, na esfera da singularidade, uma alteração da produção pela descoberta de uma nova técnica (a descoberta de uma nova ferramenta pode alterar todo o processo de produção de um determinado produto – pense-se na descoberta dos utensílios de barro queimado no interior de sociedades primitivas etc.), esta alteração está distante de ser uma alteração no “modo de produção”, no sentido da passagem de um modo de produção a outro.

Por muitos anos esta passagem me pareceu um exemplo nítido da imprecisão decorrente de ser a *Ontologia* um manuscrito inacabado. Numa redação final,

argumentei eu muitas vezes, este texto seria reescrito por Lukács, de tal modo a afastar toda contradição entre o caráter fundante das relações de produção e a técnica, visando esclarecer que tal “reagrupamento” possibilitado pela técnica nova não teria consequências sobre o modo de produção como um todo, isto é, o trabalho (de coleta, do escravo, servil ou proletário, a depender do caso) continuaria essencialmente o mesmo.

Talvez não seja bem assim.

No capítulo “A Alienação”, principalmente na sua última parte, “A forma presente da alienação”, Lukács argumenta que o desenvolvimento das forças produtivas, o afastamento das barreiras naturais e a existência do socialismo na URSS confeririam à ideologia um papel “qualitativamente novo” (Lukács, 2018a:691), sobretudo porque teria uma ação de retorno sobre os processos de alienação. Na passagem, faz ele a crítica dos processos alienantes que operariam no socialismo, os quais tenderiam a manter os indivíduos presos à *Partikularität* e os impediriam de se elevar ao autêntico para-si humano-genérico.

Nós encontramos, por isso, nesse socialismo que busca seu próprio caminho, duas, entre si heterogêneas, alienações, as quais surgiram do próprio solo consequente da manipulação brutal; e aquelas que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade, caso as contratendências não sejam suficientemente intensas. (Lukács, 2018a:691).

Haveria, portanto, duas alienações entre si heterogêneas no socialismo. Algumas “surgiriam” da “manipulação brutal” que é o stalinismo e que operaria na esfera político-ideológica, pois na esfera do trabalho e da produção já existiria o trabalho emancipado do capital. As outras alienações, que são “heterogêneas” para com as da “manipulação brutal”, “elevam-se” com uma “dada inevitabilidade” dos “efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial”. Haveria a necessidade de “contratendências suficientemente intensas” para evitar que tais alienações se “elevassem” do “estado geral das forças produtivas” a sociedades “razoavelmente” industriais.

Se o “estado geral das forças produtivas” funda com uma “dada inevitabilidade” as tendências alienantes, as “contratendências” teriam de ser ideológicas e políticas. Uma vez que elas não se fizerem presentes, as alienações decorrentes da produção industrial

“se elevariam”: o efeito de retorno da ideologia sobre as alienações se torna enorme. Tanto quando se trata das alienações decorrentes da “manipulação brutal” como das que decorrem “da sociedade razoavelmente industrial”, as “contratendências” não se objetivariam pela superação do trabalho assalariado pelo trabalho associado, mas sim na esfera ideológica e política.

Neste universo teórico, não restava a Lukács senão a alternativa de hipostasiar o papel da ideologia nas sociedades industrializadas. No presente, encontraríamos um “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos” (Lukács, 2018a:692). A superação da “brutal manipulação” que é o stalinismo “torna-se extremamente complicada”, pois “as tendências” que seriam objetivamente socialistas exigiriam “um ir-para-além da particularidade (*Partikularität*) imediata dos seres humanos que nelas tomam parte” (Lukács, 2018a:691). Assim, a superação da particularidade (*Partikularität*) pelos indivíduos, um processo ideológico centrado na individualidade, seria decisiva para se completar uma transição ao socialismo que já teria se realizado no plano da produção.

Diz Lukács:

as formas correspondentes às alienações capitalistas presentes não se formam espontaneamente apenas a partir do desenvolvimento econômico, mas não raro são cheias de pretensão ideológica de serem autênticas formas de ultrapassagem da manipulação brutal, com o que surge igualmente uma pseudoultrapassagem da particularidade (*Partikularität*). (Lukács, 2018a:691).

Daqui, também, o “papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos”: eles seriam decisivos para a reprodução “das bases sociais objetivas da alienação”, tanto no socialismo real quanto no capitalismo ocidental:

Quanto mais, contudo, a transformação do ser humano é efetuada não mais em essência espontaneamente, mas através da práxis social consciente ou através de sua caricatura na manipulação, tanto mais significativa se torna a função da ideologia também para as bases sociais objetivas da alienação. (Lukács, 2018a:692).

Sem a possibilidade de radicar no trabalho proletário – seja soviético ou do mundo ocidental – as alienações contemporâneas, Lukács não tem alternativa a não ser depositar na esfera ideológica o fundamental dos processos alienantes e, correspondentemente, situar na esfera do indivíduo a possibilidade de uma reversão ideológica que julgava imprescindível e suficiente para colocar a URSS na trajetória

em direção ao comunismo. Daí sua afirmação de que “para o ser humano individual o ultrapassar de sua alienação pessoal tem de ser um problema prevalentemente ideológico”. Que essa sua afirmação apenas se aplicaria em se tratando da “alienação brutal” do stalinismo e do capitalismo ocidental, decorre não apenas do contexto em que é feita, como também da totalidade da estrutura categorial da *Ontologia*. Que o senhor de escravo ou o servo medieval não podiam superar suas alienações pessoais por mediações “prevalentemente” ideológicas, é algo patente na *Ontologia*. Apenas no mundo capitalista decadente, contraposto ao mundo socialista (ainda que problemático), tão somente nesses mundos portadores do elevado desenvolvimento das forças produtivas, o decisivo da história se faria ou com consciência para-si ou com uma consciência manipulada: daqui que a ideologia pode ter tal efeito de retorno sobre as “bases sociais objetivas da alienação” (Lukács, 2018a:692) e, correspondentemente, pode ser mediação essencial para a superação tanto do capitalismo quanto das deformações do socialismo.

Que isso está em contradição com a tese fundamental da *Ontologia*, o trabalho como fundante do ser social, não requer maiores argumentos. Afirma Lukács, por exemplo, no primeiro parágrafo de “A reprodução”:

o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas. (Lukács, 2018a:117).

Este é um primeiro complexo de contradições na *Ontologia* que, nos parece, emerge da identificação da URSS com o socialismo pelo nosso filósofo. Um segundo, com óbvias conexões com este primeiro, é a manutenção do valor de troca no comunismo.

Valor de troca no comunismo

Se o trabalho assalariado pode ser não alienado, pode ser socialista, então a mercadoria, seu produto necessário, também pode ser uma não alienação. Os defensores de um mercado socialista precisam desvendar o mistério de uma mercadoria que deixou de ser alienada, de um mercado que não é mediação para a reprodução do capital, de uma sociedade mercantil que teria superado o fetichismo da mercadoria bem como a cisão das individualidades em *citoyen e bourgeois* – em linguagem lukacsiana, de uma mercadoria que não fosse expressão da *Partikularität*, a particularidade alienada pela

propriedade privada. Esse é o nóculo da discussão acerca da permanência do valor de troca no comunismo. Lukács coloca a questão com as seguintes palavras, comentando a conhecida passagem da *Crítica ao Programa de Gotha*:

Apenas em uma fase superior, da qual ele [Marx] indica os pressupostos humanos socialmente possibilitados pelo econômico e pela economia, a situação: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” torna-se objetivamente possível. Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção. (Lukács, 2018:689).

A “lei do valor”, o “tempo de trabalho socialmente necessário”, “tem de permanecer em validade como regulador da produção” no comunismo. Como seria isso possível se no comunismo “cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias”? Produzem-se mercadorias (pois, lembremos, o produto da mão e do cérebro humanos portador de valor de troca é, por essência, a mercadoria); o trabalho, a categoria fundante do ser social, permanece sendo assalariado (pois, lembremos, apenas uma força de trabalho convertida em mercadoria pode ser produtora universal de mercadorias, pode universalmente “plasmar o tempo de trabalho socialmente necessário”, nas palavras de Marx, nos produtos do trabalho) e, contudo, a “estrutura de troca de mercadorias” deixa “de existir”. Como seria possível o valor de troca regular a produção e não regular as trocas?

Segundo Lukács (a passagem é uma sua crítica ao stalinismo):

Também a economia planejada posterior surgiu sem fundamentação teórica marxista, como a tentativa – novamente, a qualquer preço – de cumprir determinadas tarefas dadas praticamente. (Preparação e defesa da União Soviética ante a ameaça da ofensiva militar de Hitler etc.) Com todo reconhecimento da necessidade histórica das tarefas assim postas, contudo, deve ser constatado que a partir desses inícios se desenvolveu um voluntarismo burocrático, um subjetivismo, um praticismo dogmático, um sempre mais amplo petrificar em dogmas das sempre mais amplamente diferentes questões do dia. O quão pouco as fundamentações teóricas remetem a Marx, mostram as considerações de Stalin no ano de 1952. Ele quer tomar posição contra o subjetivismo de alguns economistas e se refere, para isso, à lei do valor de Marx. Já que ele supõe que esta apenas está ligada, em sentido imediato, ao intercâmbio de mercadorias, ele limita sua validade aos “produtos destinados ao consumo”. A parte decisiva da produção no socialismo tem de, por isso, ser planejada independentemente da lei do valor. Nos meios de produção, por não

serem mercadoria segundo Stalin, objetivamente não existe nenhum valor. Fala-se sobre isso apenas no interesse do cálculo e do comércio exterior. (Lukács, 2018b: 284-5 – Grifo nosso, SL).

Continua Lukács:

Assim se mostra a ultrapassagem stalinista do subjetivismo na economia. Naturalmente este trabalho de Stalin é, hoje, com frequência criticado ou mesmo declarado superado, contudo, o processo de reprodução da economia no seu todo, colocado por Marx no centro, por enquanto não desempenha nenhum papel nas discussões sobre propostas de reforma. As formas de organização dos assim denominados mecanismos devem ser melhoradas, mas por enquanto nada se fala de um retorno fundado em princípios à teoria da reprodução marxiana. Com isto, contudo, falta na realidade a real contraparte teórica ao desenvolvimento presente do capitalismo. Como essas considerações não pretendem elaborar conhecimentos concretos na teoria econômica nem, muito menos, desenvolver perspectivas futuras a partir da situação presente, têm de ser deixadas neste ponto. A última breve digressão serviu apenas para a defesa contra se tirar consequências teóricas apressadas da comparação do capitalismo e do socialismo atuais. Uma economia socialista planejada, correspondente à concepção marxiana, em que através do pôr teoricamente fundado do plano o processo econômico como um todo pode alcançar seu objetivo ser-para-si, é ainda um assunto para o futuro. (Lukács, 2018b: 284-5).

Vejamos: a “lei do valor”, o “tempo de trabalho socialmente necessário”, “tem de permanecer em validade como regulador da produção” no comunismo. A tese de Stalin de que o valor de troca apenas existiria na troca entre as mercadorias individuais e não como regulador da totalidade da economia é rejeitada por Lukács como subjetivista, praticista e idealista. Como ele bem aponta, o complexo da economia está no “centro” da reprodução social e, por isso, a lei do valor operante na troca das mercadorias individuais (como quer Stalin) deveria estar também no centro da produção. A crítica de Lukács a Stalin é clara. Seria um equívoco idealista restringir a validade do valor de troca apenas à troca de mercadorias, pois, segundo o nosso filósofo, a “parte decisiva da produção”, nos “meios de produção”, é que o valor de troca continuaria a ter vigência.

Em sendo assim, como seria possível desaparecer a “estrutura de troca” de mercadorias, o mercado, nas trocas das mercadorias individuais? Como seria possível a lei do valor regular a produção do “economicamente decisivo”, isto é, fundante da sociabilidade e, quando passamos ao mercado – o nome científico para troca de mercadorias –, o valor de troca deixar de vigorar? Como seria concebível que no ato individual de troca de mercadoria o valor de uso passasse a predominar? Como seria

isso possível quando o trabalho continua a ser uma mercadoria (portanto, assalariado) e o “decisivo da produção” continua a gerar valor de troca?

Como bem diz Lukács, no capítulo “A Reprodução”:

troca e circulação estão em inter-relação com a produção, em que esta é o momento predominante. A dependência com a produção dá às formas da troca e da circulação um grau determinado de objetividade social. (Lukács, 2018a:287).

Não cabe, neste contexto, o argumento de que Lukács se refere ao socialismo, um período de transição no qual estariam fundidos elementos do capitalismo e do comunismo. Pois Lukács é claro (repetimos a citação de há pouco):

Apenas em uma fase superior, da qual ele [Marx] indica os pressupostos humanos socialmente possibilitados pelo econômico e pela economia, a situação: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” torna-se objetivamente possível. Com isso cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias, a operatividade da lei do valor para os seres humanos singulares enquanto consumidores. É, contudo, óbvio que na própria produção, pelo aumento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, com ele, a lei do valor tem de permanecer em validade como regulador da produção. (Lukács, 2018:689).

Trata-se, inequivocamente, da produção no comunismo, do modo de produção que torna objetivamente possível a “situação: ‘de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades’”.

O argumento de que Lukács se refere a um período de transição também não é sustentável numa outra perspectiva. Quando Lukács escreveu essas linhas, na segunda metade dos anos de 1960, já se haviam passado várias décadas desde a vitória bolchevique em 1917. Argumentar, na estrutura categorial geral da *Ontologia*, a possibilidade de que a transição a um modo de produção superador do capital seja completada na esfera do trabalho, na economia, sem que conduza, tantas décadas após, também ao socialismo na esfera da política e da ideologia, é um contrassenso.

A *Ontologia*, como tem sido lembrado por décadas e pelos mais importantes estudiosos de Lukács, é um manuscrito. Para termos a garantia de que esta tese não é apenas um escorregão da pena de Lukács, é importante ter em mente que ele afirma o mesmo, ainda que com outras palavras, em várias passagens ao largo de toda a obra (cf., p. ex., Lukács, 2018: 165, 179-80, 620; 2018a:13, 45, 65, 90, 109-110, 110-1, 514-16). Para outras passagens, consultar (Lukács, 2018b: 95). Que o trabalho é fundante da

totalidade da existência humana, que é a passagem de uma forma de trabalho a outra (do trabalho de coleta ao trabalho do escravo, do servo e do proletário), o fundante da transição de um modo de produção a outro, com suas peculiares produções ideológicas, científicas e artísticas, com suas peculiares constituições das substâncias individuais, é algo que a estrutura categorial da *Ontologia* demonstra, por vezes mesmo em detalhes. Sobre isso, esperamos, não deve restar dúvida alguma.

Neste contexto, a postulação por Lukács de que a lei do valor teria validade no fundamental da produção e não determinaria “direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediada” “todo fenômeno social”, é uma contradição em termos.

A identificação dessa contradição possibilita também esclarecer algumas outras passagens da *Ontologia*, nas quais o tempo de trabalho socialmente necessário é postulado como presente em toda e qualquer sociabilidade, do comunismo primitivo ao comunismo do futuro. Em uma das passagens em que isso é afirmado, no capítulo “A reprodução”, Lukács se apoia numa citação de Marx:

Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a omnilateralidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia. (Marx, 2011:119 *apud* Lukács, 2018a:125).

A partir da constatação, por Marx, de que “Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda a economia”, Lukács continua:

Essa generalidade social do tempo de trabalho socialmente necessário como regulador de toda produção econômico-social aparece no capitalismo em uma forma fetichizado-coisificada e é considerada, também a partir desse fundamento, uma particularidade específica dessa formação. Marx, contudo, coloca um grande peso em mostrar que se trata de uma característica geral da reprodução social, a qual, naturalmente, aparece diferentemente nas diferentes formações, em nível diferente da conscienciosidade parcial ou de mera espontaneidade. (Lukács, 2018a:125)²⁷.

Lukács, nessas passagens, realiza duas operações. A primeira é conceber um “tempo de trabalho socialmente necessário”, “fetichizado-coisificado” pelas alienações capitalistas, e outro que não o seria. Este não fetichizado-coisificado seria universal e

²⁷ Para não deixar dúvidas, novamente, que isto não é apenas uma imprecisão do manuscrito, a mesma tese é reafirmada em algumas outras passagens (Lukács, 2018: 631; 2018a: 61, 193).

se identificaria ao fato de que, em toda produção, o tempo que se gasta para produzir o almejado é um elemento decisivo. Não resta dúvida de que, em qualquer sociabilidade, o tempo que se leva para produzir um meio de produção ou de subsistência tem o limite imposto pelo tempo de que se dispõe para atender à necessidade social que está na origem da própria produção. Se é necessário um prato de comida, não é possível que sua preparação leve tanto tempo que os indivíduos venham a falecer por inanição.

Essa importância do tempo na produção é muito distinta do conteúdo que Marx confere ao “tempo de trabalho socialmente necessário”, que reduz o ser humano a “uma locomotiva” ao avaliá-lo apenas como produtor de uma dada quantidade de força de trabalho (Marx, 1985: 58). Esse “tempo de trabalho socialmente necessário” está no centro da redução do ser humano à mercadoria, e do gênero humano a uma sociabilidade na qual apenas as mercadorias, jamais os indivíduos, se encontram diretamente (Marx, 1983: 80-1). A afirmação de que o “tempo de trabalho socialmente necessário” é uma categoria essencial da reprodução do capital – e não da reprodução de toda e qualquer sociabilidade – é absolutamente fundamental à concepção de mundo marxiana, à sua crítica radical do capital. O que, claro, não significa que Marx desconsidere o fator tempo na produção, qualquer que seja a formação social²⁸.

Agora podemos compreender como, para Lukács, “tem de” ter vigência no comunismo o valor de troca, o tempo de trabalho socialmente necessário: há um valor de troca que seria “fetichizado-coisificado” e que imperaria nas sociedades capitalistas, nas quais a manipulação ideológica impediria a transição para o tempo de trabalho socialmente necessário não “fetichizado-coisificado” do socialismo soviético. Neste, o valor de troca ordenaria a “parte decisiva da produção” e manteria sua vigência mesmo no comunismo, quando “cessa de existir a estrutura de troca de mercadorias” (Lukács, 2018a: 689). A contradição está, aqui, evidente: em sendo o trabalho categoria fundante de qualquer sociabilidade e o determinante de “todos” – ainda que por mediações – os “fenômenos sociais” (Lukács, 2018a: 117), como seria possível a permanência do valor de troca como regulador na “parte decisiva da produção” numa sociabilidade comunista na qual “cessa de existir a troca de mercadorias”?

²⁸ Estes parágrafos são também uma autocrítica: em não poucas ocasiões, na interpretação destas passagens, argumentamos a validade de Lukács conceber um “tempo de trabalho socialmente necessário” desvinculado da reprodução do capital com o argumento de que não há produção humana que possa desconsiderar o fator tempo.

Essa postulação de Lukács é ainda mais surpreendente se nos lembrarmos de que nosso pensador é um dos mais profundos e radicais críticos das alienações que brotam não apenas do capital, mas da propriedade privada. Não apenas nos textos dos anos de 1950 e 1960, mas desde *História e consciência de classe*, a crítica de Lukács às coisificações e alienações que brotam do capital (e, mais amplamente, da propriedade privada) é das mais profícuas e consistentes depois de Marx e Engels. São críticas que abarcam desde os processos de individuação, desde a constituição da substância coisificada dos indivíduos alienados pela propriedade, até a reprodução da totalidade social. Parece-nos, a esta altura de nossos estudos da *Ontologia*, que a avaliação da URSS como socialista e a perspectiva de que o futuro da humanidade passaria pela superação das “deformações” do socialismo soviético terminaram por inserir na obra contradições que se tornam mais evidentes à medida que o caráter não socialista da URSS foi se tornando cada vez mais claro.

Tais contradições, contudo, não cancelam outro aspecto, não menos decisivo e politicamente muito significativo: a radical afirmação de Lukács de ser o trabalho, o metabolismo com a natureza, o fundante do ser social. Essa é a demonstração teórica mais acabada, após Marx e Engels, de como a transição de um modo de produção a outro se faz pela superação de um modo de trabalho por outro. Ao colocar o trabalho como o momento predominante não apenas na transição entre os modos de produção, mas em toda a história humana, Lukács simultaneamente realizou a crítica radical das concepções politicistas que colocam a política como determinante na transição ao socialismo e ao comunismo. Que sem uma revolução política não seja possível iniciar-se a transição à sociabilidade comunista, é algo de que Lukács tem plena clareza. Mas que o decisivo dessa transição se localize na política, e não no trabalho, é negado *in totum* pela afirmação do trabalho como fundante do mundo dos homens. Em que pesem as contradições que se possam encontrar nesta esfera da obra póstuma de Lukács, é também nela que encontramos os argumentos mais sólidos para a crítica dos reformismos que brotam do politicismo e do idealismo.

Tanto quanto somos capazes, no presente, de compreender o fundamental da *Ontologia* e dos *Prolegômenos*, o alinhamento político de Lukács com o projeto soviético o conduziu a contradições em sua elaboração teórica. Contradições estas, contudo, que não cancelam a importância de suas contribuições para uma crítica revolucionária do nosso mundo, nem revogam sua importância como demonstração de

que somos os únicos demiurgos de nosso destino. Em poucas palavras: nossas misérias apenas não serão superadas se os humanos as reproduzirem. Está em nossas mãos de seres humanos, e não nas dos deuses, a potência de fazer nossa história. Contra todos os apologetas – conscientes ou não – da ordem burguesa, Lukács demonstra a possibilidade – não a inevitabilidade – de uma Revolução Proletária. Aqui reside sua importância para a humanidade.

BIBLIOGRAFIA

- Andrade, M. (2014) "Trabalho e totalidade social: o momento predominante da reprodução social". *Anuário Lukács* 2014. Maceió: Instituto Lukács.
- _____. (2016). *Ontologia, dever e valor em Lukács*. Coletivo Veredas.
- Cohen, G. (1978) *A. Karl Marx's Theory of History – a defence*. New Jersey: Princeton University Press.
- Costa, G. (2011) *Serviço Social em Debate: ser social, trabalho e ideologia*. Maceió: Edufal.
- _____. (2012) *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. Maceió: Instituto Lukács.
- Dannemann, R. (org.) (1986). *Georg Lukács: Jenseits der Polemiken*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag.
- Elster, J. (1989) *Marx Hoje*. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
- Eörsi, I. (1981) "Das Recht des letzten Wortes". Em: Lukács, G. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1999) "O direito à última palavra". Em: Lukács, G. *Pensamento Vivido*. Viçosa, MG: Ed. Universidade Federal de Viçosa.
- _____. (2017). "O direito à última palavra". Em: *Pensamento vivido*. Maceió: Instituto Lukács.
- Feher, F., Heller, A., Markus, G., Vajda M. (1977). "Annotazione sull'Ontologia per il compagno Lukács". *Revista Aut-Aut*, nº 157-8.
- Fortes, V. R. (2016) "As três determinações fundamentais da análise lukacsiana do trabalho: modelo das formas superiores, prioridade ontológica e abstração isoladora. Crítica da ideia da centralidade do trabalho em Lukács". *Verinotio - revista on line*, n.22.
- Franco, V. (1977) "Il Lavoro como 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács". *Critica Marxista*, nº 3. Roma: Editora Riuniti.
- _____. (1985) "La maturità di Lukács". *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n.64.
- _____. (1987) "Lukács, la ontologia, la etica y la renovación del marxismo". Em: *Ontologia do Ser Social*. México: Univ. Autónoma de Chapingo.
- Gorz, A. (1980). *Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme*. Paris: Éditions Galilée.

- _____. (1987) *Adeus ao proletariado – para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária
- _____. (1998) *Misérias del Presente, riqueza del posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Ed. Taurus.
- _____. (1990) *Para a Reconstrução do materialismo histórico*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Heller, A. (1981) “Paradigma della Produzione e Paradigma del Lavoro”. *Critica Marxista*, nº 4. Roma: Ed. Riuniti.
- _____. (1983) "Lukács Later Philosophy". Em: Heller, A. (ed.) *Lukács Reappraised*. Nova York: Columbia University Press.
- Heller, A. (ed.) (1983) *Lukács Reappraised*. Nova York: Columbia University Press.
- Heller, A., Dannemann, R. (1986) “Ethik-Briefwechsel”. Em: Dannemann, R. (org.) *Georg Lukács: jenseits der Polemiken*. Frankfurt am Main: Sandler Verlag.
- Kadarkay, A. (1991). *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lazzarato, M. (1992) " Le concept de travail immatériel: la grand entreprise". *Future Antérieur*, no. 10.
- Lessa, S. (1994). “Habermas e a centralidade do mundo da vida”. Serviço Social e Sociedade. São Paulo: Ed. Cortez.
- _____. (1998). "Lukács: um retorno à ontologia medieval?". Em: Antunes, R. e Rego, W. (orgs.) *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2002) "Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva". *Revista Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Xamã.
- _____. (2004) "Uma praga de fantasias". *Rev. Praia Vermelha*, Pós-Graduação em Serviço Social, UFRJ.
- _____. (2005) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. São Paulo: Ed. Xamã.
- _____. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Cortez.
- _____. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*. São Paulo: Instituto Lukács.
- _____. (2016) *Mundo dos Homens*. Maceió: Coletivo Veredas.
- _____. (2017a) “Apresentação”. Em: Lukács, G. (2014) *Notas para uma ética*. Maceió: Instituto Lukács.
- _____. (2019). “A ‘religiosidade’ de Lukács e suas consequências”. *Anuário Lukács 2019*, Maceió: Instituto Lukács.

- _____. (2020). *A crise da esquerda e do projeto ético-político do serviço social*. Maceió: Coletivo Veredas,.
- Lessa, S. e Tonet, I. (2012) *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. São Paulo: Instituto Lukács.
- Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. São Paulo: Cia das Letras.
- Lojkin, J. (1995) *A revolução informacional*. São Paulo: Ed. Cortez.
- Lukács, G. (1986) *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Georg Lukács Werke, vol. 13. Frankfurt: Luchterhand Verlag.
- _____. (1986a) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vols. 13 e 14. Frankfurt: Luchterhand Verlag.
- _____. (1990) *Prolegomini all' Ontologia dell' Essere Sociale*. Milão: Ed. Guerini e Associati.
- _____. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Ed. Rinuti.
- _____. *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1971) Times Literary Supplement. 15 de fevereiro.
- _____. (2017) *Notas para uma ética*. Maceió: Instituto Lukács.
- Lyotard, J-F. (1984) *The Post-Modern Condition: a report on Knowledge*. University of Minnesota Press.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol I. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- _____. (1985). *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global.
- _____. (1986) *O Capital*, tomo III, vol. 2. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2011) *Grundrisse*. São Paulo: Ed. Boitempo.
- Melo, E., Paniago, C., Andrade, M. (orgs.) (2012) *Marx, Mészáros e o Estado*. São Paulo: Instituto Lukács.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo.
- Mészáros, I. (2010) *Atualidade histórica da ofensiva socialista – uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. São Paulo: Boitempo.
- Negri, A. (1994) *El Poder Constituyente*. Madrid: Ed. Libertarias/Prodhufi.
- Netto, D. (2007). “Somos todos marxistas”. Folha de São Paulo, 17 Janeiro.
- Netto, J. P. (2002) "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade". Em: Pinassi, Lessa (orgs.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- Offe, C. (1984) "Trabalho como categoria sociológica fundamental?". Em: Offe, C. *Trabalho & Sociedade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- Oldrini, G. (1995). “Lukács e o caminho marxista ao conceito de ‘pessoa’”. *Revista Praxis*, n. 3. Belo Horizonte: Ed. Projeto Joaquim de Oliveira.

- _____. (2002) "Em busca das raízes da ontologia. (marxista) de Lukács". Em: Pinassi, M. O. e Lessa, S. (orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2009). *György Lukács e i problemi del marxismo del novecento*. Napoli: Ed. La città del sole.
- _____. (2017) *Lukács e os problemas do marxismo no século 20*. Coletivo Veredas.
- Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrollabilidade do capital*. São Paulo: Instituto Lukács.
- _____. (2017). *Mészáros e a crítica da experiência soviética*. Maceió: Instituto Lukács.
- Piore, M e Sabel, C. (1984) *The second industrial divide*. Nova Iorque: Basic Books.
- Schaff, A. (1990) *A sociedade informática*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Tertulian, N. (1996) "Uma apresentação à *Ontologia* de Lukács". *Revista Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- _____. (2010). "Posfácio". Em: Lukács, G. (2010). *Prolegômenos à ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo.
- Tonet, I. (2011/2012) "Trabalho associado e revolução proletária". *Novos Temas*, n. 5/6.
- _____. (2014) "Trabalho associado e extinção do Estado". *Rebela*, v. 3, n. 2.
- Vaisman, E. (1989) "A ideologia e sua determinação ontológica". *Rev. Ensaio* 17/18, São Paulo: Ed. Ensaio.